جامعة كل المعارف

إشراف : إيف ميشو

ما الثقافة ؟

الجزء السادس

1018

ما الثقافة ؟

جامعة كل المعارف

إشراف : إيف ميشو

الجزء السادس

ما أحوجنا ونحن فى مستهل القرن الحادى والعشرين إلى اكتساب المعرفة العلمية ، سواء فى مجال الإنسانيات أو فى مجال العلوم الطبيعية . فالمعرفة العلمية لا يجب أن تقتصر على العلماء والمتخصصين ، بل ينبغى أن يتسع نطاقها ليشمل كل فرد فى مجتمعاتنا العربية . وإذا كان على العلماء التعمق كل فى تخصصه ، ينبغى أن تنشر المعارف العلمية العامة - دون تبسيطها على نحو مُخل - بحيث تصبح أداة منهاجية تقود خطانا نحو المستقبل المأمول .

وفى هذا السياق ، وعلى ضوء أهداف المشروع القومى للترجمة التى تتمثل أساسًا فى تحقيق التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والإبداعية ، فضلاً عن بناء ودعم الجسور الثقافية بين مصر والعالم ، تأتى ترجمة موسوعة "جامعة كل المعارف" فى إطار التعاون مع قسم الترجمة بالمركز الفرنسى للثقافة والتعاون فى مصر .

جابر عصفور

تنفيذ غلاف الطبعة العربية : عمرو الكفراوى
تصميم الغلاف : فيليب ابلوا

Liberté • Égalité • Fraternité
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
AMBASSADE DE FRANCE
EN RÉPUBLIQUE ARABE
D'ÉGYPTE

CFCC

جامعة كل المعارف

ما الثقافة ؟

(الجزء السادس)

المشروع القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ١٠١٨
- جامعة كل المعارف (الجزء السادس)
  ما الثقافة؟
- إيف ميشو
- الطبعة الأولى ٢٠٠٦
- الغلاف إهداء من الفنان: فيليب آبلوا Philippe Apeloig

هذه ترجمة الجزء السادس من موسوعة:
Université de tous les Savoirs
Sous la direction
d' Yves MICHAUD

الجزء السادس بعنوان:
Qu'est-ce que la culture?
Volume 6
© Éditions ODILE JACOB, Avril 2001
Éditions ODILE JACOB

تم نشر هذا الكتاب بالاشتراك مع المركز الفرنسى للثقافة والتعاون (قسم الترجمة) التابع لسفارة فرنسا بجمهورية مصر العربية فى إطار مشروع دعم النشر (طه حسين) التابع لوزارة الشئون الخارجية الفرنسية.

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة.

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤
EL Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo
TEL: 7352396 Fax: 7358084

المشروع القومى للترجمة

جامعة كل المعارف

ما الثقافة ؟

(الجزء السادس)

إشراف

إيف ميشو

Liberté • Égalité • Fraternité
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
AMBASSADE DE FRANCE
EN RÉPUBLIQUE ARABE
D'ÉGYPTE

CFCC

المجلس
الأعلى
للثقافة

٢٠٠٦

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

جامعة كل المعارف ، ما الثقافة ؟ / إشراف إيف ميشو ،
ط ١ - القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٦
١١٧٦ ص ، مج ٦ ، ٢٤ سم ،
الترقيم الدولى : I.S.B.N - 977 -437-22 - 8
رقم الإيداع ١٧٨٥٥ / ٢٠٠٦
١ - الثقافة
(أ) ميشو ، إيف (مشرف)

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة.

المحتويات

المقدمـــة.. 9

الباب الأول: منظورات حول عالم كونى ومفتت

التاريخ منذ ١٩٤٥.. 23

روسيا بعد انهيار الاتحاد السوفيتى... 37

دولة إسلامية وديانات إسلامية.. 45

الشيوعية الصينية فى محك العولمة... 67

العولمة من منظور تاريخى أمريكا القوة العظمى............................ 77

الهند المنفتحة أم الهند المنغلقة؟.. 95

كونفوشيوسية، ما بعد الحداثة وقيم آسيوية................................. 111

أفريقيا واحتمالات مستقبلها... 125

مستقبل البيئة... 145

الفاشية فى تاريخ أوروبا.. 159

أفريقيا: الاستعمار، وتصفية الاستعمار، وما بعد الاستعمار................ 175

الإبادة الجماعية: إحدى خصائص القرن العشرين؟.......................... 201

الجانب الإنسانى وثقافة الشك.. 221

القانون والعولمة... 235

تدويل القانون الجنائى.. 253

الباب الثانى: أى مستقبل لأوروبا ؟

أصالة ومستقبل البناء الأوروبى.. 275

أوروبا.. إلى أين؟.. 291

هل الثقافة هى اللغة المشتركة لأوروبا؟.. 317

دول أوروبا الشرقية وقوة الاختلافات... 335

الخريطة الجديدة لأوروبا.......................................351
تركيا المرشحة للاتحاد الأوروبى.......................................369
أوروبا والبحر المتوسط تضامن حتمى.......................................385

الباب الثالث: مستويات الثقافة

الإنسانيات ونقد العلوم المتخصصة.......................................399
ثقافة وانتقال.......................................417
الكلام الشعرى.......................................433
انبثاق الأسطورة وتضميناته.......................................453
الموضة والموضات.......................................467
معنى الفن.......................................481
متحفة العالم أم كاليفورنيكية الغرب؟.......................................517
٢٠٠١ أوديسا الجنس بين الازدهار والقمع والنكوص.......................................537
الكتاب بين الماضى والمستقبل.......................................553
السينما فى مواجهة العولمة.......................................567

الباب الرابع: تأملات حول المعتقدات والعقائد

نهائية وانفتاح نحو أخلاق للمكان.......................................579
هل نحن مسئولون عن معتقداتنا؟.......................................599
الأشكال الجديدة للتدين.......................................615
العقيدة وفكرة الخلاص.......................................627
العقيدة الدينية طريق الرسالة الدينية الصعب.......................................645
العقائد الدينية، العقائد السياسية.......................................663

الباب الخامس: روح زماننا

الاختزال على الطريقة الاقتصادية.......................................677
الحب فى درسين.......................................699
الديمقراطية وتعددية القيم.......................................715

القسوة تجاه الحيوان...731
عبادة الجسد فى المجتمع الحديث..747
تأملات حول اللاسياسة...755
أنواع العلاج النفسى قضايا التعريف وقضايا أخرى.........................765
فى تلافيف أسباب العقاب وكيفيته فن عقابى جديد..........................787
ما جدوى الأسواق المالية؟...805
جسد الموضة...819
بزوغ الفرد فى مجتمعات الجنوب..837
الطفل والموت..857
تحدى المخدرات: لذة وهم...871
من الميسيسيبى إلى الميجاستور كيف أصبح الروك آخر الأساطير الكبيرة فى عصرنا......887

الباب السادس: مسائل علمية

انعكاس الزمن فى علم الصوت...901
نزوات أسواق المال: الانضباط والاضطراب.................................923
التماثل هنا وهناك...933
الفن والكيمياء..963
الدورية والفوضى فى النظام الشمسى.......................................979
سواد الليل.. من أين جاء؟...995
العلوم التقنية الجديدة فى البحث البيولوجى..................................1001

الباب السابع: الفنون والثقافات

الموسيقى الشاملة...1015
فن السينما...1023
فن العمارة ما بين الصورة والاستخدام.......................................1045
ماذا نبقى من الفردوس؟..1063
هل من الممكن أن نحب أحد الأنواع الأدبية؟.................................1081

السلوك الجمالى بوصفه واقعة أنثروبولوجية..1095
فن القليل..1109
الحكمة أم الفلسفة؟..1115
ما الأسلوب...1133
الارتباط...1147
المؤلفون...1171

المقدمة

ترجمة: د. شهيرة بدوى
مراجعة: د. سلوى لطفى

يتناول هذا الجزء الأخير من جامعة كل المعارف موضوع الثقافة.

ليست الثقافة بمعناها العام أو معناها المجرد ولكن الثقافة الراهنة بظروفها المعاصرة طبقًا لتوجيهات حاولنا جاهدين الاهتداء بها لتصوير مسيرة الأنشطة الإنسانية برمتها، وذلك على طول عام ألفين بأكمله. وتستند خطة البحث المتبعة فى جوهرها على هذا الجهد المزدوج الذى يتناول الحوادث الجارية والنظرة المستقبلية معًا.

سياق الثقافة

فى البداية قمنا بمسح شامل للظروف السياسية ومسح جزئى للجوانب الثقافية لهذا العالم الذى يتسم بالشمولية، ثم لأوروبا وذلك من أجل أن يكون لدينا الخلفية التى تستند عليها الأفكار والملاحظات التى نسوقها فى هذا المقال.

وعلى الرغم من أن الأمر يتعلق فقط باتفاقيات حولية (مدتها سنة ميلادية) إلا أن عام ألفين يشكل فترة انتقالية تختم القرن العشرين والألفية الثانية. وتأتى نهاية هذا القرن والألفية فى وسط عالم يتسم بالشمولية والتعددية ويتسم أيضًا بتطورات تاريخية رئيسية مثل: تفكك العالم الاشتراكى الشيوعى الغربى، النمو الإمبريالى للقوة الأمريكية، التوازن الهش والمتردد للصين التى تتأرجح بين الاشتراكية والانفتاح على الرأسمالية، وربما على أشكال من الديمقراطية، علاوة على تعاظم القوة الهندية وتمزق العالم الإسلامى بين السلفية والأصولية والحداثة.

وفى الوقت نفسه لا يمكننا أن نغفل المشاكل المنغصة مثل مشاكل الإبادة الجماعية والفاشية أو الاستعمار، كما لو كانت تنتمى إلى ماض انتهى. هناك ظواهر أو اتجاهات صارخة بدأت تظهر حديثًا وبدأت تستقر تدريجيًا وتفرض نفسها على الضمائر مثل الاهتمامات بالبيئة وسياساتها، تنمية العمل البشرى، الصعود القوى للمنظمات غير الحكومية التى بدأت تشكل قوى دولية مهمة لها دور رئيسى، إقامة محاكم جنائية دولية وعولمة العدل.

وفى أوروبا منذ ما يقرب من خمسين عامًا تنامى المشروع الأوروبى ليصل الآن إلى حد فاصل يفرض مشاكل رئيسية حول تحول أو بقاء الدول الأمم التى كانت تكوّن أوروبا المنقسمة والممزقة خلال القرن التاسع عشر حتى الجزء الأكبر من القرن العشرين.

وبدا لى أنه من الضرورى أن آخذ فى الاعتبار كافة هذه النقاط، وفى الوقت نفسه تفادى - بقدر المستطاع - النهج الذى يرتبط ارتباطًا وثيقًا بوجهات النظر الفرنسية التى غدت من الآن فصاعدًا شديدة المحلية حتى لو حاولنا تغيير محور الرؤية. وفى الواقع فيما يختص بكافة هذه المسائل التى تتعلق بالثقافة والحضارة والسياسة يجب علينا توخى الحذر حتى لا ننظر إلى الأمور من منظور ضيق حتى ولو سلمنا بأن الرؤية أيًا كانت تنطلق من منظور معين بما فى ذلك الرؤية العالمية الخاصة بصفوة عالمية تتمتع بمنظور يعبر عن كوزموبوليتيتها ذات الصبغة العالمية.

بالطبع فإن هذا المسح الشامل الذى قمنا به ليس كاملاً وأنا أول من يعى ذلك إذ كان من الواجب إيلاء اهتمام أكبر للشرق الأقصى (كوريا، اليابان وجنوب شرق آسيا) نظرًا لثقله الديموجرافى والتكنولوجى وعلى الأخص فى ظل سياق مشاكل الدفاع والتحالفات فى المنطقة. وللأسف الشديد أهملت تمامًا أمريكا اللاتينية وقد يعود ذلك إلى نفس الهدوء السياسى النسبى الذى يسود المنطقة والذى عندما غاب عنها فى الماضى جعل منها مركز اهتمام وموضع رؤى وإسقاطات خيالية. وفيما

يتعلق بمنطقة جنوب الباسيفيك فهى أيضًا لم تتم الإشارة إليها على الرغم من أهميتها المنتظرة فى المستقبل القريب، أما أفريقيا فلم تلق اهتمامًا كافيًا.

وقد يكون من شأن اعترافى وحتى وعيى بهذا النقص سبب فى تشجيع القارئ على أن يقوم هو نفسه بتوسيع آفاق هذا البحث الذى لم نتمكن للأسف الشديد أن نتجاوز فيه طولاً محددًا من أجل الحفاظ – على الأقل – على تجانس وتوازن المشروع الممتد لعام كامل.

وفيما يتعلق بالسياق الأوروبى فهناك تساؤلان رئيسيان يظهران بوضوح وهما يتعلقان من جهة بالمشاكل التى يفرضها البناء القانونى والمؤسسى لأوروبا فى فترة انتقالية حيث لم يعد من الممكن الاكتفاء بأوروبا اقتصادية وجمركية، ومن جهة أخرى كان علينا مراعاة إيقاع انفتاحها ومدى اتساعه على الدول التى تقف حاليًا على أعتاب الاتحاد الأوروبى مثل دول أوروبا الوسطى ودول الاتحاد السوفيتى السابق وتركيا ودول حوض البحر المتوسط.

الثقافة والصناعة ووسائل الإعلام

وبعد أن انتهينا من وضع الخطوط العريضة لهذا السياق العالمى يمكننا الآن تصور كنه الثقافة.

وقد قمت باختيار موضوع الثقافة بمعناها العام من أجل أن تدرج فى هذا النهج المتبع كافة النظم أو مجمل القيم والرموز التى تقوم بدور الوسيط فى التفاعلات الاجتماعية. يوجد دائمًا بين أجسادنا والعالم المادى وبين المحفزات الخارجية وقدراتنا الذهنية على معالجتها وبين المؤثرات الخاصة وأساليبنا فى تحويلها إلى انفعالات ومشاعر، وسطاء لنقل الثقافة سواء كانت تقاليد ثقافية "دراسات إنسانية وأساطير، آداب، تصورات دينية، أشكال فنية، نظم عقائدية، أنماط ترفيهية، قيم أخلاقية، أشكال التصميم المختلفة. فنحن نصل إلى عالمنا هذا

كقردة عرايا ولكن لا نقابل أبدًا عالمًا عاريًا أو كما يقول بيتر سلوتر ديك: الإنسان هو نتاج حضانات أو دوائر خاصة مغلقة بعضها تقنى بحت (تقنية الأساليب الصلبة) وأخرى ثقافية (تقنية الأساليب اللينة).

وبالطبع لم يكن من الممكن خلال سلسلة من المحاضرات وقتها محدود على الرغم من طولها تناول كل شيء. هنا أيضًا سوف نجد بالطبع ثغرات وقعت إلى حد ما بإرادتنا ونكشف انحيازات ترجع إلى اختيارات اضطررنا إليها فى النهاية وأود أن أقف هنا عند هذه الثغرات وهذه الاختيارات.

فيما يتعلق بالاختيارات فقد أمليت علينا لأننا أخذنا فى الاعتبار من جهة المشاكل التى تفرض نفسها بصورة ملحة فى الوقت الحالى ومن جهة أخرى الانفتاح المتوازن والضرورى لمؤسسة مثل جامعة كل المعارف، ومن هنا كان علينا تفادى تسليط الأضواء الساطعة، الخادعة فى الغالب، على أحداث الساعة قصيرة الأجل وكان علينا أيضًا تفادى الاحتياط فى الاختيارات تحسبًا لعدم صدمة الآخرين. وفى ظروف كهذه يكون من الصعب أن نفلت من القيود المزدوجة المتكررة (مبدأ "القيد المزدوج" الشهير).

من ناحية التساؤلات الراهنة فبعضها كان مسلم به لا يقبل النقاش. ولكن كان من الضرورى تفسير معنى الأهمية الحالية للعلوم الإنسانية والثقافية العليا فى عالم أصبح كتلة واحدة يفقد ذاكرته بمرور الوقت ولكنه متعدد بسبب انفتاحه على الحضارات الأخرى وبسبب الممارسات الاستهلاكية فى داخله لكافة الطبقات الاجتماعية بما فى ذلك من تم حتى الآن مصادرة حقهم فى الكلام أو من اكتفوا بممارسة الفنون المعروفة بالشعبية لأنفسهم فقط. لنفس الأسباب كان من الضرورى مواجهة الآثار التى تقع على الثقافة بسبب عمليات النزوح والهجرة والحركة المتزايدة للإنسان سواء كان سائحًا أو مهاجرًا أو عاملاً مستقلاً "أخذ من الترحال نمطًا لحياته" (جيمس كليفورد) وكان علينا أيضًا أن نتساءل عن الإنتاج الصناعى للسلع الثقافية (إيزنبرج نقلاً عن أدورنو) سواء كان ذلك بالنسبة للسينما، الموسيقى،

النشر، الموضة أو المتاحف. وكان علينا التطرق إلى الإباحية والإثارة الجنسية للمكانة التى احتلتها سواء كان فى الإنتاج الثقافى أو فى ذهن كل شخص وفى تصويره للفرد بواسطة الوسائل العامة للإعلام بموافقة السواد الأعظم منا نحن المستهلكين.

وكان علينا أيضًا أن نطرح التساؤلات حول المعتقدات، ومنها المعتقدات الدينية والعلاقة بينها وبين المعتقدات السياسية وخيبة الأمل تجاه هذه المعتقدات، ولكن وفى الوقت نفسه كان هناك فى بعض الأحيان موضوع عودة الدين ولكن فى صور جديدة. واتضح لنا خلال كافة مراحل هذا البحث، دون أن يشكل ذلك مفاجأة كبيرة، الثقل الهائل للوسائل العامة للإعلام وكذلك ثقل تصنيع أساليب الإنتاج والنشر. فقد تم تصنيع وتسويق الثقافة بكل ما يترتب على ذلك من آثار على الثقافة العليا وعلى الثقافة السفلى على حد سواء بحيث إن الخليط أصبح معقدًا مبهمًا لذلك لم أر ضرورة بأى حال للمزايدة على هذه المسألة بتناول مرة أخرى تأثير التكنولوجيات الجديدة، والإرسال الرقمى والإنترنت معتبرًا أن الكتابات التى تمت حول هذه الموضوعات فى الماضى (ارجع إلى الجزء الخامس "ما التكنولوجيا") قد تناولت بالفعل وبإسهاب هذه المواضيع بكافة جوانبها. ولكن قد يكمن خطر مواجهة كافة هذه التغيرات وقلب الأولويات فى استسلام من يشاهدون عن بعد فى مزيج من الانفصال والعجز ما يجرى فى العالم برؤية تشاؤمية أو حنينية للماضي. لذلك فضلت أن أعطى الكلمة فى أكثر الأحيان إلى رجال الفن، إلى الممثلين، إلى الذين انخرطوا فى الأنشطة بدلاً من هؤلاء الذين يتأملونها ويفكرون فيها: أى إلى الشعراء بدلاً من المتخصصين فى الشعر، إلى منتجى الأفلام السينمائية بدلاً من النقاد، وإلى المحامين بدلاً من أصحاب النظريات القانونية، وإلى مصممى الأزياء بدلاً من مؤرخى الموضة.. إلخ، على أية حال كانت هذه نيتى حتى إذا لم يتسنى لها أن تتحقق دائمًا لأسباب شديدة الاختلاف بعضها يعود ببساطة إلى عدم توافق وقت الجميع مع مواعيد البرنامج الذى أعددناه.

ونتج عن مثل هذه الاختيارات أننا اضطررنا فى أغلب الأحيان إلى اللجوء إلى متخصصين ملتزمين، مما مكنا فى الوقت نفسه من تفادى ضعف الحماس الذى قد يسببه شدة الاحتياط فى التعبير. وعندما تطرقنا إلى موضوع السجون والعقوبة تكشف لنا أن السجن لم يعد نمط العقوبة الأساسى فى مجتمعنا، وعندما جاء دور المخدرات انصب التفكير بداية حول اللذة التى تصاحب المخدرات بدلاً من العلاج أو العقاب، وعندما تطرقنا إلى الموسيقى أعطينا الكلمة لموسيقى متخصص فى البيئة والمحيط السمعى فتحدث عن الأصوات فى الحياة العصرية والحيز الذى تبقى للموسيقى فيها.

وعلينا أن نعترف أن هذا الاختيار الملتزم لم يكن دائمًا من السهل التمسك به، فبالنسبة لعدد من الموضوعات المتنازع حولها والمثيرة لكثير من الجدل وأغلب الأحيان تلك الموضوعات المبهمة والمشوشة، كان من غير الممكن تقديم وجهات نظر شديدة الانحياز فى التزامها أو فى فحواها وهكذا ظلت بعض التيمات خارج نطاق البحث. واسمحوا لى أن أعطى مثلاً محددًا فى هذا الشأن ألا وهو الخاص بالفنون المرئية المعاصرة والتى أسفنا على أنها لم يخصص لها مساحة أكبر فى محاضرات جامعة كل المعارف.

قد أكون أنا الوحيد الذى يشعر برداءة الضعف النسبى للإبداع التشكيلى أو الحالى، وقد لا يكفى هذا الشعور كسبب لتفسير احتلال الفنون التشكيلية أو المرئية (والتى نطلق عليها بشكل عام الفنون دون إضافات) الحيز المناسب لها تمامًا. إلا أننا إذا نحينا جانبًا هذا الشعور الشخصى جدًا نجد أنه كان علينا أن نعرف من أى جانب يمكننا تناول هذه الموضوعات. هل لنا أن نتبع وجهة النظر الوحيدة السائدة (على الصعيد الاقتصادى على وجه الخصوص) التى يدين بها السوق الأمريكى علمًا بأن تنمية فن يتسم بالعالمية والمحلية فى آن واحد يعتبر أمرًا بديهيا فى كل مكان؟ هل نؤسس الخيال من وجهة نظر أوروبية لا وجود فعلى له أو نؤسسه طبقًا لمحاولات النزعات القومية التى تريد السيطرة على الفن بالانقضاض عليه دوريًا

تمامًا مثلما يحدث فى حالات العروض العامة للشراء عندما تنقض الشركات الكبرى على الشركات الصغرى (الفن الإنجليزى الجديد فى التسعينيات الذى تلا الفن التعبيرى الجديد فى ألمانيا أو الفن الطليعى الإيطالى فى الثمانينيات)؟ وهل لنا أن نستسلم لفن هابط فرنسى دون المستوى استمر فقط بفضل مساندة الحكومة له؟ هذه التساؤلات هى السبب الذى دعانى إلى اختيار فنان وهو دانييل بوران لأوكل له مهمة الحديث عن معنى الفن، وهو فنان أظهر طوال حياته العملية اهتمامًا لتأمل الظروف المحيطة بالأعمال الفنية اليوم وحاول جاهدًا تفسير هذه التأملات من خلال نصوص وتعقيبات نقدية.

وأعترف هنا بأنه كان من الممكن أن نكون أكثر موضوعية ونلجأ إلى مؤرخ للفترة الراهنة ليقدم لنا مسحًا شاملاً، ولكن هنا يثار نفس السؤال من أى منظور كان له أن يقوم بهذه المهمة وباسم أى ادعاءات سيادية؟

وتكرر نفس الشىء بالنسبة للأديان الكبرى أو.. بالنسبة للتحليل النفسى، وأرجو أن لا يسبب هذا التقريب أى نوع من السخرية.

وفى الإطار الذى كنا نعمل فيه (٣٦٦ محاضرة وهو عدد كبير ولكنه فى نفس الوقت غير كاف..) لم يكن من الأمانة تناول بعض هذه الأديان فقط ("الأديان الكبرى"؟) دون أن نحترم تنوع التيارات والموحيات والعبادات والذى يتصف بها كل دين على حدة. والشىء ذاته بالنسبة للخلاف أو الشقاق وهو أقل ما يمكن أن توصف به مدارس علم النفس التحليلى، لذلك كان مرفوض تمامًا إعلاء كلمة تيار على حساب الآخر أو حتى إعطاء الكلمة لكافة التيارات.

إن هذه العوامل كافة تفسر أساسًا ما يمكن أن يطلق عليه وفقًا للحالات ولدرجة تسامحنا إما سهوًا أو إغفالاً أو نقصًا أو ظلمًا أو مواربة، وإجابتى على ذلك هى أن كل اختيار هو نتيجة لحلول وسط توصلنا إليها بعد وزن القيود التى ذكرتها فيما سبق.

أصوات فى مواجهة الأنماط المقلوبة:

ومن خلال هذه المحاضرات الأخيرة كنت إذن أريد التعبير بإنصاف عن محاسن ومساوئ الثقافة ووددت تصوير — بكل ما يتضمنه التصوير من انقطاع فى النبرة ونشاز فى الصوت — تنوع روح عصر تحكمه المصالح الأنانية التى يتخللها مع ذلك النزعات الإنسانية ويتصف بكونه تعسفى ومرن فى آن واحد، يتناول الثقافة كسلعة ولكن يراوده الحب، سياسى ولا سياسى، شديد الحساسية ولكن يقتل الحيوان لأغراض صناعية. وبالاختصار كان يجب التعبير عن المتناقضات التى تتزاحم داخل مجتمعاتنا حتى لو أدى ذلك إلى إظهار تباينًا ما.

وبالنسبة لهذه المحاولة الأخيرة للتصوير شعرت براحة كبيرة عند منحى فى النهاية بعض الشخصيات مطلق الحرية لأننى أعتبرها أصوات تمثل الثقافة خير تمثيل فهى تعبر عن أثمن ما فيها وأكثر جوانبها تحررًا: الشعر، حب اللغة والأسلوب، القدرة على انتزاعنا من عاداتنا الفكرية ومن رؤيتنا المعتادة للأمور ومن تقوية روابطنا الإنسانية.

بالطبع هذه الاختيارات يتخللها حتمًا شىء من العشوائية، وأنا أتحمل وزرها هذه المرة لأنها تشكل الوجه الآخر لمجهود متواصل طوال ما تبقى من محاضرات من أجل الحفاظ على التوازن المطلوب ومن أجل التعبير عن رؤى متوازنة متفادين العشوائية على وجه التحديد. وعلاوة على أننى أتحمل أيضًا مسئولية هذا الجزء الأخير من العشوائية الذى كان بمثابة الثمن الذى تكبدناه للاستمرار فى تفادى الاختيارات السهلة التى تمت وفقًا لمقياس الشهرة، فإن السلطة التى تملكها الوسائل العامة للإعلام متحدة مع المركزية الباريسية أدت إلى أنه فى المجال الثقافى والفكرى تمامًا مثلما يحدث فى المجالات الأخرى، توجد قائمة نمطية للمفكرين، رجال الثقافة والمعرفة المثقفين والرموز على مختلف تنوعهم، فمن ناحية نجد أنه ليس من المدهش أو حتى من المخزى أن تسير الأمور على هذا المنوال، فإن وسائل الإعلام تمامًا مثل غيلان الأساطير التى تستهلك بنهم القرابين

التى تقدم إليها، هى أيضًا فى حاجة ملحة ومستمرة لمنتجات ثقافية وفكرية لا نهاية لها وأنه من الأسهل فى الوقت نفسه وأكثر اطمئنانًا للمسئولين عن الإعلام الاستعانة بالشخصيات التى أثبتت من قبل أنها تعرف كيف تعبر عن نفسها والتى تتمتع بشهرة معينة طبقًا لمبدأ يطلق عليه مبدأ Zinoviev والذى مفاده أن المرء يستحق الشهرة لأنه مشهور بالفعل تمامًا مثل الذى يستحق التكريم لأنه تم تكريمه من قبل. ومن أهم الصعاب التى واجهت تعريف وتحديد برامج جامعة كل المعارف، سواء كانت صعوبات تقنية يجب تخطيها أو كانت مواجهة تحدى توصيل المعلومة الواجب أخذها فى الاعتبار، كانت كيفية إعداد برنامج يحتوى على هذا العدد الهائل من المحاضرات مع مراعاة فى الوقت نفسه تفادى الوقوع فى فخ الشهرة الذى تحدثنا عنه، وموقفنا هذا من الشهرة ليس انطلاقًا من مبدأ «خالف تعرف» أو من أجل قناعة ساذجة مفادها أن الشهرة لا تعنى شيئًا ولكن لأننا لا يمكننا إعداد برنامج بهذا الثراء والاتساع مستندين فقط على الأسماء اللامعة للشخصيات المرموقة المسجلة فى الموسوعات العالمية. كان علينا أن نحدد خطة ثم نعين الخطوط العريضة الموصلة لها. وكان يجب إعطاء الأهمية للمضمون ثم بعد ذلك فقط نبحث عمن يجب أن يخدم هذا الهدف ويحققه.

فى نهاية المغامرة وفى الوقت الذى كنت فيه أتمنى إدخال جرعة من الاختيار العشوائى، تمسكت برفضى لمقياس الشهرة البحتة وقمت باختيار متحدثين بدوا لى أنهم سيضيفون روحًا جديدة أو حديثًا مختلفًا على المحاضرات. وعلى الجمهور أن يصدر حكمه ويقيم هذه الاختيارات التى أتحمل مسئوليتها كاملة.

وقبل أن أصل إلى الخاتمة أود أن أفسر شيئًا غريبًا أخيرًا، ففى الواقع سوف نجد داخل هذه المجموعة سلسلة من سبع محاضرات عن العلوم وقد تبدو هذه المحاضرات فى غير مكانها، إذ كنا نتكلم عن زيتجست وفكر العصر السائد وفجأة ننتقل لعلم السمعيات أو للرياضيات المالية، أو الكيمياء والفن أو الفوضى فى النظام الشمسى أو التقنيات التكنولوجية العضوية أو السيمترية، وتفسيرى هو أن ذلك لا

يتعدى كونه أثرًا من آثار إعداد البرنامج، إذ كنت أود أن أضيف فى النهاية عددًا محدودًا من المحاضرات العلمية لم يكن لها مكانًا مخصصًا بين التيمات التى تم تناولها فى الصيف والتى نشرت بعد ذلك فى الجزء الرابع تحت عنوان "ما العالم؟" إنها موضوعات تناولها محاضرون كنا نتمنى إشراكهم معنا فى هذه المسيرة بأى شكل من الأشكال وهكذا خصصنا لها مكانًا فى نهاية الكتاب.

هذه الأجزاء التى صدرت عن جامعة كل المعارف تتبع دون أى تعديل من جانبنا نظام سلسلة من المحاضرات الحية خضعت بالضرورة لقيود عدة (ومنها صعوبات غير هينة واجهناها عند محاولة التوفيق بين وقت السادة المحاضرين ووقت البرنامج) مما يفسر الاستمرارية التى حققناها والتى تشكل حلاً مفاجئًا كنت أخشى منذ البداية ألا يتحقق وأوشكت أن أخفق فى تحقيقه أكثر من مرة، ولكن فى النهاية نجحنا فى تفادى هذا الإخفاق إلا فيما يخص هذا الاستثناء الوحيد الذى أشرت إليه.

الخاتمة

ما الخلاصة إذن ؟ ليس هناك نتيجة حاسمة أو نهائية، فكما قلت من قبل فى مقدمة الجزء الأول، فإن مسيرتنا كانت منذ البداية تهدف إلى تحقيق التجانس والانفتاح فى آن واحد. ونحن نعتقد أنها مسيرة يمكن بالطبع إثراؤها أو تكملتها (ومن المستحسن أن يتم ذلك على وجه السرعة) ... ولكن بشرط أن تكون هذه الإضافات متناغمة مع ما قيل فيها من قبل بحيث لا تجعله يبدو غير ذى مغزى. حتى أن الصفة التعاقبية التى فرضتها ظروف النشر على المحاضرات فى صورة كتاب تعد نسبية للغاية: فالعلاقة بين التيمات والمساهمات لها طبيعة فى الواقع تتعدى النص ونحن نعى تمامًا صعوبة التعامل مع هذا النوع المهم من المؤلفات إلا أنه من الضرورى أن يتمكن القارئ من الاطلاع عليها جميعًا والتنقل من جزء إلى آخر باستمرار. ونتمنى أن يكون هناك موقع على الإنترنت يبرز يومًا من الأيام

هذه المرجعية التى تشكلها المحاضرات العديدة الملتقية فيما بينها بصرف النظر عن اختلاف عناوين الأجزاء التى تضم هذه المحاضرات.

وإذا تركنا جانبًا هذا الطابع المنفتح للموسوعة التى حاولنا عند إعدادها أن نبتعد بشدة عن شكل الدائرة، يتبقى سؤال رئيسى ومهم حول هدف هذا المشروع وأثره.

إن جامعة كل المعارف هى فى الواقع محاولة جريئة ويمكن أن نقول عنها أيضًا أنها غير واقعية لأننا أردنا أن نطوف خلال عام واحد ومن خلال ٣٦٦ محاضرة بمجمل المعارف محاولين إيجاد الإجابة على كافة التساؤلات التى تدور حولها، وذلك بواسطة إعطاء متخصصين من الدرجة الأولى مهمة صعبة (والتى تبدو يائسة للوهلة الأولى) ألا وهى توضيح بجلاء محور نشاطهم وعلمهم ــ كل فى مجاله ــ لجمهور غير متخصص ولكنه جمهور يقظ ومهتم بالمعرفة. وكما تعلمون نجحت التجربة سواء كان ذلك من جهة الجمهور (لأنه كان كثير العدد ومتنوع) أو من جهة المحاضرين (لأنهم قاموا بمهمتهم على خير وجه على الرغم من صعوبتها) إلا أن كل ذلك لا يوفر الإجابة على السؤال الأساسى. فهذا المشروع مثله كمثل كافة المشاريع ذات الطبيعة الموسوعية أو التعميمية مخيب للآمال على الرغم منا. كما أن اكتساب المعرفة يتطلب دائمًا جهدًا شاقًا ولا ندرى ما المعجزة التى تمكننا فى مدة عشر دقائق وفى حيز عشرة صفحات، من نقل ما تم إنجازه فى عدة سنوات من بحث وإعداد.

ومن هنا يتضح لنا كيف تحترم هذه الحجة الجادة جدية المعرفة، ولكننا أيضًا نرى كيف تؤدى هذه الحجة نفسها إلى الكسل والاستهانة، فهناك من يتساءل إذا كانت المعرفة ليست فى متناول إلا من هو جدير بها أو من يملكها فعلاً فماذا يجدى الخروج من دائرة العلماء. وبما أن دائرة العلماء هذه ليست دائرة واحدة ولكنها مجموعة متنوعة من الدوائر فكل عضو فيها يمكنه إذن أن يظل داخل دائرة اختصاصه، وهنا لنا أن نطرح السؤال التالى: كيف يمكن أن تولد المواهب وما كيفية إعدادها؟

ومن ناحية أخرى يبدو أن مثل هذا المجهود الذى يبذل من أجل أن تخرج المعرفة من دائرة خبرائها مجهود ضرورى لا غنى عنه إذا ما أردنا (...) أن تستمر المعرفة فى الحياة مجتذبة إليها باحثين جدد، هذا ضرورى إذا أردنا إتاحة الفرصة أمام الإنسان (الإنسان العادى) لكى يفهم ما يدور حول المعرفة من مناقشات وما تراهن عليه. حتى ولو كانت فرصة الفهم هذه غير جيدة أو غير كاملة وسواء لم يفهم كل شىء أو فهم القليل، مما يفسر لنا فضل عدم الإتقان، والكسل الذى يستخف بالإتقان. إذ نحن نعيش فى مجتمعات تعمل بواسطة "المعرفة" وبأى شكل علينا أن نعى أنه ليس من الممكن أو المعقول قطع هذه المعرفة عن المجتمع إلى غير رجعة إلا إذا قبلنا بمجتمع لن يتمتع فيه الحكام والمحكومين بنفس الحقوق نظرًا لأن علاقتهم سواء بالسلطة أو المعرفة غير متساوية نهائيًّا. يمكننا تخيل وضع كهذا كما كان الحال فى الماضى ولكن الغريب هنا أن يستمر الوضع على هذا المنوال بينما تظل قيم العقلانية الإدراكية تفسر تفسيرًا يدعو إلى التحرر وأن قيَم الديمقراطية المقبولة حتى بشكل فطرى أو ببساطة لا يمكن فصلها عن تلك القيم الإدراكية ولا عن الأهداف التحررية، وتقوم جامعة كل المعارف على رهان مفاده الأهمية التحررية للمعرفة وقيمتها الديمقراطية.

يمكننا بالطبع أن نتصور أن مثل هذه القيم قد تختفى فى يوم من الأيام، ولكن سيكون ذلك فى حياة أخرى تخص إنسان آخر وعندئذ فى أغلب الظن لن يكون لمثل هذه الكلمات نفس المعنى أو قد لا يكون لها معنى أصلاً.

إيف ميشو

فى ٣ فبراير ٢٠٠١

الباب الأول

وجهات نظر حول عالم شامل ومتشظٍ

التاريخ منذ ١٩٤٥(١)

بقلم: إيريك ج. هوبسبوم

Eric J.HOBSBAWM

ترجمة: د. سهير حافظ

مراجعة: قسم الترجمة بالمركز الفرنسى للثقافة والتعاون

من المسلم به أن عام ١٩٤٥ يعتبر منعطفًا فى تاريخ أوروبا السياسى وبالتالى فى البنية السياسية العالمية. وما يمكن أن نطلق عليه حرب الثلاثين عامًا العالمية فى القرن العشرين انتهت بانتحار هتلر وقنابل هيروشيما ونجازاكى. إن الأمر لا يعنى فقط هزيمة ألمانيا واليابان ولكن أيضا نهاية بريطانيا العظمى وفرنسا كقوى دولية. إذن فإن عام ١٩٤٥ يدل على نهاية قرنين من التاريخ السياسى العالمى سيطرت عليهما مطامع ومنافسات حفنة من "القوى العظمى" تقع معظمها فى أوروبا. فمنذ القرن السادس عشر، قام البحارة وجنود الدول الأوروبية يتبعهم المستوطنين، بغزو وحكم مساحات شاسعة من العالم. فى أواخر القرن التاسع عشر، لم تعد الأراضى الواقعة فيما وراء البحار والتى كانت تخضع للحكم المباشر لعواصم البلاد المستعمرة، حكرًا على الأوروبيين، ورغم ذلك فإن الأعلام الأوروبية قبل الحرب العالمية الثانية كانت ما تزال ترفرف على الأغلبية الساحقة من الأراضى المستعمرة وعلى الشعوب التى كانت تقطنها، أى تقريبًا على مجمل قارتى أفريقيا وأستراليا، وعلى مئات الملايين من سكان جنوب آسيا وجنوب شرق آسيا وعلى أجزاء من الشرق الأوسط وعلى هوامش الأمريكتين اللتين كانتا قد تخلصتا من الاستعمار منذ زمن بعيد. إن نهاية السيطرة الأوروبية تتضمن أيضا نهاية الإمبراطوريات الاستعمارية، باختصار فإن ١٩٤٥ يعتبر نهاية التاريخ التقليدى المتمركز فى أوروبا وهو ما كانت تسطره الكتب المدرسية قبل الحرب.

---

(١) نص المحاضرة رقم ٢٩٨ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٤ أكتوبر ٢٠٠٠.

غير أن هذا لا يعنى نهاية العادة القديمة التى تقضى بتحليل التاريخ العالمى انطلاقًا من طموح وتنافس القوى، من تحالفها والقطيعة بينها وصراعها. على العكس من ذلك إذا سألت أحدًا عن موضوع التاريخ الرئيسى منذ ١٩٤٥، بالقطع سيرد قائلا: حتى سقوط حائط برلين كانت الحرب باردة، غير أن الحرب الباردة تتطابق مع اللعبة القديمة للسياسة العالمية للدول القومية محصورة فى لاعبين "القوتين العظمتين".. الأولى الإتحاد السوفيتى وهو أوروبى آسيوى والأخرى الولايات المتحدة التى تقع خارج العالم القديم تمامًا. وبالفعل فإن التاريخ القديم للنظام الدولى لم ينته إلا بموت الاتحاد السوفيتى وبالتالى مع ضياع الاستقرار لعالم تبعثر والذى ابتعد فى خلال التسعينيات عن قوات القوة العظمى الوحيدة التى ما زالت موجودة حاليًا، أى الولايات المتحدة.

وبالتأكيد كانت لكل قوة عظمى، فى زمن الحرب الباردة صبغة فكرية. وكانت كل من القوتين تمثل نموذجًا للعالم، نظام ذو طموحات شاملة لا يمكن له نظريا التعايش مع النظام الآخر. كل منهما يعتبر نفسه الخير فى صراع مع الشر. وبالتالى فإن الحرب الباردة تشبه الحروب الدينية. هذه الحرب لا تكتفى بتجنيد الدبلوماسيين والمحاربين وما أطلق عليه رئيس أمريكى "المجمع العسكرى الصناعى" فقط ولكن أيضا، بطريقة جماعية المتعصبين، أصحاب الأفكار والدعائيين الذين جعلوا الإبقاء على السلام أكثر صعوبة خلال عقود الحرب الباردة وهم مستمرون فى تعتيم مجالات التاريخ المعاصر. ولكن لا يجب أن ننسى أن جورج كينان George Kennan وهو دبلوماسى أمريكى، لا يتمتع بأى أهواء أيديولوجية، هو الذى أرسى فى عام ١٩٤٦ قواعد إستراتيجية الحرب الباردة بل إن هنرى كيسنجر Henry Kissinger، وهو أبرع من خدم واشنطن، توصل، فى بداية السبعينيات وفى وقت ما كانت حرب فيتنام فى ذروتها، أن يعقد تفاهمًا موجهًا ضد السوفيت، بين الصين الشيوعية الماوية والولايات المتحدة تحت رئاسة نيكسون Nixon، ذلك لأنه لم يكن فى يوم من الأيام عبدًا للأفكار الأيديولوجية المسبقة. لا يجب علينا أن نسيئ تقدير دور الدبلوماسية على الطريقة التقليدية إبان الحرب

الباردة إذ أننا نستطيع أن نقول إنه بفضل هذه الدبلوماسية ولو جزئيا وعندما كانت القوتين العظمتين مدججتين بالسلاح وعلى استعداد لشن عمليات عسكرية بين لحظة وأخرى طوال نصف قرن تقريبا، أنهما لم تقذفا بنا إلى حرب عالمية ثالثة.

وتبعًا للأسئلة التى يطرحها المؤرخ على نفسه، فإن تاريخ ١٩٤٥ يمكن أن يحدد نهاية أو بداية عصر تاريخى، أو أن يقع هذا التاريخ فى مكان ما فى وسط فترة زمنية لعملية تاريخية أكثر اتساعًا. باختصار، فإنها تعسفية ككل محاولات تحديد الحقب التاريخية فى فترات لها خواصها المميزة. وأنا، بصفتى دارس للتاريخ، على استعداد للدفاع عن الفكرة التى تقول إن منتصف القرن العشرين يدل على منعطف ذى دلالة وإنه بمثابة الفاصل ربما الأكثر أهمية فى تاريخ البشرية منذ ١٠٠٠٠ سنة. ولكنى أدافع عن هذه الفكرة لأسباب بعيدة عن التاريخ التقليدى. وإذا كان القرن العشرين قد شاهد مذابح بشرية بحجم لا يمكن تخيله، فإن الزيادة السكانية خلال هذا القرن ليس لها مثيل من قبل، خاصة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. فإن عدد السكان الذى كان فى عام ١٩٥٠ ٢,٥ مليار نسمة قد ارتفع فى عام ٢٠٠٠ إلى ٦ مليار نسمة، ليس هذا فحسب بل إنه خلال القرن العشرين نما الإنتاج المادى للعالم، أى ثرواته، بصورة لم تحدث من قبل: وهذا ما يفسر أن كوكب سنة ٢٠٠٠ قادر على تغذية ٦ مليارات من البشر الذين هم فى مجملهم يتفوقون فى القامة والوزن وطول العمر عن الأجيال التى سبقتهم. وبالأخص فى خلال الثلاثين عامًا التى تلت الحرب العالمية الثانية تعاظمت هذه الثروة بإيقاع مذهل، إيقاع يبلغ ضعف إيقاع الفترات الأكثر ازدهارًا فى الماضى. وجاءت النتائج الاجتماعية والثقافية لهذا الانقلاب الاقتصادى الديموجرافى مدهشة. إن نهاية نصف القرن الماضى افتتحت التحولات الأكثر سرعة والأكثر ثورة فى تاريخ كوكبنا. فكان هذا هو الوقت الذى استقر فيه الإيقاع اللاهث للتغيير الذى يعيش فيه عالمنا. ومن هذا المنظور فإن محاولة تحديد الفترات التاريخية التى تفضل ١٩٤٥ (أو أى تاريخ يرمز لمنتصف القرن العشرين) تبدو شرعية دون أن تستبعد أى تحديد آخر.

هل هناك روابط بين هذه السرعة المفاجئة، الاستعراضية التى بالقطع ليس لها سابقة فى تاريخ الجنس البشرى والأحداث السياسية فى القرن العشرين التى تقع فى قلب التاريخ التقليدى: فترة الحرب العالمية التى انتهت عام ١٩٤٥، الحرب الباردة؟ هذه مسألة تاريخية لم تحل بعد. وعلى كل فإنه يجب وضع هذه اللحظة على الطريق من الماضى إلى الحاضر فى إطار تاريخى أكثر اتساعًا.

كيف يمكن فهم ما حدث فى العالم بعد ١٩٤٥ دون الالتفات إلى أن الحرب العالمية الثانية لم تكن إلا عنصرًا أخيرًا فى زمن الكوارث الذى بدأ فى سراييفو عام ١٩١٤؟ إن الذى حدث إذن حينذاك هو انهيار حقيقى لمجتمع ولحضارة الرأسمالية البورجوازية الليبرالية الغربية خاصة فى أوروبا. حربان عالميتان فاقت فى بربريتهما كل كوابيس القرن التاسع عشر أعقبتهما موجتان من التمرد والثورة على مستوى العالم. فى منتصف القرن كان ثلث سكان العالم يعيشون تحت سيطرة نظام شيوعى. كما أن الأزمة الاقتصادية العاتية أذلت الاقتصاد الرأسمالى الأكثر قوة بما فى ذلك الولايات المتحدة بالرغم من بعدها عن الحروب والثورات. وبين عام ١٩١٧ و١٩٤٢ اختفت مؤسسات الديمقراطية الليبرالية ما عدا فى أمريكا الشمالية وحول أوروبا وإستراليا. ونمت حركات من البربرية الحديثة عبثت بقيم التنوير. وتحت رعاية ألمانيا الهتلرية التى وضعت الحرب هدفًا لها، تكونت جبهة ضخمة مشتركة من الفاشيين وحلفائهم كانت على وشك أن تسيطر تمامًا على العالم القديم. ونجح تحالف مضاد مكون من الرأسمالية الليبرالية مع الشيوعية التى كانت هى الأخرى مهددة من قبل هذه الجبهة وهو تحالف متضارب، فى أن يستبعد العدو المشترك، خاصة بفضل المجهودات والتضحيات الجسام التى قام بها الجيش الأحمر فى أوروبا.

وعندما وضعت الحرب أوزارها كان الاتحاد السوفيتى منهكًا كما أنه أصبح القوة العسكرية الكبرى فى القارة الأورو - أسيوية على رأس كتلة من الأنظمة الشيوعية فى أوروبا وآسيا الشرقية والجنوبية الشرقية وهى أنظمة وصلت للحكم

بواسطة القوى الوطنية للتحرير أو بفضل الجيش الأحمر. وعلى الجانب الآخر وبفضل الحرب، استعادت الولايات المتحدة، بمنأى عن المعارك، قدرتها الإنتاجية الهائلة التى كانت قد سيطرت على اقتصاد العالم الصناعى قبل الأزمة. ففى عام ١٩٤٥، كانت الولايات المتحدة تمثل نصف إنتاج الاقتصاد العالمى المهتز، أما بعد الحرب فقد أكدت وجودها كقوة عالمية ومهيمنة. ووجدت واشنطن نفسها فى أوروبا على رأس كتلة من البلاد التى أصابها الضعف وفى قارة لحق بها الدمار، تنتهج سياسة أكثر راديكالية وتبدو وكأنها على حافة إرهاصات اجتماعية. أما بالنسبة لبقية العالم ربما فيما عدا أمريكا اللاتينية وتعتبر مجال نشاطها التقليدى، فإن واشنطن صادفت تيارًا جارفًا من انقلابات التحرر القومى والاجتماعى خاصة انقلابات ضد الإمبريالية وكان أكثرهم أهمية ذلك الذى كان يقوده الحزب الشيوعى الذى كان على وشك السيطرة على الحكم فى الصين.

غير أن ما كانوا يقومون بإعداده لم تكن الجولة الأخيرة بين الرأسمالية والثورة الاجتماعية أو، بعبارة أخرى، حرب عالمية بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى بل كانوا يعدون للحرب الباردة، أى السلام الدائم بين القوتين العظمتين، ومما لا شك فيه أن التوازن النووى يدعو إلى الحرص بما أن كل من القوتين تملك سلاح نووى، فإن الحرب تقضى بالانتحار المزدوج للمتحاربين وهو ما يسميه الأمريكيون "التدمير المتبادل المؤكد". ولذا فإن واشنطن وموسكو لم تكونا على استعداد لخوض هذه المخاطرة. ولكن إذا تعمقنا فى الأمر فسنجد أن توازن الخوف لم يكن العامل الوحيد لحفظ السلام بين القوتين العظمتين بل أنه لم يكن هناك أسباب جادة لاندلاع الحرب بينهما، وذلك وفقًا للمعايير الدبلوماسية القديمة. إن المخاطرة الحقيقية كانت تتمثل فى الشكوك التى كانت تحيط بالموقف السياسى والاقتصادى والاجتماعى فى العالم خاصة أوروبا المنسرة والتى كانت تحول دون تكوين تقسيم مستقر للعالم بين القوتين. ومنذ عام ١٩٤٥، كان من الواضح أن الثورة الاجتماعية فى أوروبا لن تتجاوز الخط الفاصل الذى اتفق عليه تقريبًا كل من روزفلت Roosevelt وتشرشل Churchill وستالين Staline قبل نهاية

الحرب. ونجد الاتحاد السوفيتى لا يألو جهدًا فى إضعاف أية مشاريع تتعدى الأراضى المعترف بها كمنطقة نفوذه. واتضح أكثر فيما بين عام ١٩٤٥ و١٩٤٨ أنه لا يوجد مكان فى أوروبا الغربية المحررة لأى هزات ثورية. فعلى الأقل فى أوروبا لم يعد الأمر يتعلق باستمرارية نظام سياسى واقتصادى فى وضع متأزم للغاية أو بمعركة حياة أو موت. وقد نزع فتيل القنبلة ما بعد الحرب. إن الحرب الباردة عبارة عن تعايش قوتين عظمتين فى حالة من الترقب والحذر، قوتين غير متساويتين غير أن المصلحة واحدة وهى عدم السماح لموقف عالمى غير متوقع وملئ بالمخاطر أن يفلت من الزمام. ذلك لأنه إذا كانت أوروبا فى وضع مستقر، فإن ذلك ليس الحال بالنسبة للمناطق التى يسكنها أغلبية الجنس البشرى: آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

وجدت أوروبا الاستقرار بسرعة بفضل متانة بنيتها والبنية التحتية الاجتماعية والمؤسسية التى ورثتها من القرن التاسع عشر، كذلك بفضل المخزون الهائل للقوى الإنتاجية وأيضا بفضل طاقة الاقتصاد الرأسمالى. وهى رأسمالية تم تعديلها وإصلاحها نجحت أن تعيد بناء نفسها وتتجاوز عصر الكوارث. وتحت وطأة الخوف من أزمة الثلاثينيات، تخلت الحكومات فى جميع الأنحاء عن اقتصاد السوق وتبنت اقتصاد مشترك موجه بل مخطط. ومن جهة أخرى فإن الحربين العالميتين قد دفعتا بالاتحاد السوفيتى ثم نصف أوروبا خارج المجتمع البورجوازى. وقد دفعت الأزمة بألمانيا الهتلرية خارج الحضارة. أما رجال السياسة وقد أصابهم الذعر من خطورة التشدد فى المواقف السياسية المتطرفة ورغبة إبقاء الحال على ما هو عليه، انطلقوا فى السياسة الاجتماعية بطموح لم يعرف له مثيل من قبل تحت شعارات "عدد ساعات العمل القصوى" و"الدولة الراعية". باختصار، نجد أن الرأسمالية الليبرالية تتبنى السياسات الاجتماعية للحركات العمالية الإصلاحية. وخوفًا من التعرض لهجوم الثورة، اقترنت الرأسمالية فى زيجة ثانية بالديمقراطية الاشتراكية. وكان تحالفًا سعيدًا، كان فى رأيى أساسًا للثلاثين عامًا المجيدة وكذلك لنمو مذهل لرأسمالية اصطبغت قليلا بصبغة إنسانية ومولد جديد للاستقرار

الاجتماعى والسياسى فى البلاد الغنية المتقدمة. إن النمو الاقتصادى لم يشهد سرعة مثلما حدث بين ١٩٤٥ و١٩٧٣. أما خطاب الليبرالية الجديدة الحالى، فإن كل بلاغة مفكريه لا تستطيع بأى حال من الأحوال طمس الحقيقة التى تتمثل فى أن نسبة النمو العالمى منذ منتصف السبعينيات تدنت عما كانت عليه أثناء الثلاثين عامًا المجيدة. أما عدم المساواة الاجتماعى والاقتصادى فقد نمى بسرعة طاغية.

ولكننا نجد أنه فى المناطق التى لا تمت للمعسكرين تبقى الحرب الباردة معركة حقيقية للمستقبل، وهى تشبه فى ذلك الصراعات التى لم تنته بعد للتحرر من المستعمرات ثم مرحلة ما بعد الاستعمار ورسم حدود الدول الحديثة. وهذا ما يفسر أن الأسلحة ما زالت تتكلم، خاصة فى آسيا وأفريقيا رغم أن القوتين العظمتين ومنذ البداية تحاولان بعناية تحاشى أى مواجهة مباشرة. والتضارب مثير للدهشة. فمنذ ١٩٤٥ لم تقع أية حروب على أراضى الاتحاد الأوروبى الحالى وذلك رغم عودة الحرب فى قارتنا منذ ١٩٩١. غير أنه بين ١٩٤٥ وبداية سنوات الثمانينيات الدامية قدر عدد الجثث بين ١٩ و٢٠ مليون جثة فى حروب آسيا وأفريقيا منهم ٩ مليون خاصة بالحروب التى قامت بها الولايات المتحدة حول البحار الصينية، خاصة فى كوريا (١٩٥٠-١٩٥٣) وفى فيتنام (١٩٤٥-١٩٧٥). يجب إضافة أن الحروب فى أنجولا وموزمبيق تتسم بطول الفترة الزمنية وسفك الدماء والبربرية خاصة فى فترة ما بعد الاستعمار، مع الوضع فى الاعتبار الحروب المهمة فى جنوب آسيا وفى الشرق الأوسط وهى صراعات لا تؤدى إلى تدخل القوى العظمى. هذه المناطق التى يسكنها أغلبية الجنس البشرى، يطلق عليها اسم "العالم الثالث". وهذا الاسم الذى اختير نسبة للحرب الباردة، يضفى وحدة مصطنعة لمجموعة أراض وشعوب لا تجانس بينها، أراض تقع من ملاينزيا إلى المكسيك ومن جزيرة باربادوس الصغيرة إلى شبه القارة الهندية، من شعوب بدائية إلى أحفاد أعرق الحضارات. وفى هذا الوضع تجد الولايات المتحدة نفسها أمام شعوب وحركات ونظم لم يكن رهان الحرب العالمية يتمثل لها فى الفاشية أو فى ألمانيا، بل كان الرهان يتمثل فى الإمبريالية (فيما عدا اليابان) التى تمارسها البلاد

المناهضة للشيوعية. وحول البحار الصينية تجد الولايات المتحدة نفسها فى مواجهة النظم الشيوعية الجديدة التى آلت على نفسها المضى فى حركات التحرر القومى التى لم تكن قد انتهت. كان هذا هو مجال الحرب فى الكوريتين وفى فيتنام. خارج هذا النطاق كانت الولايات المتحدة تجد نفسها فى عالم ما بعد الاستعمار حيث كان مناهضو الثوار هم الوحيدون الذين يميلون للقوى التى بدورها أصبحت لأسباب سياسية عالمية، حليف وراع للقوى الإمبريالية القديمة وللعناصر المحافظة فى المجتمعات التى لم تكن تحلم إلا بالتحديث. غير أن هذه البلاد كانت تفضل التحديث بدون اللجوء إلى السوق الحرة لأنهم كانوا لا يثقون بإحلال استعمار رأس المال الأجنبى محل الاستعمار على الطريقة القديمة. كما أن هذه النظم لم تكن لينينيه إلا فى شرق آسيا وجنوب شرق اسيا حيث نجد أن ضعف الحركات الشيوعيه واضح تمامًا. ولم تكن هذه الدول تعبأ بالحرب الباردة إلا فى حالة ما إذا كانت هذه الحرب تسمح لهم باللعب على المنافسة بين القوتين العظمتين حتى إذا كانت هذه النظم الجديدة تميل أكثر تجاه الإتحاد السوفيتى. فالاتحاد السوفيتى كان بفضل تقليده المناهض للاستعمار ومساعدته لحركات التحرير، يبدو لهم كبلد يشبه بلاد العالم الثالث، مجتمع فقير ومتخلف أصبح قويا يتمتع باقتصاد مخطط، يظهر لهم على أنه يفتح الطريق أمام حداثة أسهل منالا من الرأسمالية الغربية. ومن بين الدول المستقلة حديثًا نجد أن القليل هو الذى لا يعتنق الفكر الاشتراكى بما فى ذلك النظم التى تلغى أحزابها الشيوعية، حتى الذين ينتمون إلى منطقة نفوذ الولايات المتحدة ويرفضون هذا التصنيف الخطير، نجد أن الطريق المؤدى إلى الحداثة والثراء يمر بالدولة: لجان للتخطيط، مصادر أساسية تؤمم، حماية السوق القومية أمام الرأسمالية الأجنبية. فالولايات المتحدة لا تشعر بالارتياح فى العالم الثالث الذى هو فى الحقيقة لا يحب نفوذها كما أنه لا يحب نظامها الاقتصادى، ولكن رغم الثقل الديموغرافى الطاغى الذى يمثله العالم الثالث، فإنه لا يمكن اعتباره ميدان حاسم للمعركة فى الصراع الجارى بين القوتين العظمتين

وعلى كل، فإن نمو العالم الثالث حتى السبعينيات يبقى متواضعًا نستثنى من ذلك البلاد التى كانت مصنعة من قبل، فقد استفادت كلية بطفرة كبرى فى الاقتصاد فى عام ١٩٧٥ حيث تمتلك سبعة بلاد ثلاثة أرباع السيارات. ومنذ ١٩٤٥ ازدادت الهوة بين عالم الأغنياء والعالم الثالث بصورة كبيرة. إن نسبة إجمالى الناتج القومى أو الناتج القومى الإجمالى للفرد بين البلاد الأكثر ثراء والبلاد الأكثر فقرًا فى عام ١٩٥٠ كانت من واحد إلى تسعة عشر، وفى عام ١٩٧١ وصلت من واحد إلى واحد وثلاثين، وفى التسعينيات ازدادت من ١ إلى اثنين وسبعين تبعا لحسابات بول بايروش Paul Bairoch والبنك الدولى.

وهكذا يظل العالم الثالث مجموعة من المناطق لم تحسم فيها النهايات بعد والصراع من أجل المستقبل مازال مستمرا. وليس هناك ما يدعو للدهشة أن يكون للعالم الثالث مركزًا لثالث أكبر زلزال اجتماعى يحدث فى القرن العشرين: زلزال السبعينيات الذى يسقط آخر إمبراطورية استعمارية أوروبية وهى البرتغال، وإمبراطوريات أثيوبيا القديمة، وخاصة فى نهاية هذا العقد المضطرب، وإيران. وجميعها تعتبر "دول موالية" للولايات المتحدة، حتى أمريكا اللاتينية أرسلت تحديًا ضد سيطرة واشنطن التى كانت تمر بمحنة سياسية بعد هزيمتها فى فيتنام. إن حرارة الحرب الباردة أى خطر اندلاع حرب نووية يتصاعد، ولكن لحسن الحظ، تهدأ التوترات فى بداية الثمانينيات.

فالحرب الباردة تغطى إذن ثلاثة أنواع من التاريخ يتداخلون فى بعضهم البعض على حد غير واضح: تاريخ ما يطلق عليه: "العالم المتقدم" مع وجود رأسمالية ليبرالية فى حالة نهضة تامة وتاريخ العالم الثالث وتاريخ العالم الثانى وهو عالم يميل للعزلة، عالم النظم الشيوعية. هذا العالم الأخير لا يتجاوز التوسع خارج نطاق البلاد الذى كان قد سيطر عليه بالفعل، وحتى السبعينيات بعد أراضيه على حالها باستثناء وضع كوبا الشاذ. فالعالم لا يمثل كتلة واحدة رغم أنه منذ عام ١٩٤٥ حتى عام ١٩٥٨ نجد أن قوة نفوذ الاتحاد السوفيتى تسيطر عليه

وكذلك ذكرى رئيسه ستالين Staline. ومما لا شك فيه، أنه بعد موت ستالين أصبحت الخلافات بين الإتحاد السوفيتى وصين ماو واضحة. فالاتحاد السوفيتى يخرج من عصر ستالين الحديدى من الرعب والمعتقلات، فى حين أن ماو يستعد لإغراق بلاده فى كوارث "القفزة الكبرى للأمام" و"الثورة الثقافية". وقد وضحت هشاشة الكتلة الشيوعية فى أوروبا حتى من قبل القطيعة بين الصين والاتحاد السوفيتى: انفصال يوغسلافيا عام ١٩٤٨، ثورة عمالية فى ألمانيا الشرقية عام ١٩٥٣، اضطراب فى بولندا، ثورة فى المجر عام ١٩٥٦، وفيما بعد حدوث "ربيع براغ" عام ١٩٦٨، ثم بولندا التى تخلصت من قبضة الحزب الشيوعى بعد عام ١٩٨٠. ولكن حتى بداية الستينيات كانت احتمالات قيام نظام اشتراكى ممتازة حيث إن معدل نمو الاقتصاديات الشيوعية المكتفية ذاتيا كان أعلى من الاقتصاديات الغربية. ويبدو لنا اليوم حلم خروشوف Krouchtchev بانتصار الشيوعية سلميا على الرأسمالية بفضل التفوق الاقتصادى، يبدو لنا درب من الهذيان ولكن رئيس الوزراء البريطانى حينئذ أخذه على محمل الجد. فقد استطاع الاتحاد السوفيتى، عن طريق رواد الفضاء، أن يتخطى الولايات المتحدة على صعيد التكنولوجيا الأكثر تطورًا. إن اقتصاد الدولة على النمط السوفيتى لم يستطع أن يقود قوة تنمية بخلاف قوة اقتصاد الحرب ويحدد مسبقا أهدافها ويصل إليها مهما كان الثمن وخاصة ببناء مجمعات صناعية ثقيلة فى بلاد زراعية والتى كان من نتائجها انهيار الزراعة الروسية. ورغم إدراكنا هذا الضعف، فإن الإصلاحات الجارية لإكساب الاقتصاد مرونة وكفاءة لم تنجح فى إحداث ثغرة فى جدار نظام مفروض ومتصلب. فالاقتصاد المخطط. بخلاف الرأسمالية، يفتقد إلى ديناميكية النمو الذاتى، ما عدا فى المجال الحربى يبدو هذا الاقتصاد عاجزًا عن استخدام الأساليب المستحدثة فى المجالات التقنية العلمية حيث إن صناعته تستمر فى العمل على نمط العشرينيات. ولهذا السبب نجدها تفقد أرضا فى مواجهة التقدم الساحق للرأسمالية التى أعيد بناؤها. وبدلا من أن تحل اشتراكية الدولة محل الرأسمالية، نجدها فى أزمة اقتصادية ثم سياسية.

ثلاثة عوالم يقابلها ثلاثة أنواع من التاريخ، وما يوحد بينهم هى الديناميكية الاقتصادية المذهلة للعالم الأول، رأسمالية أعيدت صياغتها وتحولت بعد الحرب إلى رأسمالية تكنولوجية. إن منطق البحث عن أكبر مكسب ممكن يؤمن به رجال تلك الرأسمالية بالإضافة إلى التزايد السريع لمجتمع الاستهلاك يدفعان بحركة التصنيع إلى ما وراء الحدود القديمة: فهى تتقدم فى أمريكا اللاتينية، فى الهند، وخاصة فى الشرق الأقصى. فالشركات متعددة الجنسيات تسيطر الآن على ما تركه موظفى المستعمرات. إن الصناعة بمساعدة ثورة الاتصالات والنقل، أصبحت خاضعة للعولمة. هناك رأسمال على مستوى العالم لا يعترف بالحدود على وشك الظهور إلى الحياة.

غير أن التاريخ يحب السخرية. ذلك أن التقدم المذهل لرأسمالية العصر الذهبى بدأ فى التعثر فى اللحظة التى ظهر فيه جليا عجز الاقتصاديات على النمط السوفيتى وعندما ثار العالم الثالث ضد الهيمنة الأمريكية. ومنذ ١٩٧٣ نجد النمو يتباطأ، لتظهر على الساحة الأزمات الاقتصادية الخطيرة وكذلك الأزمات السياسية والاجتماعية فى جميع الساحات فى أنحاء العالم. وفى الحقيقة، فإن عصرًا تاريخيا جديدًا يبدأ مع أول أزمة بترولية وانقلاب الموقف عام ١٩٧٣، هو عصر يتسم بالغموض للجميع، ولا نعلم حتى اليوم إذا كان هذا العصر قد مضى كما إننا لم نحصر بعد الاستنتاجات التى تمخضت عنه. على الجانب الإيجابى هناك نهاية الحرب الباردة أى نهاية كابوس الفناء النووى العالمى. فعندما وصل الإصلاحيون إلى الحكم فى الاتحاد السوفيتى تيقنوا من عدم استطاعتهم إصلاح اقتصادهم المنهك من الثقل الغير محتمل الذى تمثله التعبئة الدائمة انتظارًا لحرب عالمية. واستطاع ميخائيل جورباتشوف Mikhail Gorbachtchov، الرئيس الجديد للاتحاد السوفيتى، أن يقنع الأمريكيين. والنقطة الإيجابية الثانية هو التقهقر العالمى للديكتاتوريات وللأنظمة المتسلطة العسكرية خلال السبعينيات والثمانينيات والشيوعية بعد عام ١٩٨٩. سأضع أيضا فى الجانب الإيجابى، ورغم عدم المساواة، إعادة التوزيع العالمى للإنتاج الصناعى لصالح المناطق الكبيرة فى العالم

الثالث والتى زادت باطراد منذ نهاية الثلاثين عامًا المجيدة، كما يجب إضافة تحسن الوضع الإنسانى (رجاء فى الحياة، محو أمية وغيرها من مقومات أو معايير "التنمية البشرية" تبعًا للبنك الدولى) والتى تمتد عبر أجزاء كبيرة من العالم ولكن للأسف لا تنتشر فى المناطق التعيسة التى نلاحظ فيها تأخرًا واضحًا: أفريقيا جنوب الصحراء، الإتحاد السوفيتى القديم والمناطق الأساسية فى هذه الإمبراطورية. ورغم الإشكالية التى تحيط بها يجب وصف السرعة المذهلة للثورة العلمية التكنولوجية بالإيجابية خلال العقود الأخيرة من القرن.

أما على الجانب السلبى، نجد انهيار الاتحاد السوفيتى فى المقام الأول، وهو المريض التعيس الذى لم يستطع الصمود أمام علاج أطبائه الاشتراكيين والإصلاحيين ثم الرأسماليين. إضافة إلى ذلك فإن النظام الشيوعى الصينى قد نجح، بعد وفاة ماو، فى إعادة توجيه سياسته جذريا وتفعيل اقتصاده دون أن يحتم ذلك انهيارًا كاملاً لمؤسساته وبنيته السياسية. نحن لا نأسف على وفاة نظام الاتحاد السوفيتى، ديكتاتورية كاذبة، وفاسدة وخرقاء، تحقر من شأن الحرية الفكرية، غير أن اختفاء الاتحاد السوفيتى بدون أى حل بديل سوى نداء إلى السوق الحرة التى كانت بمثابة الكارثة الاقتصادية والاجتماعية والمعنوية لشعوبه. وكانت نتائجه أكثر حده وأطول تأثيرًا (حتى فى ألمانيا الشرقية) من نتائج الحربين العالميتين فى أى من البلدان. بعد مرور أحد عشر عامًا على سقوط حائط برلين، نجد على الصعيد العملى أن كل الدول التى نشأت على إثر تفكك الاتحاد السوفيتى تعيش حالة من التخبط والخراب. ومن بين هذه الدول فى وسط أوروبا وشرقها، ليس هناك سوى بولندا التى تسجل نمو اقتصادى متواضع بالنسبة للمستوى المتدنى فى عام ١٩٩٠. أما الموقف فى البلقان، فيبقى مؤسفًا بعد أن دمرتها الحروب.

النقطة السلبية الثانية فى تلك الاستنتاجات هى العودة إلى صيغ متشددة من الليبرالية الجديدة فى مجال الاقتصاد، بعد ١٩٧٣ لدى الأيديولوجيين وبعد ١٩٨٠ كأساس لسياسة الحكومات والهيئات الاقتصادية الدولية، وهى سياسات تقترب من

النزعة الدينية الأصولية للسوق الحرة. هذه السياسة المتجهة بلا ضوابط نحو العولمة التى تخضع لمتطلبات رأس المال لم تسمح حتى الوقت الراهن باستعادة إيقاع نمو العصر الذهبى بل أن هذه السياسة قد ساعدت على سرعة تركيز رأس المال فى أيدى حفنة من المجموعات على مستوى العالم، يفوق رقم مبيعاتها الناتج الداخلى الإجمالى فى العديد من البلدان. وقد أدت العولمة إلى تصاعد عدم التكافؤ الاقتصادى والاجتماعى على الصعيدين العالمى والداخلى للبلدان. يعيش نصف الجنس البشرى فى الوقت الحاضر بدخل أدنى من دولارين فى اليوم. كما أن ربع سكان العالم يعيشون بدخل أدنى من دولار واحد فى اليوم. وفى المقابل، نجد أن المائتى شخص الأكثر ثراءً، يتمتعون بثروة جماعية تفوق الناتج القومى الإجمالى PNB لمجموعة من البلاد تحتوى على أكثر من ٤٠٪ من سكان الكوكب. والأمر هنا لا يتعلق بشركات متعددة الجنسيات ولكن بأشخاص مثلى ومثلك يمتلك كلٌ ساقين وفم وبالتالى لا يستطيعون أن يشغلوا غير مقعد واحد وأن يلتهموا ملعقة كافيار فى المرة الواحدة. وفى ذات الوقت، تعمل هذه السياسة كل ما تستطيع لتضعف بل لتدمر أنظمة الأمن والحماية الاجتماعية التى كانت محل فخر البلاد المتقدمة.

أما ثالث نقطة سلبية فى الاستنتاجات هى عدم استقرار الموقف الدولى بعد نهاية الحرب الباردة - عدم استقرار ازدادت وطأته بفعل تفكك البنية والسلطة فى دول فى كثير من القارات. إن الأمر لم يتوقف فقط عند العودة إلى الحرب فى المناطق التى كانت القوتان العظمتان فى تفاديهما للكارثة النووية قد اتحدتا لتمنعها. وفى الحقيقة، إنه منذ سقوط حائط برلين لم يكن هناك عمليات عسكرية عالمية على نطاق واسع. ولكن هناك ابتكار جديد للقرن وهو التصفية العرقية. إن الكوارث الإنسانية لا تستدعى عمليات عسكرية كبرى. كم عدد المحاربين النظاميين الذين لقوا حتفهم فى الصراعات المسلحة التى تدنس عالمنا فى عام ٢٠٠٠؟ إن المدنيين هم الذين يعانون. إن المفوضية الخاصة باللاجئين التابعة للأمم المتحدة تتولى بمفردها إعاشة ١٨ مليون إنسان طردوا من ديارهم ويبحثون عن مأوى فى مكان

ما. هذه الهيئة تقدر الرقم الإجمالى الحالى لضحايا اللا إنسانية بنحو ٥٠ مليونًا. منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، لم تعرف أوروبا رقمًا مماثلا.

ليس على المؤرخ أن يأخذ على عاتقه مسئولية تقييم العقود الأخيرة، فأنا لم أعرض عليكم هذه العناصر لإصدار أحكام. ولكنى فعلت ذلك لكى أعيد التاريخ إلى نصابه، تاريخ الأحداث التى تصنع عناوين الجرائد أو التى تعرض علينا كل مساء على شاشات التليفزيون، فى إطار القوى الأكثر عمقًا وقوة والأكثر تداخلا فى صنع طبقات التاريخ الإنسانى. إنها القوى التى تحررت بفعل هذا الإيقاع الجديد للتاريخ، هذا الطوفان الدائم الذى يغمر كوكبنا منذ منتصف القرن والذى أغرق ما يقرب من ١٠٠٠٠ سنة من تاريخ البشرية. وفى وسط فشل المشاريع السياسية القديمة الخاصة بالثورة الاجتماعية، نحن نعيش الآن وبدون أن ندرى الانقلاب الاجتماعى الأكثر عمقًا والأكثر سرعة على مر العصور. ومنذ ١٩٤٥ يتحول العالم ولأول مرة فى التاريخ إلى عالم بلا فلاحين، عالم يتحول إلى مجتمع مدنى بنسبة تزيد على ٨٠٪، عالم تسيطر عليه الاختبارات المدرسية، عالم للتحرر النسائى، عالم قد قلب العلاقات الإنسانية الموروثة عن ماض لا يمكن استعادته. ورغم كل شىء، إنه كوكب يسكنه فى مجمله بشر أكثر عددًا، أكثر علمًا، يعيش بطريقة أفضل ومع آمال تفوق آمال الآباء، وباختصار عالم أفضل.

غير أن هذا العالم هو أيضا عالم تعيش فيه الإنسانية المقتلعة من جذورها، الضالة الوجهة، فى حالة من الغموض، وهى تبحر عبر المحيطات المستقبلية دون خريطة ولا بوصلة نحو عالم جديد مجهول.

روسيا بعد انهيار الاتحاد السوفيتى(٢)

بقلم: أندريه جراتشيف

Andreï GRATCHEV

ترجمة: د. هبة مدحت

مراجعة: د. عزيزة سليمان

من بين التسميات العديدة التى أطلقت على هذا القرن، هناك تسمية واحدة لم يعترض عليها أحد تقريبًا هى "القرن الأحمر". وليس ذلك نسبة إلى لون الدماء التى أريقت خلال هذا القرن، فقد سالت أيضًا خلال قرون أخرى، ولكن نسبة إلى اللون الأحمر للعلم الذى كان يخفق طوال القرن العشرين تقريبًا على مساحات شاسعة من هذا الكوكب - ألا وهو العلم السوفيتى. من المؤكد أن تاريخ الشيوعية لم يبدأ فقط فى القرن العشرين ولكن هذا القرن كان شؤمًا على هذا التيار الأيديولوجى والسياسى. فمن حسن الحظ - الذى تحول مؤخرًا إلى سوء حظ - أن هذا التيار، خلال بحثه عن تجسيد له ارتكز على قوة دولة عظمى هى الاتحاد السوفيتى. فلم يكن من باب الصدفة أن يحدد عدد لا يستهان به من المؤرخين مثل إريك هوبسباوم Eric Hobsbawm الفترة التاريخية القصيرة لهذا القرن بفترة تواجد الاتحاد السوفيتى، أى من ثورة أكتوبر ١٩١٧ إلى انهياره عام ١٩٩١. وها قد مضت عشرة أعوام على نهاية الاتحاد السوفيتى وأكثر من خمسة عشر عامًا على البريستوريكا التى انتهجها جورباتشوف بهدف إصلاح النظام والتى اتضح أنها كانت انتحارية بالنسبة للاتحاد السوفيتى، وأدت إلى تحولات عظمى فى السياسة العالمية.

بل ويمكننا أيضًا أن نطرح سؤالاً: أى الفترتين فى التاريخ الروسى للقرن العشرين كان لها دور أكبر فى التأثير على الكيان العالمى: هل هى فترة العشرة

---

(٢) نص المحاضرة رقم ٢٩٩ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٥ أكتوبر ٢٠٠٠.

أيام لثورة ١٩١٧ أم فترة العشرة أعوام التى استغرقتها روسيا للتخلص من الشيوعية؟

بالنسبة للعالم الغربى فقد بدا أن لآثار التحلل غير المتوقع للاتحاد السوفيتى دلالات إيجابية لا يمكن إنكارها: مثل استبعاد خطر قيام حرب عالمية ثالثة، أو صراع نووى، ونهاية الحرب الباردة، وتوحيد ألمانيا وأوروبا. والسؤال الوحيد الذى كان يراود قادة السياسة الغربيين الذين طالما ساورهم الشك والارتياب تجاه جورباتشوف كان يتعلق بالأسباب الكامنة وراء عملية التدمير الذاتى هذه للنظام الشيوعى. ذلك أن عدم انتظار النظام البلشفى بالاتحاد السوفيتى، كسائر النظم الشمولية الأخرى (فى ألمانيا واليابان) للهزيمة العسكرية ووصول جيوش الاحتلال حتى يسلك طريق الديمقراطية، يؤكد وجودًا فعليًا لقوى إصلاحية ديمقراطية فى قلب المجتمع السوفيتى حتى خلال العصر الشيوعى ويشهد على أن انهيار هذا النظام ما هو إلا ثمرة ونتيجة لتطوره من الداخل.

وفى تلك الفترة بدا أن ما يؤكد ذلك هو الحماس الذى قوبلت به الإصلاحات التى اقترحها جورباتشوف ورحب بها الشعب الذى وجد فى البيريستوريكا فرصة لإزالة الحاجز الأيديولوجى الخاص به والحاجز البوليسى الذى يفصله عن أوروبا وباقى العالم.

إلا أنه بعد عشرة أعوام تكشف روسيا عن الوجه الحزين لبلد دمرته الأزمة الاقتصادية والاجتماعية بل ويعانى أيضًا من أزمة البحث عن هوية. فقد أصبحت حقلاً من الأنقاض السياسية وبلدًا فاقدًا للإحساس بالحركة، وبلدًا يعتبر أنه كان ضحية خداع ليس من قبل زعمائه فحسب، بل وأيضًا من قبل الغرب الذى كان يسعى للانفتاح عليه. فقد شعرت روسيا بخيبة الأمل من جراء تأثير الديمقراطية واقتصاد السوق على الحياة اليومية لملايين الأشخاص. كما تزعزعت ثقتها بقيم السوق وأخلاقيات الغرب بعد أن كانت على استعداد أن تعتبرها قيمًا وأخلاقيات عالمية.

إن دولة روسيا الحالية، أى روسيا ما بعد الشيوعية أصبحت فى نفس الوقت مصدرًا للقلق بالنسبة للغرب. فالاختفاء شبه الكلى لهذا البلد من شاشات الرادار والصحافة والسياسة الدولية، مثله فى ذلك مثل طائرة هبطت هبوطًا حرًّا، إنما يعكس هذه الحيرة وهذا القلق الشديد.

ومع ذلك فلا يمكن تجاهل روسيا فإنها لن تختفى من على ظهر الأرض وما زال لها ثقلها فى السياسة الدولية حتى ولو لم تعد مصدرًا للرعب النووى وحتى لو تضاءل وزنها الاقتصادى ليوازى بلدًا مثل هولندا.

إن أسباب هذا القلق واضحة وأولها هو عدم التأكد من خيارات روسيا المستقبلية. فمن المؤكد أنه لم يعد يشتبه فى أن روسيا تستطيع إرسال دباباتها صوب المانش أو صوب براغ أو حتى إلى فيلنيوس [ليتوانيا] وذلك نظرًا للأداء المحزن لهذه الدبابات على أراضيها فى الشيشان. ولكنها [روسيا] يمكن أن تصبح مصدرًا لنوع آخر من التوسع، توسع رؤوس أموال عصابات المافيا، والأموال مجهولة المصدر (التى استطاع الغرب السيطرة عليها منذ أكثر من قرن). ومصدرًا فوق كل ذلك لعدم الاستقرار على طول خطوط الحدود بين العالم الغربى والعالم الإسلامى والصين، خاصة وأن تطورها الحالى على الصعيد السياسى، يدعو للقلق. فنظام بوتين المتستر وراء العبارات الغامضة مثل "ديكتاتورية القانون" و"الديمقراطية الموجهة" يسير بوضوح فى اتجاه سلطة متحكمة ذات صبغات يدعى أنها وطنية بل وقومية. فبعد أن صرح بوتين أنه يسعى إلى النهوض بدولة قوية، يبدو أنه من أجل تحقيق هذا الهدف يستلهم سياسته من الممارسات السابقة للاتحاد السوفيتى وأفكار سولجنتسين Soljenitsyne. وبالرغم من أنه يسعى إلى طمأنة الساسة وبالخصوص رجال الأعمال الغربيين (الذين تحتاج روسيا لاستثماراتهم) معلنًا ولاءه لمبادئ الاقتصاد الحر، نرى أنه يتعثر فى تحويل روسيا إلى دولة حديثة من دول القرن الواحد والعشرين مستلهمًا سياسته من نهج ستوليبين Stolypine وبينوشيه Pinochet.

ويرجع ذلك إلى أنه إذا حاولت روسيا إعادة بناء دورها كقوة عظمى مستلهمة سياستها من تلك الأمثلة ومن تاريخها الماضى، فإن هذا سيؤدى إلى إحياء الركيزتين التقليديتين للدولة الروسية السوفيتية واللتين أدتا إلى كارثة قومية، ألا وهما البيروقراطية والمجمع العسكرى الصناعى. وقد بدأت فعلاً فى الظهور من جديد علامات توعك فى العلاقات بين روسيا الجديدة والغرب. وبدلاً من التناسق فى العلاقات الذى كنا نتطلع إليه بأمانة، كما اعتقد، منذ بضعة أعوام على جانبى الستار الحديدى، يتولد أمامنا من جديد شعور بعدم الثقة هو بمثابة حاجز نفسى جديد. فروسيا التى عرضت أن تكون بمثابة الشريك الاستراتيجى للغرب، تبدأ فى البحث عن حلفاء استراتيجيين ضد الغرب فى الصين وفى الهند أو حتى من جديد، كما كان عليه الحال خلال الحقبة السوفيتية، فى العالم العربى - كل هذا مع كونها تقف كدرع واق للمسيحية ضد الإسلام فى الشيشان وآسيا الوسطى.

من المؤكد أن العالم لم يصبح أكثر سلامًا بعد انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفيتى. فالاستقرار المصطنع الذى فرضته السيادة المشتركة للقوى العظمى حل محله من ناحية فوضى الحروب الصغيرة والصراعات العرقية والدينية التى قد تعيد للقرن الواحد والعشرين المشاكل والصراعات التى عرفها التاسع عشر بل والثامن عشر. ومن ناحية أخرى فإن هذا الاستقرار مصطنع قد أفسح المجال أمام القوة العظمى الوحيدة والأخيرة للتصدى بمحاولات خرقاء لعدم الاستقرار السائد فى العالم حاليًا بدلاً من الأمم المتحدة. يبقى أنه حتى إذا كانت المسئولية الرئيسية للطريقة المؤسفة التى خرجت بها روسيا من ماضيها الشيوعى تقع على عاتق الطبقة السياسية الروسية، فإن الغرب بالتأكيد لم يجد الطريقة المناسبة لمؤازرتها خلال هذه المسيرة.

يستطيع الجميع أن يجدوا أعذارًا ومبررات. فالمصلحون الروس بدءًا بجورباتشوف يستطيعون بحق أن يجدوا مبررهم فى عظم المهمة. ومن المفارقة هنا أنه اتضح أن الثورة الجورباتشوفية كان تحقيقها أشد صعوبة وأكثر عمقًا

بالنسبة لروسيا من ثورة أكتوبر. ذلك، فى النهاية، لأن روسيا فى عام ١٩١٧، لم تنتقل بعد كل الاضطرابات إلا من الإقطاع الأوتوقراطى الروسى إلى الإقطاع الأيديولوجى السوفيتى، مكررة بشكل واسع نفس العلاقات بين السلطة والمجتمع. فالستالينية استفادت كثيرًا من المنهجية القيصرية. وتم توجيه العادات الدينية للشعب الروسى وميله إلى الأساطير الاجتماعية نحو تمجيد البناء الشيوعى.

إلا أن التخلى عن النظام الشيوعى كان من شأنه أن يؤدى إلى تحول عميق فى كل المجتمع الذى اكتشف الديمقراطية والقانون بل وحتى الملكية الفردية. فما كان يعنى بالنسبة لأوروبا الشرقية مجرد العودة إلى الانعكاسات السياسية والاقتصادية لمجتمع أوروبى تاريخا، كان بالنسبة للشعب السوفيتى مساويًا بالضرورة لاكتشاف عالم جديد. هذا بالإضافة إلى الشعور القومى بالإحباط لدى الشعب الروسى، بسبب فقدان الإمبراطورية وما تبعها من فقدان للمكانة ليس فقط كرعايا دولة عظمى ولكن أيضًا كرعايا أمة إمبريالية. فباضطرار الروس إلى إخلاء منطقة نفوذهم فى أوروبا الشرقية والتضحية بأجزاء كبيرة من روسيا التاريخية - أى بدول البلطيق مرورًا بأوكرانيا والقوقاز وآسيا الوسطى - والتى تحولت إلى أقليات مبعثرة فى هذه المناطق، بدأ هذا الشعب يتحول إلى أمة عرقية لا قومية. فى الوقت الذى ظهرت فيه النزعة القومية كظاهرة طبيعية تخص الأمم المهددة.

وفى رأيى أن الغرب لم يضع فى حسبانه مدى التعقيد فى هذه العملية - فمن ناحية، وربما بمنتهى حسن النية، قدم الغرب للصفوة الروسية الجديدة بديلاً عن دروس ستالين المختصرة عن تاريخ الحزب الشيوعى، دروسًا موجزة عن الرأسمالية وضعها تلامذة شيكاجو. وكان منطقه فى هذا المسعى بسيطًا بل متناهيًا فى التبسيط. فكل ما يبعد روسيا عن الدولة السوفيتية يقربها من ديمقراطية الغرب وكانت إحدى النتائج المؤسفة لهذا التصرف تدمير الدولة والوصول إلى حالة الفوضى التى يحاول بوتين السيطرة عليها الآن باستخدام خبراته السابقة كعضو سابق فى المخابرات السوفيتية (KGB).

ومن ناحية أخرى، فإن السياسة الغربية تجاه روسيا اتخذت شكل استغلال التعثر القومى لهذه الأخيرة وضعفها الاستراتيجي. فبدأت أولاً بتوسيع حلف الناتو فى اتجاه الشرق بدون هدف استراتيجى واضح. تلاها بعد ذلك العملية العسكرية فى كوسوفو. وفى كلتا الحالتين تم تسليط الضوء على العجز الروسى، الأمر الذى أسهم داخليًا فى تكوين إجماع قوى غريب مناهض للغرب. وأسوأ من ذلك، فإنه للمرة الأولى منذ قرون عديدة تتخلى صفوة المثقفين الروس عن إيمانها بالغرب وبأوروبا (إذ قام الغرب من جديد وكما فعل سابقًا إبان الحرب الباردة بالزحف ناحية الشرق مرتديًا زى حلف الناتو) كما تتخلى عن مراجعها الديمقراطية وترفض من الآن فصاعدًا تلقى أى دروس منهم فى الأخلاق والديمقراطية.

إن العناصر الوحيدة فى المجتمع الروسى التى سرتها مساعى الغرب هم القوميون والجنرالات الروس. وقد سبق أن نبه جورباتشوف شركاءه الغربيين بأنهم يرتكبون خطأ إذا اعتبروا أن تطلع بلاده للتخلص من ماضيها الشيوعى علامة على ضعفها. والآن، أصبح هذا أمرًا واقعًا، والدرس الذى اتضح للروس هو أنه لكى تكون محترمًا فى عالم القرن العشرين الجديد، يجب أن تكون قويًا بل وتشكل تهديدًا للآخرين.

فالتفويض الذى حصل عليه بوتين الذى لم يكن معروفًا منذ عام واحد، من المجتمع الروسى، والقائم على خلفية هذه الكارثة القومية، له مهمة مزدوجة: النهوض بالدولة وإعادة روسيا إلى مكانة كريمة فى هذا العالم. يبقى أن نرى أى الوسائل - القديمة (التقليدية لروسيا القصيرية)، أم الحديثة - سيلجأ إليها بوتين من أجل تحقيق هذه المهمة..

هل يمكن تصحيح هذا الوضع من الخارج؟ أعتقد أنه نعم. فالضرورة تلح بأن نفعل ذلك. وتوجد بالفعل أمثلة متعددة على هذه الإمكانية. لقد سبق أن أشرت إلى الإحباطات والمشاكل التى يعانى منها المجتمع الروسى. فهى موجودة، ولها ردود فعلها إزاء مواقف مثل ما حدث عند غرق كورسك "Koursk" ورد فعلها

ضد مجلس الاتحاد الأوروبى الذى لم يتردد فى تعليق انضمام روسيا بسبب الوضع فى الشيشان. وهناك محاولات أخرى للتأثير على روسيا. منها الأسلوب الأمريكى: حيث وعد بوش الإبن Bush Jr. بطرح صورة جديدة لحرب الكواكب أملاً فى تطويع روسيا. وهناك الأسلوب الأوروبى متمثلاً فى برنامج المساعدات الموجه إلى البلاد والمجتمع المدنى وليس إلى رأس الدولة كما يوحى الخطاب المشترك للوزيرين الفرنسيين H. Vedrine et L. Fabius. وستجد هذه النفحات السياسية عندئذ شريكًا مفضلاً لها، ذلك المجتمع الروسى الجديد الذى ظهر بظهور صحافة الجلاسنوست [الشفافية] والذى يقوم بدور المعارضة فى دولة ليس بها معارضة سياسية. ويتمثل هذا المجتمع بصفة خاصة فى الجيل الجديد، الذى لم يعرف الماضى الشيوعى للبلاد، وبالتالى لن يسعى بطبيعة الحال إلى إعادته مرة أخرى.

المراجع

- *L'Extrémisme politique*, Moscou, 1987.
- *L'Histoire vraie de la fin de l'URSS — Le Naufrage de Gorbatchev*, Paris, éd. du Rocher, 1992.
- *La Chute du Kremlin. L'Empire du non-sens*, Paris, Hachette, 1994.
- *Final Days. The Inside Story of the Collapse of the Soviet Union*, Westview Press, Co, USA, 1995.
- *Rencontre des civilisations. Conflit ou dialogue ?*, UNESCO, 1996.
- *L'Exception russe. Staline est-il mort ?*, Paris, Rocher, 1997.

دولة إسلامية وديانات إسلامية(٣)

بقلم: محمد طوزى

Mohamed TOZY

ترجمة: حياة الشيمى
مراجعة: د. أنور مغيث

يعد عنوان هذا الموضوع انحيازًا مقصودًا يصدم التعاليم الدينية التى سمحت بتنشأتى الاجتماعية فى الدين الإسلامى، كما يصدم المبادئ التى تلقيتها فى إطار تكوينى الأكاديمي. ويحيل العنوان إلى موقف مسئول لصالح الحقيقة التاريخية، ووضع منظور لخيال أحادى يصيغ تصورنا للإسلام: بالنسبة للبعض بوصفه غيرية جذرية وبالنسبة للبعض الآخر بوصفه أثرًا لا يمحى، يجعل من الممكن وجود الذات فى العالم.

يتعلق الأمر بقلب قضية تخص إسلامًا فريدًا يحتفظ بعلاقات مستمرة إلى حد ما مع تنويعات تتخذ أشكالا تاريخية مختلفة، وثمرة لتقاطعات الجغرافيا والثقافة، تبدأ من الإمارة إلى الدول الإسلامية مرورًا بالإمبراطوريات.

يضعنا التحليل التاريخى والفلسفى للإسلام - سواء فى الماضى أو الحاضر - فى حضور دين متعدد سواء من خلال واضعى مبادئه الأصولية (العلماء) أو فى أنماط تبنيه من قبل المؤمنين عبر العالم.

كما أن أطروحة الإسلام الفريد قد تعنى القبول برؤية ذات طابع أسطورى عن الفاعلين تتضمن دون مناقشة الخطاب الأيديولوجى عن الجامعة الإسلامية. وهو مفهوم نشأ فى نهاية القرن التاسع عشر بسبب ظاهرة تقهقر الإسلام ومن

---

(٣) نص المحاضرة رقم ٣٠٠ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٦ أكتوبر ٢٠٠٠.

منظور "إصلاح" بدأته الإمبراطورية العثمانية، وتولته النخب المسلمة العربية وغير العربية فى إطار ما نسميه السلفية. سنرى فيما بعد التحولات التاريخية لهذا المفهوم وعجز هذه النخب فى تحدى منطق الدول - الأمم التى سوف تستخدم الإسلام كمرجعية ثانوية تأتى بعد القومية والاشتراكية بمسافة بعيدة.

الأماكن الشائعة عن الإسلام

يستهوينا أن نقول من باب الاستفزاز إن العالم الإسلامى بوصفه واقعًا متجانسًا لا يحدد نفسه إلا سلبًا بالنسبة لما يغايره. ويستهوينا أيضا القول بأن الإسلام بوصفه مقولة فكرية منذ مونتانى، ومرورًا بـ أرنست رينان، وجولد تسيهر، هو بناء "استشراقى" لا يفتقد إلى المصداقية، ولكنه يغفل التباينات لصالح رؤية جوهرية بسيطة وذات فعالية سياسية.

حين نحيل إلى المطالب الأسطورية للمسلمين نقع على الفور فى فخ الأيديولوجية. الخلافة، وهى السلطة السياسية الكبرى التى توحد العالم الإسلامى كانت تمثل حتى الحرب العالمية الأولى مرجعية رمزية وإن لم يكن معترفًا بها من ملوك البايبار فى شبه الجزيرة الهندية، والتجمعات السياسية للبربر فى شمال أفريقيا والأندلس. ومع ذلك لم يكن المعجم الذى يبنى المرجعية الوحيدة مكونًا فقط من كلمات وتصورات، ولا حتى من وصف. وفيما وراء الأمة (المجتمع الإسلامى)، والخلافة التى هى سلطة الطاعة الدينية التى تؤكد ملاحظة هذا الخلط الأصلى بين الدين والسياسة، وهو الجهاد (الحرب المقدسة) - ثمة أماكن وصور تتولى إسقاطات الهوية المتعلقة بالجماعات الإنسانية المتباينة. ويتنوع تملك هذه الكلمات والأماكن إلى درجة إنتاج أديان مختلفة. الوحيدة التى تقاوم هذا المصير فى التقيد بالزمان والمكان - وعمل التاريخ - هى أسطورة الحكومة الإسلامية المثالية، والخليفة التقى بوجهه الرمزى الذى يلازم المخيلة، ويشكل مبدأ الأمل

(إرنست بلوخ)، حتى لو لم تتهيأ لنا سوى قلة من الوقائع التاريخية، لكى تثبت هذه الصورة وتغذيها.

تبدأ قصة النبى محمد والإسلام وتنتهى بالقرآن فى تقدير معظم المستشرقين (ف. بيترز، جود زيهر، كالدر، وجوهانسن) وأيضا مفكرين إسلاميين معاصرين (العروى، جعيط، والعشماوى).

باستثناء القرآن الكريم، لا توجد تقريبًا أى وثيقة فى هذه الفترة تعرفنا بشخصية محمد التاريخية والأحداث التى سطرت حياته، وكل ما تهيأ لنا، هو إعادة بناء لاحقة: شهادات الصحابة التى سجلت فيما بعد فى سيرة ابن هشام. إذا صلحت هذه الملاحظة بالنسبة للنبى، فهى تصلح أيضا بالنسبة لنمط الحكم وطريقة تنظيم الخلافة. يقدم القرآن بعض عناصر التاريخ طوال ثلاثة وعشرين عامًا، هى الفترة النبوية. توثق بعض السور وقائع تاريخية مثبتة، وتقدم إجابات مرتبطة بالمشكلات اليومية، ولكنها لا تسمح لنا فى أى لحظة بالتفكير فى كيان نموذجى، فطبيعة السلطة، وإجراءات انتقالها، ومرجعية شرعيتها، كل هذه الأمور صمت عنها النص المقدس، حتى أنه عقب موت النبى وجد الصحابة أنفسهم مجردين من نماذج يمكن أن تحتذى.

المبارزة الخطابية التى نشأت بين مهاجرى الدين الجديد القادمين من مكة فى أعقاب النبى وأهل المدينة الذين مكنوه من فرض سلطته تشهد على هذا الفراغ، خلافة النبى تم تبريرها تباعًا بالإخلاص، والمعرفة، وروابط الدم وأخيرًا بالقوة. وفى اندفاع متسلط للخليفة الثانى عمر يذكرنا بالفتوة الجاهلية (إظهار للقوة يستدعى صفات الشجاعة والمهارة قبل الإسلام) ويسحب سيفه لكى يفرض حله على زعيم جماعة الأنصار ويسجل بداية عصر الخلافة فى قريش، (قبيلة النبى المكية). وسوف يشكل عهد الخلفاء الأربعة المخيلة السياسية للمسلم، وسوف يوحد المسلمين فى بحث دائم عن المدينة المثالية، التى سوف يتحدد هيكلها المذهبى فى أفق أصبح صعب المنال بداية من القرن الرابع للهجرة، حين تأكد نهائيا الانفصال بين

التصور الخيالى والواقع السياسى المحكوم بموازين القوى، ولكن مرحلة البداية هذه، تدعو إلى الحيرة: فهى بالرغم من اعتبارها مثالية يقدم تاريخها أربع سيناريوهات للخلافة وثلاثة خلفاء قتلى.

هذه الملاحظة عن غياب النموذج السياسى تصلح أيضا بالنسبة للمدونة العقائدية التى تحدد شروط التقوى وأشكال الممارسات الدينية . كان لا بد من ثلاثة قرون من الجدل الشديد والصراع، الذى كثيرًا ما كان عنيفا، لكى تتبلور البنية الحالية للإسلام .

العوالم الإسلامية
تنوع اجتماعى وتغييرات حالية

يستثير الإسلام الاهتمام الآن بالنظر لدواعى متنوعة: مرجعية ثقافية، وطريقة لإدراك الألوهية، ومجموع من الممارسات الطقسية، وعلامة على هوية ما يقارب المليار إنسان. وفى داخل هذا المجموع تتفوق عناصر الاختلاف كثيرًا على عناصر التماثل.

ومبكرًا جدا قدمت المسألة السياسية لخلافة النبى أول الانشقاقات السياسية التى تطورت إلى انشقاقات دينية بين السنة والشيعة والخوارج. وتعددت داخل السنة أربعة مذاهب أساسية أدت إلى بعض الحروب وإلى قيام عشرات الطرق الصوفية التى ظلت لفترة طويلة وسيلة التعبير الأفقية الوحيدة لتدين إسلامى جامع.

وعلى الصعيد العرقى اعتبرت اللغة العربية لغة الدين وهى أيضا نقطة تثبيت إستراتيجيات وهى لغة الأقلية: أقل من ٢٠ % من المسلمين الحاليين يتحدثون العربية، أغلبية المسلمين آسيويون، أكبر القوى الإسلامية هى: إندونيسيا، باكستان، والهند (أقلية مسلمة من ١٥٠ مليون، ونيجيريا). هذه البلاد، مثل الدول العربية، تسكن بها أقليات مسيحية قوية (مصر، سوريا، لبنان، فلسطين) أو بقايا اليهود (المغرب واليمن).

عرف الدين الإسلامى أيضا تغييرات هائلة على مستوى علم التفسير وكذلك فى مكوناته الاجتماعية.

فى خلال العشرين عاما الأخيرة عرفت البلاد المسلمة كليا أو جزئيا عديدًا من الانقلابات ولا سيما الامتداد السكانى الذى ينتمى إلى الانفجار السكانى المتأخر للعالم الثالث: مليار من المسلمين أغلبهم من الشباب، توسع عمرانى غير مسبوق لهؤلاء السكان الذى زاد من عددهم موجات الهجرة الضخمة القادمة من الريف.

وجد هذا الرحيل مخرجًا فى هجرة تجتذبها الدول الصناعية، وتتفاقم منذ ذلك الحين بسبب رغبة جامحة فى الحراك الاجتماعى والاقتصادى تحول دونه الحدود المغلقة.

ومن هذا المنطلق، يكون الإسلام فى طريقه لإنهاء ارتباطه بأراض معينة ذات حدود معروفة. تضم كل من أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية عشرات الملايين من المسلمين "اجتماعيا" (من ثقافة إسلامية أو أبوين مسلمين) وهم غالبًا مواطنون فى البلاد التى يقيمون فيها أو أنهم على وشك أن يصبحوا كذلك، بفضل مرونة إجراءات التجنس دون أن يسبب ذلك أية مشاكل وجودية مهمة لمعظمهم.

وفى أوروبا الوسطى والشرقية، أدى سقوط سور برلين وإعادة تأجيج هوية الجماعات المختلفة إلى انقلاب خارطة الحدود الدينية، فى البلقان، بل وأيضا فى آسيا الوسطى وفى القوقاز.

تصاحب هذه التغيرات السكانية والجغرافية تغييرات ثقافية بالغة القوة فى اتجاه الخروج من نمط الإنتاج الزراعى. ومنذ السبعينيات، أدى التوسع النسبى فى التعليم المدرسى إلى تحولات جذرية فى النسيج الاجتماعى. غالبية الشباب البالغين الذين ولدوا بعد الاستقلال، تعلموا القراءة والكتابة، بينما أهلهم ليسوا كذلك، أو تعلموها، ولكن بطريقة مختلفة .

لا يمكن تجنب الصدام بين الأجيال، فهو يؤدى إلى تراجع ثقافة الآباء أو على الأقل إعادة ترتيبها على أسس جديدة وانطلاقًا من كفاءات جديدة . والإنجاز

الذى تم فى علوم التفسير منفصل تمامًا عن نظام النقل الشخصى من العلماء. ومن ثم ظهرت طبقة جديدة من المثقفين تطالب بالتعامل المباشر مع النصوص المقدسة.

- فضلا عن ذلك، لم يعرف هذا الجيل الاستعمار، والفترة القومية العابرة التى جاءت بشرعية السلطة المستبدة للآباء قد نزعت شرعيتها تمامًا بسبب عجز النخب القديمة عن تقديم نموذج لعدالة اجتماعية مثلى.

ولقد طال التغيير كل مجالات النشاط التفسيرى. والنموذج الأكثر ظهورًا هو المسار الذى اتخذه مفهوم رمزى مثل الخاص بمفهوم " الجهاد "، والذى تعرض لعملية إعادة صياغة ضخمة، أدت إلى تحييده أو إلى استخدامه فى الحروب الأيديولوجية (أفغانستان)، بل حتى بين المسلمين (إيران - العراق) . يشدد المفسرون أولا على حقيقة أنه فريضة اختيارية تقبل أن يتم التسامى بها إلى كفاح المرء ضد رذائله الخاصة أو ضد ميله الطبيعى نحو الشر .

تستدعى كل هذه التغيرات علامات جديدة لتعريف الإسلام والوعى به فى إطار منظور دينامى فى قطيعة مع الأحكام المسبقة الجوهرية.

أدت حركة ثقافية، تبتعد بمسافات متفاوتة عن سلفية بداية القرن، إلى إدامة التوتر مع تراث الأجداد وفتح باب " الاجتهاد " (بذل الجهد فى تجديد التفسير). لا نستطيع عند هذا المستوى ألا نذكر المفكرين الذين تجشموا المخاطر دون أن ينكروا إيمانهم من أمثال: طه حسين (فى الشعر الجاهلى)، علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم)، صادق جلال العظم (نقد الفكر الدينى)، نصر أبو زيد (نقد الخطاب الدينى)، أو الإمام باقر الصدر.

أسطورة التعبير الرمزى عن إسلام موحد

إن حركة الإسلام السياسى لدى الدول الراغبة فى استخدام الدين فى إطار استراتيجيات إضفاء الشرعية فى الداخل ومشاريع الوحدة الإسلامية التى يقف

وراءها مثقفون، تظهر - عند الاحتياج - السمة العاطفية أو الأيديولوجية، لمشروع بناء عالم إسلامى.

لم يصبح هذا المشروع سياسيا إلا بعد سقوط الخلافة العثمانية فى نهاية الحرب العالمية الأولى، ولكنه ظل يحتفظ دائما بطابعه الأسطورى، نظرًا لأنه مستغرق فى رؤية تحاول إعادة تشكيل أمجاد الماضى.

وتتسم مشروعات تكوين تجمع إسلامى بأنها أقرب لأعمال الهواة. (فقد عرف القرن العشرون - فى أعقاب الصدمة التى سببتها تصفية الإمبراطورية العثمانية واختفاء الخلافة - محاولات كثيرة من أجل إحياء كيان رمزى إسلامى موحد. ولم تؤد كل المجالس الإسلامية التى عقدت فى مكة والقاهرة (١٩٢٦)، والقدس (١٩٣١)، رغم الدعم البريطانى، إلا إلى معاينة دفن مشروع عالم إسلامى موحد.

إن نتائج مشروع تقسيم القارة الهندية على أساس دينى وسيادة اختيار القومية العربية أدت إلى تشتيت الحركة نحو التوحيد وبلوغها طريقًا مسدودًا. وهى تجد تجسيدها الراهن فى منظمة المؤتمر الإسلامى التى أقيمت فى نهاية ١٩٦٠ من أمانة دائمة دون أية سلطة خارج سلطة الدول.

وتعد "لجنة القدس " موضعا آخر لتحقيق جزئى لهذه الهوية الإسلامية الشاملة. إن حدود حركتها وعجزها عن تقرير المصير السياسى للمسلمين تظهر فشل هذا النوع من التنظيم المشلول بالتوترات الشخصية بين قادة الدول الإسلامية.

الإسلامية: إعادة الاكتشاف السياسى للدين

بداية يجب التأكيد بأن الأسلمة كانت منذ البداية شأنًا من شئون الدول. وقد بدأت مبكرًا جدا فى استخدام كل الفرص التى يتيحها الدين لإقامة نظام استبدادى.

نلاحظ فى السياسات العامة الدينية التى قامت من حيث المبدأ على آليات علمانية لإدارة ممارسة الشعائر كما فى مصر، وباكستان، والجزائر، والجزيرة العربية وتركيا والمغرب، تشابهات عميقة: احتكار الإنتاج الدينى، الإشراف على تأهيل علماء الدين وأسلمة المرجعية السياسية بدءًا من إعادة تشكيل اشتراكية ذات صبغة إسلامية إلى اختراع مقام أمير المؤمنين، من عدمٍ تقريبًا، مرورًا بتبنى مذهب فقهى أصولى بواسطة الدولة (الجزيرة العربية) . هذا الإسلام السياسى الذى يستدعى أنماطًا تفسيرية أخرى، لم ينشأ من فراغ، ولكنه وليد السياسات العامة تمامًا مثلما هو وليد مسارات التحديث.

فلنحدد – من البداية – أن تعدد حركات وأنماط التعبير الدينى الجديدة، يلفت النظر – أكثر من غيره – إلى وجود احتياج قوى وملح لإعادة تحديد أطر حقل سياسى جديد وعصرى يستطيع أن يكفل ويعطى معنى لاستراتيجيات استمرار تكوينات اجتماعية جديدة منفصلة، فى معظم الأحيان، عن روابطها المجتمعية، تحركها مطالب الحراك الاجتماعى والاقتصادى والمكانى.

إن التخلف الاقتصادى لا يؤيد – إلا قليلا – أطروحة أن هناك عالمًا إسلاميا ريفيا وعتيقًا؛ فهو لم يمنع المجتمع من الدخول بعنف إلى الحداثة. تميزت سنوات السبعينيات ١٩٧٠ بالمرور من نظام زراعى قائم – بحسب فكرة جلنر Gellner (أمة وقومية) – على احتكار الأقلية للكتابة، يعززه التمييز بين التقاليد الكبيرة والصغيرة، تراتبية اجتماعية جامدة، وسيطرة نمط الحياة الريفية، إلى مجتمع صناعى يتميز بسياسة تعليمية ضخمة، وزعزعة التراتبية الاجتماعية التقليدية، وحراك اجتماعى ومكانى. فالحداثة بحسب تعريفها هنا لم تعد صفة لعالم نزع عنه السحر، ولكنها موضوع لاستراتيجيات امتلاك تسير خلال طرق نبوية فتحها الإسلاميون وسواهم.

عندما نتبنى الاختيار التحليلى الذى يضع منذ البداية التحديث منزوع السحر فى تعارض مع الماضوية الدينية، أى بعبارة أخرى الخلط بين المثل العليا للحداثة

وعملها داخل البنى الاجتماعية، فان الوقائع المرصودة بصورة سوسيوجرافية، تنفصل تلقائيا عن منظومات التفسير. ويواجه غالبية محللى الصحوة الدينية هذه المشكلة، إذ يلاحظ الجميع أن القادة والفاعلين والجماعات المستهدفة بهذا التجديد، مستقرون نهائيا فى الحداثة، فى الوقت نفسه الذى يحددونها فيه بوصفها العدو الرئيسى. وهكذا ندرك أن موضوع كفاحهم هو بالأحرى سمات الحداثة أكثر من محتواها، وأنهم يسعون إلى إعادة صياغة/ خلق لهذه الحداثة.

فى الحالة الخاصة للإسلام السياسى، ندرك أنه لا يعنى حركة ذات بنية وتنظيم على المستوى العالمى أو حتى القومى، لكنه بالأحرى حالة فكرية يحملها أناس، هم غالبًا من الشباب، سكنوا المدن مؤخرًا وتلقوا تعليمًا حديثًا فى مدارس عصرية . تنطبق هذه الملاحظة على مستوى الدول تمامًا كما تنطبق على المستوى الدولى.

إن فكرة وجود أممية إسلامية هى ثمرة الخيال المسكون بالخوف من الآخر. وتاريخيا لم تتخط محاولات "الإخوان المسلمين" فى العشرينات (١٩٢٠) أو تلك الأقدم قليلا الخاصة "بحزب التحرير الإسلامى" مجال المشروع.

ومن جهة أخرى، فإن تفسير انبثاق الإسلام السياسى بالاستناد إلى أزمة الهوية الموجودة على مستوى كل دولة / أمة، والذى نمّاها طويلا بعض علماء الإسلام المعاصرين، هو تفسير مغر لدرجة تدعو إلى الاشتباه. وفكرة أن الإسلام السياسى هو المرحلة الثالثة لصاروخ التحرر من الاستعمار، قد جعلت منه ثورة ثقافية مرتبطة بالقوميات وموجودة فى المصب الأخير لحركات الاستقلال، هذا التفسير يشدد بصورة مبالغ فيها على الاستمرارية مما يجعله غير قادر على تفسير الصدع الموجود بين الأجيال.. فضلا عن هذا، فان الإسلام السياسى فى إطار هذه الأطروحة يصبح آلة حرب لاستعادة هوية ضائعة، أو على الأقل خانتها الطبقة السياسية المتواطئة مع الغرب. إذا كان من الصعب إنكار وجود مشروع إعادة بناء الهوية،فإن الأقل صعوبة هو الاعتراض المستمر على الغرب الذى يمكنه السماح

بعودة الثقافة المحلية وبمشروع للانطواء على الذات المنقطعة كلية عن الحداثة. وهو ما تكذبه الوقائع جزئيًا.

الإسلام السياسى مرجع فى طور البناء، نسيجه العقائدى لم ينجز بعد. أجريت منذ عشرين عامًا الكثير من التغيرات فى كيانه المرجعى، وغرف المفكرون من مصادر كثيرة لكى يمنحوا للمجاهدين نموذجًا متسقًا، يلتحم بكل قطاعات الحياة. خلف وحدة المصطلحات المستخدمة تنتشر بصورة لا متناهية صيغًا عملية بحسب مواقف الفاعلين وكفاءاتهم. لكن هذه المؤالفة تبقى وضعًا يسمح بتقديم بنية تتكفل بإعادة بناء الهوية فى إطار حداثة تسمح بالوصول إلى ما هو كونى.

تفسير هذه الظاهرة بحسبانها تعبيرًا عن نزعة تقليدية كرد فعل على الإفراط فى الحداثة يمكن أن يرضينا لو لم يحبسنا فى تقييم سلبى للتفسير الإسلاموى. يشوب مفهوم «التقليدية» بعض الحدود بالنظر إلى أن العمل السياسى، بل وحتى الأيديولوجى، لهذه المجموعات الجديدة يساهم فى إعادة خلق وإعادة تفسير للتقليد بهدف امتلاك الحداثة وإضفاء الشرعية على وثبة الجيل الثانى الذى اشتهى سلطة احتفظ بها جيل الاستقلال زمنًا طويلا.

إن خطاب القادة الذى يعبر عن البحث الجامح عن التراث الأول يمكن أن يوقعنا فى الشرك ويمنعنا من رؤية المظاهر باللغة العصرية لإعادة بناء الهوية هذه، ويجعلنا ننسى الطبيعة المتنوعة للتفسيرات وتكاثرها، وكذلك الروابط التى تربط بينها وبين الظروف التاريخية والسياسية لكل بلد.

فى خلال عشرين عامًا ابتعدت كثير من الحركات الإسلامية عن المرجعية التقليدية. إن سيد قطب، وأبو الأعلى المودودى، والغزالى، وابن تيميه، لم يستحقوا الذكر إلا لأن ممارستهم تعد ممارسات نموذجية. يقدم الإسلام السياسى من الآن فصاعدًا مفكريه الذين يتفاوضون باسمه بقوة من أجل التسجيل فى مرمى الحداثة: حسن الترابى (السودان)، راشد الغنوشى (تونس) عبد السلام ياسين (المغرب)، ...إلخ.

إذا كان الإسلام السياسى مفهومًا بوصفه واحدًا من الاستجابات المحتملة لأزمة الهوية، فإن تشخيص هذه الأزمة يبين أنها أزمة إزاء الحداثة، وليست إزاء الغرب، إلا إذا قبلنا بهذا الخلط الصادر عن الإسلاميين أنفسهم، وإذا قبلنا الرأى القائل بأن صعوبات التكيف مع عواقب الحداثة لا تعنى الغربيين . يذكر أوليفييه روى – عن حق – أن الإسلاميين يمثلون مرحلة نحو نزع السحر عن العالم باعتبار أنهم يستعيرون من الحداثة رفض العودة إلى التراث الواقعى لحساب تراث متخيل: فهم يرفضون التدين الشعبى والقرية والصوفية...

أجرى تحقيق فى أعوام الثمانينيات يظهر بوضوح أن الخط الفاصل بين الإسلاميين والشبان الآخرين يتمثل فقط فى الانخراط التنظيمى. تتقاسم الفئتان المرجعية نفسها، وتنتميان لنفس العالم الفكرى. فبالنسبة لمجموعة من طلاب من ٤٠٠ شخص، تبين أن ٧٥ % منهم ليسوا – من حيث المبدأ – معادين لخطاب ذى حساسية إسلامية، ويعتقدون أن "الشريعة " هى الحل الوحيد لكل مشاكل الساعة. وهؤلاء الأشخاص هم أنفسهم يؤيدون الاختلاط، ويشربون الخمر، ويرفضون ممارسة الجنس خارج الزواج ويعتقدون أن الإعلاء من شأن الدين لا يمر بالضرورة عبر نبذ التطور التقنى.

فكرة أن الإسلام السياسى هو نتيجة مباشرة لمسارات التحديث تستحق أن نتوقف عندها. يمكن أن نرى فى الإسلام السياسى استجابة راهنة لاحتياجات الحراك الاجتماعى و"إعادة شغل المواقع " فى بيئة ذات أبعاد عالمية.

المفارقة بين الاحتياج لحراك مكانى واجتماعى هائل، ومرجعية ذات مظهر جامد، سمة تميز الإسلام السياسى. جماعة التبليغ، حركة تدعو للوحدة الإسلامية موجودة فى أكثر من مائة دولة، هم الذين افتتحوا بطريقة ما حلقة الهجرة هذه. ولكن الإسلام السياسى الأوروبى هو الذى يصور لنا ما يمكن أن يكون عليه الإسلام السياسى فى العالم الإسلامى، بدون الحواجز المفروضة من الدول – الأمة، وصعوبة المرور من الحدود التى لا تسمح بأى تسرب. إن سهولة انتقال

الإسلاميين فى المجال الأوروبى، وحركتهم الواسعة، تنبه للحاجة الملحة للتخلص من البيئة المغلقة. يمنح الإسلام السياسى بشكل ما إمكانية التحرر من ثقافة زراعية ويلعب الوظيفة - التى يسميها علماء اجتماع الحداثة نظامًا مجردًا للمرجعية قادرًا على تعميم العلامات من أجل حراك أقصى، مع منحها مضمونًا شديد المحلية.

العدو المقنع لفترة ما

إستراتيجية لإحلال فوضى الفراغ

يحوم حولنا ظل أطروحة هانتجنتون، مؤلف "صدام الحضارات "، نظرًا لرغبتنا الشديدة فى تحديد الخطر. للأسف، تقوم العولمة بخلط الدلالات: مسلمون ومسيحيون ضد أرثوذكس فى كوسوفا، وقبل ذلك مسيحيون واقفون على أرض الإسلام المقدسة، يقودون فرقا إسلامية لإذلال طاغية حرك - فى محاولة يائسة أخيرة - آلية الجهاد الأيديولوجية، وضم إلى علمه ذكر "الله أكبر " .

أكثر قربًا منا، نستطيع أن نحلل مفارقات إعلان برشلونة. ففى محاولته بناء نموذج إقليمى جديد، فإنه لا ينقصه الكرم، خاصة حين يتحدث عن "شراكه كاملة وأورو - متوسطية وعن تنمية دولة القانون والديمقراطية فى النظم السياسية الداخلية، وعن احترام التنوع والتعددية فى المجتمعات، وضرورة الحث على التسامح بين الجماعات المختلفة والكفاح ضد مظاهر التعصب وخاصة العنصرية وكراهة الأغراب". ويلح الإعلان - مع ذلك - على ضرورة تقوية "التعاون من أجل تفادى الإرهاب ومحاربته، والنضال ضد انتشار وتنوع الجريمة المنظمة ومحاربة كارثة المخدرات من كل جوانبها".

تعبر هذه الانتقالات المثقلة بالمسكوت عنه عن الهموم الحقيقية للحكومات.

لا تمر لحظة دون أن يتحدث النص عن حركة الناس وحرية المرور أو أوضاع المهاجرين. التبادل مرغوب بشرط أن يبقى كل فى بلده، نجتهد بكل الوسائل فى بناء الفروق، وندعم مراسى هويتنا الشخصية خشية مخاطر الاختلاط.

تناولنا الأمر حتى الآن فى إطار منظومة معرفية تتسم بالثنائية، والقطبية، والصراع... والحالة هذه فإن الذى يعنينا حاليًا من منظور العولمة، هو أساسا بطلان هذه العلامات، التى هى فى التحليل الأخير ليست إلا واحدة من النتائج المؤسسية للحداثة التى أفلتت من منطق من أطلقوها.

لم تعد الحداثة صفة لعالم منزوع عنه السحر، ولكنها بالأحرى، أداة إستراتيجية الاستيلاء التى تسير عبر طرق عديدة سواء فى البلاد الفقيرة، أو فى الأحياء المحرومة من العواصم الصناعية. لم يسلم من هذه المظاهر أى كيان أو عرق أو دين.

يقدم أنطونى جيدنر فى (نتائج الحداثة) ثلاثة مؤشرات إلى هذا التشابه، الحداثة / الكونية:

- انفصال الزمن عن المكان. هذا التفكك يصبح شرطًا لانفصال "زمانى-مكانى" محمل بنتائج غير محدودة بمدة، ويقدم فى الوقت نفسه وسائل تقسيم جديد يتضمن البعدين.
- نمو آليات عدم الترحيل والتوطين. من الآن فصاعدًا ينفصل "النشاط الاجتماعى" عن السياقات المحلية، ويعاد تنظيم التفاعلات الاجتماعية تبعًا لرؤى جديدة زمكانية.
- الامتلاك الانعكاسى للمعرفة • يصبح إنتاج معرفة منهجية عن الحياة الاجتماعية، جزءًا لا يتجزأ من إعادة إنتاج النظام، وهذا ينتج بدوره نتيجتين: تخليص الحياة الاجتماعية من ثوابت التراث، والطبيعة المحتومة لإعادة امتلاك هذه المعرفة وانتشارها خارج أماكن إنتاجها .

إن أطروحات تقدُّم الحداثة بواسطة طرق غالبًا ما تبدو غريبة، وبعملها الذى يتم رغما عن الفاعلين، يتأكد حتى بالنسبة لأولئك الذين يؤسسون وجودهم على رفضها. وفى الحالة الخاصة بالإسلام السياسى، تُظهر إيران مثل الجزائر، إلى أى درجة يجب الانتباه إلى حيل التاريخ .

إن صياغة عصرية للمجتمعات، سواء كانت مسلمة أم لا، لا تمر بدون عواقب مؤلمة على الأفراد حيث تتضمن الحداثة " جعل الشك مؤسسيا". الانخراط الأساسى الذى يؤدى إلى حالة احتجاج عملى تجاه ما هو مدرك بوصفه مصدرًا للخطر، يمثل أحد أشكال التكيف الأربعة المحتملة فى هذا الموقف.

الثلاثة الآخرون هم: القبول البرجماتى والتفاؤل العنيد، والتشاؤم القاسى.

رغم ارتيابنا، لا نستطيع استبعاد لا الافتراض البرجماتى، ولا افتراض الانضمام بعد تفاوض يتكفل بالصحوة الدينية وإحياء النزعات العرقية. وفى هذه المرحلة من بناء الغيرية، يمكن أن تعثر بعض أوجه الحياة على ثبات جديد يمكنه أن يستعيد التراث العتيق من بعض جوانبه. يضع هذا الثبات – الذى تم العثور عليه – أساسًا للشعور بالأمان الأنطولوجى أو الوجودى، تحت السيطرة الإنسانية.عند هذا المستوى، فإن الحاجة إلى إعادة استخدام الهوية تتضمن "المحلى والعالمى بطريقة معقدة " . البروفيسور محمد طالبى، الذى شارك طويلا فى حوار الأديان، يبلور بهذا الخصوص علاقته بالغيرية وهى هنا دين الآخر – فى إطار "مجتمع للمجتمعات " .

مركزية الدين التى يطالب بها رجال السياسة وكذلك "عموم البشر "، تطرح مشكلة ذات طبيعة نظرية، وهى الفجوة بين خطاب الفاعلين، وتمثيلاتهم عن واقعهم المعاش من ناحية، وسلوكهم اليومى من الناحية الأخرى . فى الحقيقة عندما نحلل أشكال التدين ومؤشراته على المدى الطويل، تصدمنا التغييرات العميقة التى حدثت منذ استقلال الدول الإسلامية .. لدينا انطباع أننا محاصرون بين نزعتين ثقيلتين متناقضتين ظاهريا . من ناحية، يتأكد الدين بوصفه مكون الهوية الأساسى. هو من الآن فصاعدًا القاعدة التى تنسج على أساسها كل استراتيجيات الوصول إلى السلطة. ومن جانب آخر، نلاحظ أن الدول والأفراد – كذلك المجتمعات – تفقد شيئًا فشيئًا مبادرة هذا البناء للهوية. إن الدين الذى انتقل من المستوى الفطرى والبسيط إلى مستوى ما هو مبنى وما هو مفكر فيه وما هو مسرود فى الخطاب،

يعطى الانطباع – مع تأكيد ذاته وعاليًا وبقوة – بالتراجع إلى مساحات محدودة. إنه حركة عامة لنزع السحر عن العالم وإعادة انتشار ما هو مقدس. وإذا أردنا أن نخاطر هنا بفرضية نقول إن الدين الإسلامى – فى طبعته الأصولية – أزيح نحو المجال السياسى / العام. كما أنه أداة الرهان فى الامتلاك بين الفاعلين العموميين، فى حين أنه على مستوى الأفراد والمجموعات الصغيرة تأتى استراتيجيات تعلى ما هو معاش من الموالفة، ومن وضع توازنات غير مستقرة بين العديد من مظاهر التدين، حتى فى حالة "الإسلام السياسى " التى هى الشكل الأكثر معاصرة من محاولة تحكم الفاعلين فى مصيرهم الدينى، ندرك أن هذا المصير لا يفلت من هذه الملاحظة العامة. عندما يتم تملك الحساسية الإسلامية فى الحياة اليومية من قبل للشعب البسيط، يكون مجبرًا على المواءمة مع الممارسات التى تعتبر خارجة عن الدين القويم فى نظر مفكرى الحركة. الحجاب، المسبحة، صلاة الجماعة، قراءة الجرائد، أسلمة الخطاب تتعايش مع تبجيل ولى الله فى الحى، والتردد المنتظم على قارئة الطالع.

لا يمكن أن ننكر، إذا حذونا حذو ج.ب شارنى (السوسيولوجيا الدينية فى الإسلام) فى قوله بأن كثرة التعدد الشديد فى مظاهر التعبير الدينى، مثل أنماط الاهتمام المعيارى بالمقدس من قبل المجتمعات الريفية سواء كانوا من العرب أو من البربر. فى المغرب على سبيل المثال عززت الملكية هذه التعددية التى تخدمها كرافعة سياسية، ورفضت مبكرًا أن تتبنى الاختيارات الاختزالية للقومية السلفية الممثلة فى حزب الاستقلال. واستمرت البلاد فى تبجيل أوليائها الصالحين وإنتاج كمية منهم لا يمكن إهمالها. وحفظت أيضا إشعاع طرقها الصوفية. والطرق التى انهارت لم يكن بسبب السلطة بقدر ما كانت بسبب القائمين عليها والورثة الذين يتنافسون للإشراف على إدارة الثروات الهائلة الموقوفة على تلك المزارات المقدسة.

يمكننى أن أخلص إلى القول بأن ثمة انطباعًا بالغ القوة عن واقع يحيلنا إلى دين كلى الحضور ومتعدد وواقع آخر، عندما نراقب جيدًا، يجعلنا نعتقد أن الدين

يتحصن أكثر فأكثر فى مساحات محدودة، تخضع أشكال التعبير فيها، من الآن فصاعدًا، لمنطق التنميط. وتتوقع بعض الاتجاهات تحول الممارسات الثقافية إلى تجليات فولكلورية، فتتحول المواسم (احتفالات دينية) إلى أسابيع ثقافية حيث يختال الصوفيون الذين يتقاضون أجورًا من ميزانيات البلدية، وحيث يتم تحويل الحمية الدينية إلى الاحتراف على نحو ما كانت وظيفة "العلماء " فى النماذج التى سبق تحليلها.

إن رصد مولد حركة دينية فعالة سياسيا لا يمكن أن يخفى حقيقة تراجع الدين فى العديد من دوائر الحياة الدنيوية. يكفى أن نراقب بانتباه المشهد الدينى منذ عشرين عامًا لنفاجأ بحركة ظاهرة التناقض.

من ناحية يبدو أن الدين يخوض فى المجال السياسى بكثافة.و هو موضوع صراع متلاحم بين عديد من الفاعلين الدينيين، وقيادات أحزاب سياسية قديمة وحديثة، والمشايخ فى القرى والمدن، ومثقفين إسلاميين جدد. يعطى التدين انطباعًا بأنه أكثر حرارة فى العبادة، وأفضل ارتباطا بمعطيات عقيدة أصولية متحررة من الاستعمار على غرار النماذج المصرية، والسودانية، وحتى الباكستانية. الأمثولة المساعدة، وملامح المؤمن المثالى، وكذلك خطابه المثالى، كل ذلك يتم بثه من خلال شبكات الفضائيات فى الشرق الأوسط (ART , MBC، دبى).

ومن ناحية أخرى، عندما نراقب الواقع الدينى المعاش بعيدًا عن الضجة الإعلامية نلاحظ أن التدين قد كسب من حيث الحماسة، ومن حيث الحدة بالطبع، ولكنه يكاد ينحصر شيئًا فشيئًا فى مكان وزمان محدودين. وأكثر ما نلاحظه فى تلك السنوات الأخيرة هو الفصل بين الزمن الاجتماعى والزمن الدينى، المجال المقدس والمجال الدنيوى. وعلى مستوى المكان لم يعد المسجد يمثل مكانًا لمركزية حصرية، فى المدينة أو فى الريف. عندما نحلل منحنيات التردد على المساجد، نجد تأثير الزحام الذى كثيرًا ما أفزع "الصحفيين"، لا يلاحظ إلا أيام الجمع وفى الأعياد. ثنائية الواقع المعاش تهيىء طريقًا حتميا وإن كان خفيا للعلمنة. عندما

عكف المؤمنون على ملء الثغرات فى الزمان والمكان بالحد الأقصى من التقديس، وعلى العناية بجسدهم وملابسهم، فذلك كى يزيحوا المقدس فى تعبيراته الدينية عن باقى الأشياء. لم تعد الحياة اليومية تنتظم على إيقاع المؤذن إلا خلال شهر رمضان.

يتخذ الدخول فى الزمن الدينى سمة طقسية أكثر فأكثر لكى يدل بشكل أفضل على عدم استمرارية المكان / الزمان الدينى والدنيوى. اتخاذ الأزياء واللغة الخاصة يسمح بالزيادة الضخمة للكثافة الدينية، والفصل بين فترات الحياة. من الآن فصاعدًا أصبح للمقدس محلاته، وأسواقه، وأدواته. أصبح محظورًا عليه الإقامة خارجها. حتى فى اللحظات الحرجة حين يكون الاختلاط مرغوبًا بوصفه الطريق الوحيد للخلاص الشخصى، فإن العودة للزمن النبوى يتم تناولها من خلال حساب عوامل التكلفة، بل وحتى الإمكانيات المادية. إن مبادرة تنظيم الزمان والمكان لم تعد تنتمى بالمرة للمؤمنين. إنهم يخترعون حلولا وسطى.

جدول زمنى

- نحو عام ٥٧٠ ميلاد النبى محمد فى مكة
  بداية الدعوة، هجرة النبى إلى المدينة
- عام ٦٢٤ غزوة بدر، أول انتصار للمسلمين على قريش
  عام ٦٢٥، أو هزيمة للمسلمين فى أحد
  عام ٦٢٩، فتح مكة
  عام ٦٣٢ حجة "الوداع"
  مارس ٦٣٢، موت النبى
  يونيه ٦٣٢ خلافة "أبو بكر"
  خلافة عمر بن الخطاب

قتل عمر بن الخطاب، خلافة عثمان

جمع القرآن واعتماد صيغة واحدة

٦٥٦ قتل عثمان وبداية الفتنة الكبرى

قتل على صهر النبى

الخلافة الأموية والانتقال إلى الملكية الوراثية

قتل الحسين حفيد النبى وثالث أئمة الشيعة فى معركة كربلاء

الخلافة العباسية

٧٥٥ تأسيس الإمارة الأموية فى قرطبة

٧٦٧ موت أبى حنيفة، فقيه مؤسس لأحد المذاهب الأربعة من مذاهب الفقه

موت مالك أنس جامع السنة النبوية

موت مالك بن أنس، مؤسس المالكية، وهو مذهب سنى يسود فى المغرب والأندلس

عام ٨٢٠ موت الإمام الشافعى، مؤسس المذهب السنى الذى يحمل اسمه،

العباسيون يفرضون "الاعتزال" كنظرية رسمية للدولة

موت ابن هشام جامع السنة النبوية،

موت ابن حنبل مؤسس رابع المذاهب السنية المسمى بالحنبلية

تزايد تأثير الإمام الشيعى الثانى عشر

١٢٧٣ موت نصر الدين الطوسى منظر الشيعة

موت محمد بن عبد الوهاب مؤسس الوهابية فى جزيرة العرب

١٩٢٤ - الأتراك الكماليون يقضون على الخلافة

المراجع:

- ABD AL-RAZIQ (A.), « L'Islam et les sources du pouvoir (*al-Islam wa usul al-hukm*, 1925) », in *Revue des études islamiques*, n° 10, Paris, 1926
- ABU-ZAYD (N. H.), *Naqd al-Khitâb al-dînî*, Sînâ li-nashr, al-Qâhira, 1993.
- ADAMS (C.), *Islam and Modernism in Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 1933.
- ARNOLD (T. W.), *The Caliphate*, Oxford, 1924.
- AL-AZM (S. J.), *Naqd al-fikr al-dênî*, Dar al-Talî'ah, Bayrût, 1970 (2e édition).
- AJAMI (F.), *The Arab Predicament : Arab Political Thought and Practice since 1967*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- AMIN (S. H.), *Islamic Law and its Implications for the Modern World*, Glasgow, 1989.
- ARKOUN (M.), *Islam : morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.
- ASHMAWI (S.), *L'Islamisme contre l'islam*, Paris, La Découverte, 1990.
- BECKER (C. H.), *Vom Werden und Wesen des islamischen Welt*, Leipzig, 1932.
- BENNABI (M.), *Vocation de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1954.
- BERQUE (J.), *Relire le Coran*, Paris, Albin Michel, 1993.
- CALDER (N.), *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- CARRÉ (O.) et DUMONT (P.), *Radicalismes islamiques*, t. I, Paris, L'Harmattan, 1986.
- CARRÉ (O.) et MICHAUD (G.), *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, Gallimard-Julliard, coll. Archives, 1983.
- CHARNEY (J.-P.), *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Sindbad, 1971.
- CLÉMENT (J.-F.), « Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements islamistes », *Arch. de sciences sociales des religions*, janvier-mars, 1983, p. 85,101.
- DELANOUE (G.), « al-Ikhwan al-Muslimun », in *Encyclopédie de l'Islam*, p. 1095-1098, Brill, rééd., 1970.

- Eickelman (D.F.), « Identité nationale et discours religieux en Oman », in *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990.
- Fattal (A.), *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, t. X, coll. Recherches, Beyrouth, ILO, 1958.
- Fyzee (A. A.), *Outlines of Muhammadan Law*, Oxford, Oxford University Press, 1949.
- Gardet (L.), *L'Islam, religion et communauté*, Paris, Desclée De Brouwer, 1967, 3ᵉ éd. 1982 ; *La Cité musulmane*, Paris, Vrin, 4ᵉ éd., 1981.
- Gibb (H. A. R.), *Modern Trends in Islam*, Chicago, The University Chicago Press, 1947 (Les Tendances modernes de l'Islam), trad. B. Vernier, Paris, Maisonneuve, Paris, 1949) ; *Studies on the Civilization of Islam*, Londres, 1962.
- Gellner (E.), *Nation et nationalisme*, trad. franç., Paris, Payot, 1983.
- von Grunebaum (G. E.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, 1955.
- Giddens (A.), *Les conséquences de la modernité*, Paris, La Découverte, 1995.
- Hamidullah (M.), *Muslim Conduct of State*, Hyderabad, Government Central Press, 1941-1942.
- Hussein (T.), *Fî al-shi'r al-jâhilî*, Matba'at Dan al-Kutub al-misriyya-al-Qâhira, 1926 (devenu après censure *Fî al-Abiad al-jâhilî*).
- Iqbal (M.), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 2ᵉ éd., 1960 (Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, trad. franç., E. Meyerovitch, Paris, Maisonneuve, 1954).
- Johansen (B.), *Contingency in a Sacred Law, Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leyde, Brill, 1999.
- Jomier (J.), *Le Commentaire coranique du Manar*, Paris, Maisonneuve, 1954.
- Goldziher (I.), *Études sur la tradition islamique*, Paris, Maisonneuve, 1952.
- Khadduri (M.) et Liebesny (H. J.) dir., *Law in the Middle East*, Washington, The Middle East Institute, 1955.
- 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Kitâb al-siyâsa al-shar'yya*, Le Caire, 1932.
- Keddie (N. R.), *Jamal Eddine al-Afghani : a Political Biography*, Berkeley, California University Press, 1972.
- Kepel (G.), *Le Prophète et Pharaon : mouvements islamistes dans l'Égypte de Sadate*, Paris, La Découverte, 1984.
- Kerr (M.), *Islamic Reform : the Political and Legal Theories of M. Abduh and R. Rida*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- Laoust (H.), *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Le Caire, IFAO, 1939.
- Massignon (L.), *Opera minora*, t. I, Beyrouth, 1963.
- Abu l-Hasan'Ali Mawardi, *al-Ahkam al-sultaniyya*, impr. al-Mahmudiyya, éd. du Caire, s.d. (Les Statuts gouvernementaux, trad. et annot. E. Fagnan, Alger, Typographie A. Jourdan, 1915).
- Mez (A.), *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922.
- Nallino (C. A.), « Califfato », in *Raccolta di scritti...*, t. III, n° 2, Rome, Instituto per l'Oriente, 1941.
- Rashid Rida, *al-Khalifa aw al-Imama al-'uzma*, éd. du Caire, 1941 (Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida, trad. H. Laoust, Damas-Beyrouth, 1938).
- Rodinson (M.), *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil, 1966 ; *Marxisme et monde musulman*, *ibid.*, 1972.
- Schacht (J.), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950.

- Smith (W. C.), *Islam in Modern History*, Princeton, Princeton University Press, 1957 (L'Islam dans le monde moderne, trad. franç., A. Guimbretière, Paris, 1962).
- Lacoste (Y.) dir., *L'État du Maghreb*, La Découverte, 1991.
- Lamchichi (A.), *Islam et contestation au Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- Laroui (A.), *Histoire du Maghreb*, Paris, La Découverte, 1980 ; *Islam et modernité*, *ibid.*, 1987.
- Laurens (H.), *Le Grand Jeu : Orient arabe et rivalités internationales depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 1991
- Leca (J.) et Vatin (J. C.), *L'Algérie : institutions et régimes*, Paris, Presses de la FNSP, 1975.
- Lewis (B.), *Le Langage politique de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1982 ; *Le Retour de l'islam*, *ibid.*, 1985.
- Mallat (C.), *The Renewal of Islamic Law : Muhammad Baqer as Sadr, Najaf and the Shi'i International*, vol. II : Islamic Law and Islamic Economics, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Merad (A.), *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, La Haye, 1967.
- Mabro (R.), *The Egyptian Economy*, 1952-1972, Oxford, 1974.
- Mervin (S.), *Histoire de l'Islam, doctrines et fondements*, Paris, Flammarion, 2000.
- Mitchell (R. P.), *The Society of the Muslim Brothers*, New York, Oxford University Press, 1969.
- Netton (I. R.) dir., *Arabia and the Gulf*, Londres, Croom Helm, 1986.
- Owen (R.), *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, Londres-New York, Routledge, 1992.
- Picard (E.) dir., *La Question kurde*, Paris, Complexe, 1991.
- Picaudou (N.), *Le Proche-Orient au xx^{e} siècle*, Paris, Documentation française, 1991.
- de Planhol (X.), *Les Nations du Prophète*, Paris, Fayard, 1993.
- Richard (Y.) dir., *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990.
- Rizk (C.), *Entre l'islam et l'arabisme : les Arabes jusqu'en 1945*, Paris, Albin Michel, 1983.
- Roy (O.), *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.
- Sivan (E.), *Radical Islam*, New Haven (Conn.), Yale Univ. Press, 1985.
- Schulze (R.), *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrundert : der Islamischen Weltliga*, Leyde-New York, Brill, 1990.
- Tozy (M.), « Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux » in *Le Maghreb Musulman en 1979*, CRESM-CNRS, 1981.
- Tozy (M.), « Le prince le clerc et l'État, la restructuration du champ religieux au Maroc » in *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990.
- Tozy (M.), « Les mosquées au Maghreb », in *État du Maghreb*, Paris, La découverte, 1991.
- Thobie (J.), *Ali et les quarante voleurs : impérialisme et Moyen-Orient de 1914 à nos jours*, Paris, Messidor, 1985.
- Vatikiotis (P. J.), *L'Islam et l'État*, trad. de l'angl., Paris, Gallimard, 1989.
- Watt (W. M.), *Islamic Fundamentalism and Modernity*, New York-Londres, Routledge, 1988.

الشيوعية الصينية فى محك العولمة(٤)

بقلم: جان لوك دوميناك

Jean-Luc DOMENACH

ترجمة: د. منى طلبة

مراجعة: د. أنور مغيث

إن قضية مستقبل الصين هى، بحق، أحد أكثر القضايا المطروحة على الساحة، وهى تختلط بشكل كبير بقضية مستقبل النظام السياسى الصينى: النظام الشيوعى. لقد أظهر هذا النظام بالفعل مقاومة نادرة ونموذجية ومشكوك فى استمرارها فى الوقت نفسه: مقاومة نادرة لأن الشيوعية تراجعت فى كل مكان وانهارت فى معقلها بأوروبا الشرقية؛ ونموذجية لأن الاستراتيجية التى تبناها دنج هيسياو بنج وتابعه جيانج زيمن قد أثارت تطلعات هنا وهناك وصارت مدرسة لآسيا الشرقية: فى البدء فى ڤيتنام واليوم فى كوريا الشمالية. لكنها رغم ذلك ملغزة لأن التغييرات فى الصين بادية للعيان إلى الحد الذى يجعلنا نتساءل ما إذا كانت الشيوعية الصينية قد خلقت نظامًا تابعًا متغيرًا ومشوهًا.

تقوم هذه التغيرات على فرضية قوية: وهى أن التطور الداخلى للصين، اليوم – وفيما قبل منذ حرب الأفيون – مرتبط ارتباطًا وثيقًا بعلاقتها بالعالم. وأيًا ما كانت تعقيدات التاريخ المعاصر للصين وتأرجحاته فإنه قد تطور فى أغلب الأحوال فى إطار خارجى راسخ وغير ملائم للصين. فقد كانت الإمبراطورية القديمة تتعرض لضغوط غربية متعددة الأشكال؛ ولأنها لم تستطع التكيف معها انهارت. إن الصيغ السياسية التى تمت تجربتها بعد ذلك فشلت جميعها فى تحقيق استجابة فعالة للتحديات الإمبريالية المختلفة. ولو لزمنا الاقتصار على ما هو جوهرى لقلنا إن شيوعية ماوتسى تونج، لأنها كانت تقترح إجابة سياسية وعسكرية

---

(٤) نص المحاضرة رقم ٣٠١ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٧ أكتوبر ٢٠٠٠.

موثوق بها فى مواجهة الضغط الخارجى، استطاعت أن تستولى على السلطة فى عام ١٩٤٩ بوصفها التعبير الأكثر فعالية عن القومية الصينية.

وتكمن المشكلة الحالية للشيوعية الصينية فى أنها لم تتوصل إلى تحقيق البرنامج القومى بأكمله، وهو البرنامج الذى قامت عليه مكانتها بشكل أساسى. ومما لا شك فيه أن هذا البرنامج الذى يتمثل فى تحرير الصين من كل تدخل أجنبى لإكسابها وضع القوة العظمى كان برنامجًا طموحًا بالنسبة لبلد متخلف فى سياق الحرب الباردة. وبدون شك أيضًا كان المجال الخارجى هو المجال الذى كانت النتائج المتحققة فيه فى عام ١٩٤٩ سريعة ودائمة فى آن: حدود مدعمة، معاودة التأثير الإقليمى، إشعاع دولى مستعاد جزئيًا.

ولكن هذا لا يمنع أن ماوتسى تونج، خلال سبعة وعشرين عامًا من حكمه، لم ينجح فى تأسيس استراتيچية موثوق بها فى مواجهة محيط خارجى مهدد للصين. فبحسب المرحلة كان يتأرجح بين اختيارين كليهما غير كاف: اختيار الحلول الوسط بل وحتى التلفيقية، مع أحد المعسكرين الموجودين، واختيار الصين بوصفها منارة للثورة العالمية. كان الاختيار الأول يؤدى به إلى تنازلات لا يرتاح إليها وأدى به الاختيار الثانى إلى نتائج كارثية.

وبالفعل بعد أن تصور ماوتسى تونج إمكان تبنى فرضيات أخرى (من بينها فرضية تبنى استراتيچية أكثر ثورية) وجد نفسه مضطرًا بسبب سياق الحرب الباردة (وقبلها الحرب الكورية) وضرورة التنمية الاقتصادية إلى أن يصطف فى عام ١٩٥٠ فى صفوف المعسكر السوفييتى. وخرج منه فى عام ١٩٥٩ لتضاءل حاجته إلى الاتحاد السوفييتى من الناحية الاقتصادية، ولأن الاتحاد السوفييتى كان يسعى لإجبار الصين على تعايش سلمى يكبح جماح ديناميتها الثورية. وعلى مدى ما يقرب من عقد من الزمان جعل ماو من الصين البطل الجديد للثورة العالمية ممثلة فى نموذج حرب العصابات، حيث تقوم "قُرى" العالم بحصار "مدنه".

هذه الاستراتيچية التى بلغت ذروتها أثناء الثورة الثقافية (١٩٦٦-١٩٦٩) قد فشلت تمامًا. ليس فقط لأن الصين لم تسترجع بعد ذلك أى تأثير حقيقى خارج المسرح الآسيوى، ولكن لأن أتباعها الثوريين فى آسيا قد هُزموا (حالة الحزب الأندونيسى فى عام ١٩٦٥ وبعد ذلك الخمير الحمر)، أو خانوا (حالة ڤيتنام)، وفوق كل ذلك لأن الكارثة الداخلية للثورة الثقافية قد عرضت الصين لخطر كبير فى مواجهة الاتحاد السوڤييتى الذى أعاد بريچنيف تسليحه.

استدار ماو وقد هاله التفوق العسكرى للقوى السوڤييتية الذى برز ابتداء من عام ١٩٦٤ وأكدته حوادث الحدود فى ربيع ١٩٦٩ فجأة صوب واشنطن فى أعوام ١٩٧٠-١٩٧٢ وبذل جهدًا كبيرًا فى إحكام السيطرة على التحرير الاقتصادى الداخلى: وخلافًا لسنوات التقارب السوڤييتى كانت درجة تهجين النظام الشيوعى الصينى نسبيًا ضعيفة فى فترة التقارب الصينى الغربى فيما بين ١٩٧٢-١٩٧٦.

عندما رحل ماوتسى تونج فى سبتمبر ١٩٧٦ كانت النتيجة ماثلة: رغم أن الصين الشعبية مستقلة وأكثر تطورًا إلا أنها لم تقترب بعد من مقام القوة العظمى التى طالما حلم بها ماو، وظلت محتاجة لأن تستند إلى إحدى القوتين العظميين لكى تضمن أمنها. أخطر من ذلك، اكتشف دنج هيسياو بنج وجيل الكوادر، الذين تعرضوا للاضطهاد أثناء الثورة الثقافية، أن النمو الاقتصادى المحلى الذى تحقق حتى ذلك الحين يتهدده الاختناق ولم يعد يسمح بامتصاص السخط الشعبى. ولكى تعيد الصين الشعبية إطلاق التنمية الاقتصادية ولكى تستمر فى الحياة من الناحية السياسية كان عليها أن تدير وجهها شطر العالم الخارجى. فبعد قرن من عصر الإمبراطور اليابانى ميچى اتخذ القادة الشيوعيون لإمبراطورية الصين القديمة قرارًا تاريخيًا - بقى القادة الشيوعيون فى كوريا الشمالية والجنرالات البيرمانيون وحدهم يرفضونه - هو قبول العالم الخارجى وتراتبيته التى تقدم بوصفها إحدى المعطيات التى ينبغى الاستفادة منها لتغييرها.

لقد كان القرار تاريخيًا حقًا فى مجتمع مازال متأثرًا بتراث المادية. ولم يصرح دنج هيسياو بنج بالقرار إلا تدريجيًا محاولاً فى الوقت نفسه أن يقلل من آثاره السلبية (بتنحية التأثيرات الأيديولوجية للغرب وبالقمع الشديد لأى انشقاق ديموقراطى) وأن يزيد من امتيازات جهاز الدولة الشيوعى (الاحتفاظ بالسلطة بالإضافة لامتيازات الفساد). وفى أعقاب إجراء قسرى أخير فى عام ١٩٩٢ فرض دنج هيسياو بنج بصورة نهائية خط اندماج الصين فى السوق العالمى، وفى الداخل خط "الاقتصاد الاشتراكى للسوق" وهو فى الواقع خط الحل الوسط مع الرأسمالية. وفى ظروف سياسية ما زالت صعبة يزيد من تعقيدها الآثار الآسيوية للانتصار الأمريكى (ولاسيما الأزمة المالية فى عامى ١٩٩٧-١٩٩٨) أكد خلفه چيانج زيمن بحذر وبثقة هذا الاختيار متفاوضًا مع الولايات المتحدة (١٩٩٩) ومع أوروبا (٢٠٠٠) حول دخول الصين فى منظمة التجارة العالمية. وبصورة موازية اتخذ القادة الصينيون فى المجال الداخلى إجراءات متزايدة فى جرأتها: إلغاء جماعية الزراعة، تنمية الصناعات المحلية شبه الخاصة ثم إنشاء مؤسسات خاصة للخدمات وأخيرًا وبشكل تدريجى إصلاح وتطهير بل وحتى خصخصة قطاعات من الدولة تفاقمت ديونها. وبدون شك مازال الحزب الشيوعى يحتفظ بوسائل منع أى معارضة سياسية ومازال يتحكم بشكل عام فى الاقتصاد ويراقب المجتمع بصورة أو بأخرى. ولكنه ترك نوعًا من التهجين السياسى والاجتماعى يتنامى (ويصعب التحكم فيه). تهجين بدا أكثر جوهرية من ذلك الذى تحقق مع النموذج السوفييتى فى الخمسينيات.

هناك سبب واحد يفسر أن دنج هيسياو بنج قد وصل بمنطق سياسته إلى أقصاه وأن چيانج زيمن تبعه فى نفس الاتجاه، وأنه فى المحصلة الأخيرة أقبل شيوعيون أرثوذكسيون على مغامرة جديدة ومحفوفة بالمخاطر: وهو أن الاستراتيچية الجديدة قد حصلت على نتائج اقتصادية استثنائية سريعة. فمع معدل تنمية من ٩ إلى ١٠% سنويًا خلال عقدين من الزمان (أيًا كانت المبالغات الإحصائية الرسمية) أصبحت صين دنج هيسياو بنج وچيانج زيمن من بين بلاد العالم الثالث التى تطورت بأسرع ما يمكن. صورة التقدم واضحة ويستفيد منها

الجميع تقريبًا – وقبلهم كوادر السلطة الشيوعية. إن ثراء السكان لا يمنع ارتفاع دخول القادة – الفقراء وضحايا التغيير لا يمثلون سوى أقليات غاضبة – كما تستفيد من ذلك أيضًا سمعة البلد نفسها: فقد أصبحت محط أنظار المستثمرين العالميين (أكثر من ٢٠٠ مليار دولار تلقتها الصين خلال عشرين عامًا). ولقد كسبت الصين علامات التقدير عندما قاومت فى عامى ١٩٩٧-١٩٩٨ الأزمة الاقتصادية الآسيوية مع تفادى تخفيض قيمة عملتها. ومع الإمكانيات السياسية والعسكرية التى تراكمت من عهد ماو نضيف من الآن فصاعدًا الأدلة الجديدة المالية والاقتصادية على اقتصاد فى نمو مازال سريعًا نسبيًا (اليوم ٨% وإن كان فى واقع الأمر ٦% وهى نسبة ما تزال طيبة على أية حال).

إن الرضا المطمئن الذى يشعر به الناهبون، فى أغلب الأحوال، ورضا الجماهير، الأكثر مدعاة للقلق، لايمنعان ما تخفيه هذه النجاحات من وقائع مخيفة.

أول هذه الوقائع أن الصين تنمو، ولكن التقدم الذى تحرزه يؤكد ارتباطه بوضع التبعية. الاقتصاد الصينى يتقدم بفضل أموال الغرب وأفكاره وفى سوق ليس له أدنى سيطرة عليه. فصناعتها تنفّذ بسعر منخفض منتجات تم اختراعها خارج الصين، دون أن تمتلك الوسائل التى تجعلها قادرة على إعادة إنتاج المسار التكنولوچى بشكل كامل. وكل مساراتها المالية لن تتخلص من أدائها العتيق وديونها المشبوهة إلا مقابل التجانس المتزايد مع المعايير العالمية والتبعية لآليات التدفقات المالية التى تنهمر انطلاقًا من الغرب. الصين تندمج فى العالم ولكن تبعيتها له تزداد أكثر فأكثر: فالصين المنضمة لمنظمة التجارة العالمية OMC سوف تكون أقل صلابة أمام أى أزمة مالية محتملة تأتى من الخارج. بقى أن ظاهرة اندماج السواحل والمدن الكبرى الصينية وحدها فى العالم هى ظاهرة تميل إلى التناقص: فالتقدم ومعه الارتباط بالعالم يتقدم عبر الوديان والطرق والسكك الحديدية، وها هو التاريخ الذى فشل عشية الحرب العالمية الثانية يعود من جديد ولكن بأى قوة!...

وفى الوقت نفسه تبدو الصين وهى فى طور البناء أكثر عزلة وأقل شأنًا من ذى قبل فى عالم ما بعد الحرب الباردة. إن السلطات الصينية ضحية لنوع من سوء الفهم التاريخى، لأن العالم الذى تندمج فيه بلدهم لم يعد هو العالم الذى كانوا يتصورونه. لقد كان دنج هيسياو بنج يتوقع اللحاق بعالم يشبه إلى حد كبير العالم الذى استفادت منه بذكاء اليابان والبلدان الصناعية الجديدة فيما بين ١٩٥٠ و١٩٨٠ والذى يمكن فيه تعويض الانقياد الاقتصادى بلعبة ديبلوماسية - وهى لعبة زاد من قدرها التنافس بين معسكرى الحرب الباردة. ولكن انهيار الاتحاد السوفييتى فى أواخر الثمانينيات أدى إلى الحط من أسهم "الكارت الصينى" الذى كان عالى القيمة، كما رفع فجأة من الدور العالمى للولايات المتحدة التى انتقلت من وضع "قوة عظمى" إلى وضع القوة الأعظم (هيوبير ڤيدرين [وزير خارجية فرنسا السابق] Hubert Védrine). كما أن الدفعة الفجائية للقوة الأمريكية لم تكن فقط سياسية ولكنها كانت أيضًا اقتصادية على اعتبار أن الاقتصاد الأمريكى حقق بعد ذلك مباشرة نموًا ملحوظًا، مدعومًا بمسارات مالية وتجارية معولمة أكثر فأكثر، ومدعومًا بشكل كبير بالاكتشافات المعلوماتية. هذا النسيج الاقتصادى والاجتماعى الجديد طرح على الصين مشاكل جديدة وفاقم من صعوبة اللحاق الضرورى بالغرب.

فى المحصلة الأخيرة، رغم التقدم الملحوظ المتحقق منذ عشرين عامًا فى الصين، يمكن لنا اليوم أن نتساءل عما إذا كانت قوة الصين فى العالم قد تنامت فعليًا. إن "صورتها" أفضل (رغم سمعتها السيئة فى مجال حقوق الإنسان) ولكن معمار السياسة الدولية والنسيج الجديد للمجتمع الدولى لا يترك لها إمكانيات كبيرة كى تتحقق. وقد رأينا ذلك أثناء الأزمة العراقية والبلقانية، لأنه بالرغم من مقعد الصين الدائم بمجلس الأمن فى الأمم المتحدة لم تتمكن من منع الولايات المتحدة من فرض حلولها الخاصة.

والرأى العام الصينى يعى هذا الموقف؛ فهو منذ عقدين من الزمان مأخوذ بافتتان حقيقى بالغرب. وفى داخل النخب يجدر الحديث عن رغبة فى أمريكا. فكم

من عشرات المليارات من اليوان تسربت بصورة شبه سرية من الميزانيات الخاصة أو حتى العامة لتتجه إلى الاستثمار فى كاليفورنيا؟ لا أحد يعلم. ولكننا نعلم أن أكثر من مائة ألف طالب على مدار السنوات الدراسية المختلفة موجودين فى الجامعات الأمريكية، يساهمون بصورة دالة فى الأبحاث الأمريكية عالية المستوى وخمسهم فقط هو الذى يرجع فى النهاية إلى بلاده.

ولكن هذا الافتتان ملتبس. فجزئيًا يدرك الصينيون المسافة التى تفصل بلدهم عن مركز العالم. وأولئك الذين يعجبون بسذاجة بالمركز الأمريكى يتمردون أيضًا بسذاجة ضد تعبيرات القوة التى لا مفر منها: صلف الدبلوماسية الأمريكية، تدخلاتهم الإنسانية، التى تظهر تارة وتختفى تارة أخرى، وسوء الفهم الثقافى لدى المستثمرين. فعندما ينجم خطأ عن مناورة ما، وهو أمر يحدث بالضرورة مثل ضرب سفارة الصين فى بلجراد بالقنابل على سبيل المثال، نجد أن من يحلمون بالسفر إلى الولايات المتحدة هم من يتظاهرون أمام سفارتها. إن الرأى العام فى المدن، وهو المشغول عادةً بصعوبات الحياة اليومية والغضب من المنتفعين والقلق على المستقبل، يدير آنذاك مخاوفه تجاه "الهيمنة الأمريكية"، فى حين أن محترفى الدعاية الرسميين يؤججون الضغائن القديمة ضد الأجانب. وحينئذ يشتعل الغضب الشعبى ويكون على قادة بكين أنفسهم أن يهدؤوه مخاطرين فى ذلك بالظهور بمظهر الضعيف أمام القوى العظمى كما حدث فى السابق مع الكومينتانج فى عهد شانج كاى شيك.

هذه الانفجارات القومية وما اتسمت به من قوة تشير إلى خطر توقعه القادة الصينيون لكنهم لم يستطيعوا تجنبه: التفريغ الأيديولوچى والسياسى للنظام الشيوعى. إن قادة الحزب الشيوعى الصينى الذين طالما أتخمتهم الدخول الضخمة وأمدتهم بالشعور بالاطمئنان استعراضات القوة التى تمارسها شرطتهم بصورة دورية، ليسوا واعين بأفول نجمهم. فكما خشى دنج هيسياو بنج مغبة استمراء الربح تورط فيه وأصبح ما يهم الجماهير العريضة هو مصالح الأفراد ومجموعات المصالح وعصابات المافيا، كما حل لدى النخبة السياسية خليط غريب من الهوس

التكنوقراطى والصور النمطية الأيديولوچية محل المنظومة الطوباوية العقائدية القديمة..

علاوة على ذلك، فإن القادة هم بصورة مفارقة ضحايا للمناورة الكبرى التى تعزز سلطتهم. وهذه المناورة تستهدف – بالفعل من خلال إدارة حساسة للآليات الإدارية وعصابات المافيا التى تقوم بتشغيلها – من الإحاطة بالاقتصاد والمجتمع وإعاقة كل الفاعلين الذين يمكن لهم أن يصيروا أجنة لمجتمع مدنى. وقد نجحت هذه المناورة بمعنى أنها حرّمت بالمعنى الحرفى السياسة على الشعب الصينى ولكن بثمن مكلف: لأن قيمتها تسدد من خلال تضخم حقيقى فى أجهزة التحكم التى تختلط آلياتها أكثر فأكثر بالخلايا التى من المفترض أنها تراقبها، ومن خلال "فرار" ما تبقى من سجال شعبى فى المزاد القومى.

هناك ما هو أسوأ. وقد علمنا التاريخ – وخصوصًا تاريخ الاتحاد السوفييتى – أن أنظمة نخرها السوس يمكن أن تستمر زمنًا طويلاً، كما علمنا أيضًا فى هذه الحالة أن المرض الذى ينخر عظام النظام يمتد أيضًا إلى المجتمع بل وإلى الأمة. ولذا فإن الصين عندما تنطلق تدريجيًا فى السوق العالمى تصبح تدريجيًا أقل قدرة على تجميع قواها، مع ضرورة هذا الأمر، كى تدعم وجود دولة محترمة ومصالح قومية. وليست الأقليات القومية هى التى تشكل التهديد الأساسى: بما فيهما سكان التبت والأويغور ومقاطعة زينجانج فهم بشكل عام ضعفاء. ولكن التهديد الأكبر هو خروج الشأن الاجتماعى من مجال سياسة يشل الحظر حركتها، متجهًا، على سبيل المثال، إلى طوائف شبه بوذية مثل فالونجوج. ولا يعنى هذا إلا تفكك جهاز يجد عناء فى تحديد مصالح جماعية عليا تتجاوز النهب (بالنسبة للعدد الصغير) تعمل على ارتفاع مستوى المعيشة (بالنسبة للجماهير).

وهكذا، فإن مسألة الدولة والأمة هى التى تطرح نفسها من جديد فى الصين فيما وراء الشيوعية التى تأفل. إن الشيوعية بالتأكيد لم تفشل فى كل شىء. لقد كفلت استمرار البلد طوال فترة الحرب الباردة، وزودتها بدولة قومية تبدو قوية، بل

وأكثر من ذلك مررت فى دفعة أخيرة (ترى فيها أيضًا وسيلة للاستمرار بعد الهلوسات الماوية) حلاً وسطًا شجاعًا وفعالاً فى عالم تنتصر فيه الرأسمالية. ولكن يبدو أنها اليوم تسقط بدروها، بل وبصورة أكبر من بلاد أخرى مجاورة لها، فى فخ نصبته العولمة. فالعالم بعد أن دفع الصين فى القرن التاسع عشر إلى أزمة أولى وخطيرة يبدو أنه اليوم بصدد مواجهتها، مرة ثانية، بتحد جذرى.

العولمة من منظور تاريخى
أمريكا القوة العظمى(٥)

بقلم: إيما روتشيلد
Emma ROTHSCHILD

ترجمة: د. منال بشير
مراجعة: د. إجلال رأفت

قام الرئيس ريتشارد نيكسون - فى يوليه عام ١٩٧١ - بافتتاح احتفالية العيد المئوى الثانى للثورة الأمريكية وذلك فى مبنى المحفوظات الوطنية فى واشنطن؛ ومبنى المحفوظات هذا يعد - حسبما قال بعد ثلاثة أيام - أكثر معالم العاصمة روعة لما يحمل من "إحساس بالماضى وبما تجسده الأمة". إلا أن "أعمدته الرخامية الضخمة " توحى للرئيس ببعض الأفكار المنطوية على الشجن. لقد كان يحلو له أن يتجول فيه ليلاً مستغرقًا فى ذكريات تلك "الأعمدة الضخمة التى كانت تتسم بالخشونة فى عهد القوى السابقة "التى وقعت فريسة للتدهور الذى كان يقود أى حضارة آجلاً أو عاجلاً نحو انهيارها: ويقول الرئيس" إن الولايات المتحدة تقترب الآن من هذه المرحلة مضيفًا إننى لأفكر فيما آلت إليه اليونان وروما - كما نرى - فلم يبق من حضاراتيهما سوى بضعة أعمدة".

وبعد ثلاثين عامًا فإن الوضع الأمريكى قد اختلف اختلافًا شديدًا، والدليل على ذلك مكانة الولايات المتحدة - التى لم تعد آنذاك بالنسبة للرئيس نيكسون تحظى بالتفوق التام، بيد أنها تأكدت تمامًا اليوم. وتعد الولايات المتحدة بمثابة أقوى حضارة فى التاريخ فضلا عن أنها تعتبر مجتمع تقوم قوته على أسس من الصلابة التى لا يضاهيها أى مثيل. إذ تكمن قوتها فى أفكارها ومنتجاتها: ففى عالم للاتصالات والاستهلاك لا مثيل له حيث لا حدود للعولمة أصبحت الولايات المتحدة نموذجًا تحتذى به كل حضارة معاصرة. وقد كتب أندريه فونتان André

---

(٥) نص المحاضرة رقم ٣٠٢ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٨ أكتوبر ٢٠٠٠.

Fontaine: "ذلك أمرًا مفهومًا، العالم يتأمرك وبسرعة الريح تحت وطأة العولمة" لقد كان نيكسون يعتقد بأن الولايات المتحدة ستظل غنية وقوية خلال فترة أفولها. والواقع أنها تحولت إلى إمبراطورية أبدية.

وتتناول محاضرة الرئيس موضوع الولايات المتحدة وتاريخ العولمة. وغالبًا ما يتم وصف العولمة كما لو كانت حالة للحاضر والمستقبل، وظاهرة بلا ماض. غير أن تبادل المعارف والبضائع ورؤوس الأموال والأذواق والأفكار بين المجتمعات المتباعدة – هذه العناصر المشكلة للعولمة – قد طبعت بتأثيرها على عديد من العصور السابقة سواء فى آسيا أو فى أوربا أو فى أمريكا. وهكذا تواجد تاريخ للعولمة، بمعنى أن هناك فترات شهدت فيها التجارة والاستثمارات – على نطاق جغرافى واسع نموًا سريعًا بتأثير تكنولوجيا الاتصالات الجديدة: يوجد أيضا تاريخ لفكرة العولمة. ويعد التاريخ الاقتصادى جزئيًا هو تاريخ مفاهيم الحياة الاقتصادية (والسياسية). إن فكرة وجود تأثير بعيد واتصالات فورية وإمبراطورية عالمية أخاذة تارة ومنطوية على الخديعة تارة قد ألقت بظلالها الشديدة على المعتقدات الوهمية والفلسفية السياسية، لقد مضت عصور خلال القرون الثلاثة الأخيرة حيث كان هناك افتتان شديد بمفهوم عالمى للعالم.

وكان استقلال الولايات المتحدة ثمرة أحد هذه العصور فى منتصف القرن الثامن عشر. سأتحدث – خلال هذه المحاضرة– عن المناقشات التى دارت حول منظمة التجارة العالمية والتى تعد جزءًا من المصادر الأيديولوجية للثورة الأمريكية. سأتحدث أيضا عن تأثير الثورة الأمريكية بدورها على مفاهيم التفوق العالمى فى كل من إنجلترا وفى فرنسا فى منتصف القرن التالى لعام ١٧٧٦، ذلك التأثير على الإمبراطورية التجارية للقوة الإنجليزية العظمى وعلى إمبراطورية نفوذ ونموذج القوة الفرنسية العظمى. وقد يكون لهذه المفاهيم القديمة – وسنرجع للحديث عن ذلك فى الخاتمة – دورًا فى تحديد منظور للقوة الأمريكية فى إطار المجتمع العالمى الحالى.

كتب القس راينال L'Abbé Raynal عام ١٧٧٠ "إن اكتشاف العالم الجديد ورأس الرجاء الصالح كشف الطريق أمام " ثورة فى التجارة وفى قدرة وإمكانات الأمم وفى الأخلاق وفى الصناعة وفى حكم كافة الشعوب". "فما كان من الرجال إلا أن تبادلوا الآراء والقوانين والعادات كما انتشرت الأمراض والفضائل والرذائل". وقد أدرك واضعوا نظريات السياسة والاقتصاد الاهتمام المطلق لهذا النوع الجديد من تجارة المعارف والهويات. يرى آدم سميث Adam Smith أن المحيط أصبح "طريقًا هائلاً للاتصالات تجاه مختلف أمم الكون". ويذكر أن صناعة الجنس البشرى «كانت قد غيرت تمامًا شكل الكرة الأرضية بأسرها».

كتب كوندورسيه Condorcet عام ١٧٧٦ أن "صاحب النقود هو شخص أصبح فى لحظة – عن طريق عملية مصرفية – إنجليزيا أو هولنديا أو روسيا. ويوضح سميث Smith أن التاجر هو "تاجر للحبوب هذا العام والخمور فى العام القادم والسكر والتبغ والشاى فى العام الذى يليه". كان مصير الاقتصاد فى العالم يعتبر بمثابة وحدة واحدة. ويصف سميث Smith قائلاً «إن كافة مكونات الكرة الأرضية بما فى ذلك الثروة والسكان والتنمية قابلة للنمو أو للتدهور تدريجيا». يقول كوندورسيه Condorcet إن العالم الحديث يتسم "بتعقيد مفزع للمصالح" يبسط – بالنسبة للفرد – وبشكل ما فى كافة أنحاء العالم، خاصية الإحساس سواء بالتمتع أو بالحرمان".

وفى القرن الثامن عشر كما هو الحال اليوم كانت الآفاق المستقبلية ترتبط بصورة مذهلة بالسيطرة التجارية على الصعيد العالمى. وخلال فترات التوسع فى القرن التاسع عشر كانت عملية التحول الشامل – فيما يبدو – عبارة عن عملية مصالح تجارية خاصة. تركزت المناقشات الخاصة بالعلاقات العالمية على الشركات والاتحادات. ويذكر أن المناقشات الجدلية الباريسية الخاصة "بالسيادة " والاقتصاد التجارى " بدءًا من لويزان Louisiane إلى الصين ومن السنغال إلى ساحل كوروماندال Coromandel، تم استكمالها فى البرلمان البريطانى وفى

أمريكا وفى ريجا Riga. أعرب الفيلسوف جوان جوتفريد هيردر Johann Gottfried Herder عن أمله فى عام ١٧٦٩ أن يحظى فى روسيا بما حظى به القس موروليه L'Abbé Morollet فى فرنسا بعد انتقاداته الموجهة للشركة الفرنسية لبلاد الهند. وفى الهند - كتب سميث smith أن الإنجليز "يتاجرون وفقًا لقدراتهم الحرفية، وإذا ما كانت روح التجارة فى شركة إيست إنديا كامبنى East India Company، قد جعلت من الإنجليز حكامًا سيئين فإن روح السيادة قد جعلت منهم فيما يبدو - تجارًا سيئين".

فى هذا الإطار لمفهوم التجارة الشاملة وضع تصور للثورة الأمريكية. وقد عجل من الاستقلال الأمريكى وجود سلسلة من اللوائح المتعلقة بالتجارة " الداخلية " و"الخارجية" للمستعمرات البريطانية، وقد أثار التمييز بين شقى التجارة جدلاً شديدًا. وقد اختلطت وتعارضت التساؤلات العميقة عن الفلسفة السياسية الثورية مع المسائل المتعلقة بالرسوم المفروضة على نقل قصب السكر والإعفاء الضريبى لورق القضيم(٦) ونقل الشاى من السفن. هل كانت هناك أنماط من الرسوم منها ما كان يفوق أو يسبق تلك الصادرة بموجب قرارات برلمانية أو قضائية؟ هل كانت هناك أنماطًا مختلفة من السلطة أو السيادة؟ هل كانت القدرة على تنظيم تجارة المسافات البعيدة تختلف عن تلك الخاصة بتنظيم الصفقات التجارية المحلية؟ هل كان للتجارة الأولى تأثير على النوع الثانى من التجارة؟ هل كانت قدرة المستعمرات على تنظيم تجارتها المحلية شبيهة بقدرة الاتحادات؟

تجدر الإشارة إلى أن مسرحية "بوسطن تى بارتى" Boston Tea Party التى عرضت فى بداية عقد ١٧٧٠ والتى تعد من أكبر المسرحيات قد جرت أحداثها بالمعنى الحقيقى فى ملتقى أكبر طريقين للتجارة الشاملة فى المحيط. وقد فرضت القوانين الصادرة فى عام ١٧٦٠ رسومًا جديدة على الشاى الذى تنقله شركة الهند من الصين إلى إنجلترا ومن إنجلترا نحو أمريكا الشمالية. وكان

---

(٦) ورق دقيق من جلد العجل يكتب عليه.

الأمريكيون يشترون الشاى الوارد من هولندا والكونغو وفرنسا ولشبونة فى حين كان مخزون الشركة يتراكم فى مستودعاتها فى لندن. وفى عام ١٧٧٣ قام البرلمان البريطانى - حينما هب لنجدة الشركة - بالتصويت على التشريع الخاص بالشاى ومنح دروباك(٧) على رسوم الشاى يُقدر بـ ٦ فلسات على كل كيلو جرام، وخول للشركة حق استيراد الشاى الخاص بها من أمريكا. وكانت السوق الأمريكية تسطع فى الأفق كأرض جديدة للرخاء. وكتب أحد التجار فى ولاية فيلادلفيا إلى إدارة شركة بلاد الهند بعد التصويت على التشريع الخاص بالشاى قائلاً إن ثلاثة ملايين شخص كانوا يعمرون أمريكا من الشمال البريطانى " كان ثلثهم على الأقل يحتسى الشاى مرتين يوميًا". وإذا ما قدرنا استهلاك السكان للشاى بـ ٢,٨٥ مليون كيلوجرام سنويا " فإن إجمالى سعر المستهلك من الشاى يصل إلى ٧١٢,٨٩٠ جنيه استرلينى و٢ شلن و٦ فلس".

والشاى الذى جلبته شركة إيست إنديا - والذى تم نقله من مياه الصين عبر الأطلنطى - وصل إلى ميناء بوسطن فى ديسمبر ١٧٧٣ وهناك سارعت مجموعة من التجار والصحفيين الأمريكيين - متخفيين فى صورة هنود بالصعود فوق ظهر السفينة. ويقول أدمون بورك Edmund Burke أن فلسات الدروباك الست كانت "مجرد حماقة حرمتكم من أرباح الشرق والغرب على السواء " كما كان لها تأثيرها على" زعزعة أعمدة إمبراطورية تجارية جابت أنحاء العالم".

وأصبح الشاى فى عقد ١٧٧٠ يمثل خليطًا من الضرر والخطر بالنسبة للمواطنين الأمريكيين، وقد جاء فى إحدى نشرات نيوهامبشاير New Hampshire أن "استهلاك كافة أنواع بلاد الهند الشرقية سيكون له نتائج فتاكة بالنسبة لنا ولمن يخلفونا". وقيل إن "هذا الشاى الكريه الذى ترسله شركة بلاد الهند" هو دليل على مشروع سياسى "لصالح شركة حصلت على امتياز تجارى مطلق عن طريق" «الرشوة». أما جمعية فيرجينيا Virginia Association التى يرأسها توماس

---

(٧) نظام استرداد رسوم استيراد سلعة بعد إعادة تصديرها.

جيفرسون Thomas Jefferson فترى أن الشاى يعتبر أداة بغيضة تسبب معاناة بوسطن. وقد أعرب مواطنو بوسطن فى ديسمبر عام ١٧٧٣ عن فزعهم من هذا الشاى قائلين "وصل إلى أرصفتنا الآن ذلك الشاى الكريه الذى يعد أشد الآفات والذى أرسلته لنا شركة بلاد الهند".

لقد كان شاى بلاد الهند الشرقية يعد بمثابة سلعة ترف وبذخ فى آسيا وفساد للاستهلاك (لقد استخدمت كافة الرسائل بإصرار للحط من قدرنا بسلع الترف الأجنبية... هكذا اشتكى المواطنون). كان الشاى يمثل - فضلا عن ذلك الرشوة السياسية. وفى الوقت الذى كان حاكم ولاية ماساشوسيتس يوصف فى ميلودراما ميرسى أوتيس وارن Mercy Otis Warren كما لو كان راباسيو Rapatio وباشو Bashow de la Servie كان السكان يظهرون كرافضين "لدفع أجر صيادى ساحل نابوب Nabob، ولطلبهم المغالى فيه بالنسبة للحشيش السام فى بلاد الهند".

وكان رجل القانون جون ديكينسون John Dickinson يقارن القهر الذى تمارسه الشركة فى أمريكا بتجربة التعرض "لالتهام الفئران" ولكن "حمدًا لله فلسنا حيوانات بحرية ولا هنود ولكننا رعايا بريطانيين".

وقد خضعت الصناديق المعبأة بالشاى فى ميناء بوسطن لطريقتين من التنظيم والضبط السياسى. فيما يتعلق بالشاى الوارد من بلاد الهند كان يتم تطبيق مفهومين مختلفين لنظام التجارة العالمية. إلا أن الثوار الأمريكيين والفلاسفة الإنجليز والفرنسيين كانوا يبغضون كلاً من هذين المفهومين اللذين يشكلان نظام ضغط سياسى. كتب آدم سميث Adam Smith فيما يتعلق باللوائح والضوابط التجارية الخاصة بأمريكا وببلاد الهند الشرقية أن " هذين النظامين يقومان على الامتياز التجارى ولكنه ليس من نفس الطراز". كانت الإمبراطوريات الكبيرة فى السوق الأمريكية تحاول استبعاد التجار المنتمين إلى الدول الأخرى، ولكن فى سوق الهند الشرقية - كانوا يستعبدون جميع التجار باستثناء شركة واحدة متميزة: أما بالنسبة لنظام الضوابط التجارية فى الأطلنطى، فقد كان القهر يأخذ شكل تطبيق

تعسفى للرسوم الجمركية وجباية الضرائب يصاحبه محاولة باهظة التكاليف، وقمعية، لمكافحة تهريب البضائع: كان نظام الضوابط التجارية فى الهند الشرقية يقوم على نزع الملكية فى الدول التى تسيطر عليها الشركة المطلقة والفساد السياسى داخل الإمبراطورية ذاتها.

كانت النظرية السياسية للثورة الأمريكية تركز على مسألة السيادة، إذ كان للنظامين التجاريين مفاهيم مختلفة وتنافسية لسيادة مشتركة فى مجتمع شمولى. كان بعض الثوار الأمريكيين يعتبرون أن السيادة الشرعية للبرلمان البريطانى تطبق على " التجارة فى الإمبراطورية البريطانية بأسرها". لقد تأسس البرلمان للسيطرة على السواحل والمحيطات ولفرض الرسوم على البضائع المستوردة. أما سيادة الهيئات التشريعية الاستعمارية فقد كانت تطبق – فى توزيع صعب للمسئوليات – على الأساليب وعمليات التبادل المحلية، فقد كانت السلطة مقسمة أفقيًا داخل الامتياز التجارى فى الأطلنطى.

وبالنسبة للاحتكار فى الهند الشرقية، كانت السلطة مقسمة عموديًا سواء كان فى البنغال أو ساحل الكورماندال أو فى الجزر épices الهولندية: فقد كانت الشركات التجارية المطلقة تتولى جميع المسئوليات المرتبطة بالسيادة بالإضافة إلى سلطاتها الحاكمة، وبوصفها شركات خاصة كانت الشركات تخضع لسيادة الملوك الفرنسيين والإنجليز أو لجمهورية هولندا. وكانت تلك الشركات سامية أو حاكمة فى آسيا، وتعتبر بمثابة تجار وحكام سيئيين من خلال تقسيم أقل يسرًا كان موضع مناقشات فى عقد ١٧٧٠.

ويذكر فى هذا الصدد أن الدولة التى أعلنت استقلالها فى الرابع من يوليو عام ١٧٧٦ كانت تشبَّه بجنة خالصة للتبادل الحر. وصف توماس جيفرسون Thomas Jefferson " ممارسته التجارة الحرة مع كافة بقاع العالم " كما لو كان حق طبيعى للمستوطنين الأمريكيين. ومنذ عصور سحيقة كما ذكر بعض جواسيس ماساشوسيتس "أرغم البريطانى الحر حاكمه على الاعتراف بحقه فى التجارة

الحرة". وفى العالم الجديد للثورة الأمريكية كان يتعين اعتبار التجارة بمثابة تيار برئ. فى عام ١٧٨٦ كان كوندورسيه ينتظر بتلهف اللحظة التى قد تقدم فيها الديمقراطية الأمريكية الجديدة المثل للحرية التامة وغير المحدودة للتجارة التى تقدمها أمة كبيرة.

وهذه الرؤية المزدوجة المثالية لأمريكا - بوصفها مثلاً يحتذى به العالم وأيضًا قوة تجارية بحتة - كانت هى ذاتها الخاصة بجيفرسون وواشنطن. وكما ذكر واشنطن فى خطاب وداع Farewall Address فإن السياسة التجارية الأمريكية ينبغى أن تعمل على نشر وتوزيع سبل التجارة بلا أية معارضة أو صدمات. «يتعين أن تتضمن علاقاتنا التجارية أقل قدر ممكن من العلاقات السياسية مع الدول الأجنبية". يتعين أن تحظى أمريكا - فى نظر العالم - بالدور الأول كنموذج للمثالية يحتذى به، بمعنى أن تعطى للجنس البشرى المثل النبيل والمستحدث لشعب تقوده دائمًا عدالة وخير وتسامح".

لم تكن الولايات المتحدة - فى نهاية القرن الثامن عشر - تشكل بعد قوة عالمية، وستكون - على حد قول واشنطن - أمة كبيرة فى مستقبل قريب، إلا أن فكرة تكوين نمط جديد لإمبراطورية عالمية، إمبراطورية تجارية أو حضارية لم تكن - بأى حال على الإطلاق - فكرة أمريكية: لقد أعربت إمبراطوريتان عن أملهما فى الحصول على ما وصفه الدبلوماسى الفرنسى ألكسندر دى أوتيريف Alexandre de Hauterive فى عام ١٨٠٠ "بشبح التجارة العالمية" وكذا "القدرة على التدخل فى أهم علاقات التنظيم الاجتماعى والإدارى والسياسى لجميع الأمم". لقد كانت مفاهيمهم الخاصة بالهيئات العالمية تتأثر بشدة فى الحالتين بالأفكار السياسية للثورة الأمريكية.

كان أعداء بريطانيا وخطباؤها يصفونها بالإمبراطورية التجارية العالمية. لقد تكشف أمام التجارة البريطانية مستقبل مطلق مثلما أعلن ويليام بيت William pitt أمام البرلمان فى عام ١٧٩٢ قائلاً إن الصعوبة ستكون فى تصور حدود نموها.

ليس هناك أى شىء مرنى (........) طالما ظل هناك فى الخارج سوق جديدة يتعين استكشافها أو سوق كانت موجودة ويتعين توسيع نطاقها». "ومن الممكن أن تكون بريطانيا من وجهه نظر أو تريف Hauterive موضعًا للشبهات "بالتطلع إلى إقامة الإمبراطورية العالمية للتجارة البحرية" وكذا إلى القدرة على التدخل على المستوى العالمى حتى فى قلب العلاقات بين العمال ورجال الصناعة ووزارات المالية ودافعى الضرائب. وعلى غرار قوى تجارية أخرى كانت إنجلترا دولة " تستنفذ مواردها الهائلة والبعيدة المتغيرة والمتحركة من نشاط يمتد على وجه العالم ويتغلغل فى كل مكان".

وأما الإمبراطورية التجارية الجديدة فقد كانت تقوم على حد قول أنصارها على مبادئ علمية وأبدية وتتويج المؤسسات الإنجليزية (طالما امتدح الثوار الأمريكيون الحرية القديمة) والنظام العالمى. وقد قال كاتب الحوليات الألمانى فريدريش جينتز Friedrich gentz الذى قدمه أو تريف Hauterive باعتباره المتحدث الرسمى لرئيس الوزراء البريطانى عن النجاح التجارى الذى أعقب فقدان المستعمرات الأمريكية التى كونها فى أولى مراحل عصر جديد مجيد: "إنه أول دليل قام على الأسس الحقيقية لثروة الأمم". ويذكر أن أحد الحكام السابقين لولاية ماسا شوسيتس ويعد من أنصار قيام إمبراطورية تجارية منذ عقد ١٧٦٠ قد شبه مؤلف آدم سميث بمبادئ نيوتن. أما جيمس ميل James Mill فكان يرى أن الارتياب فى هذا النظام الكونى يعادل قيام أحد أنصار علم الفلك البطلمى بإعادة النظر فى إمكانات إسحاق نيوتن.

أما أعداء التجارة الإنجليزية، فكانوا على العكس يرون أن النظام الجديد إنما هو تتويج للقهر والفساد. وكان برتران بارار Bertrand Barére يرى فى عام ١٩٩٣ أن إنجلترا تعد قرطاجنة جديدة أفسدت العالم بذهبها ومنتجاتها المتواضعة غير الحقيقة حيث قال: إن هناك هوسًا إنجليزيا مثيرًا للسخرية، واتفاق تجارى مدمر ومهيمن" كان لهما تأثيرهما فى إخضاع فرنسا. "إن سادتنا الحقيقيين هم

مندوبو الجمارك، وعمال الصناعات التعدينية، وأولئك المتحكمين في أسعار محاصيل المستعمرات، وسائقى عربات نقل أقمشة الهند". والواقع لقد كان الهوس الإنجليزى يتسم بالتمويه على نحو خاص فى ذلك الوقت لأنه كان يقوم على تغير الأذواق وأساليب التفكير بما فى ذلك الميل إلى قيام المؤسسات. وقد كتب رجل الاقتصاد الألمانى آدم موللر Adam Muller فى عام ١٨٠٩ أن هناك هوسًا إنجليزيا مزعومًا قد اكتسح المجال، وذلك بالنسبة للعادات الإنجليزية، واللغة الإنجليزية بل وحتى الدستور البريطانى. والواقع أن كلا من الهوس بالعادات الإنجليزية والهوس بالسلع الإنجليزية كانا يعززان بعضهما البعض فى مجتمع جديد وشامل أخذ فى النمو والامتداد من برمنجهام إلى بحر البلطيق ومن لندن إلى مدراس.

أما القوة العظمى الأخرى فى نصف القرن الذى أعقب الثورة الأمريكية فكانت تستند إلى مبادئ أكثر احترامًا. وقد كانت فكرة فرنسا كنموذج لإمبراطورية افتراضية، قائمة أو موجودة قبل الثورة الأمريكية بوقت ليس بالقصير. وقد غادر أردارHerder ريجا Riga فى عام ١٧٦٩ متجهًا إلى نانت Nantes باعتبارها عاصمة عالمية. وقد انحاز فلاسفة فرنسا إلى فكرة» تثقيف أوروبا بأسرها والعالم أجمع" و"عما قريب سنتحدث جميعًا الفرنسية" وفى papierkultur الجديدة نجد أن ثقافة «الملخصات والمعاجم والمراجع التاريخية والمفردات...... والموسوعات " وحتى "ثقافة البشرية" قد امتدت إلى «كافة أرجاء المعمورة". فقد كانت لغة الثقافة هى ذاتها لغة التجارة.

ويقول أردار Herder "إن رخاءنا" ونظامنا التجارى هو الذى حول العالم إلى مجتمع موحد كما حول كافة الأفراد إلى " أشباه لنا".

والواقع أن مصير فرنسا باعتبارها قوة عظمى افتراضية قد أخذ شكلا جديدًا وعظيمًا فى الفترة التى أعقبت الثورة الفرنسية. وكما كتب كوندورسيه فى عام ١٧٨٦ فإن قيمة الثورة الأمريكية كانت تكمن فى كونها مثلاً تحتذى به أوروبا. لقد

قدمت الولايات المتحدة "صورة المساواة" وتأثير النموذج الذى كانت تمثله "والرؤية النبيلة والمؤثرة التى قدمها هذا الشعب الجديد للعالم". وبعد بضع سنوات كان على الفرنسيين أن يستعيدوا لذواتهم خطاب النموذجية العالمية لشعب تركزت حوله أنظار العالم يعيش داخل مجتمع دولى جديد ملىء بالصحف والموسوعات والمراسلين للخارج.

وقال الكونت مونت مورونس Montmorency أمام الجمعية الوطنية فى أغسطس عام ١٧٨٩ " علينا الاحتذاء بمثل الولايات المتحدة التى قدمت مثلا عظيمًا لشعوب نصف الكرة الأرضية الجديد، فلنقدم هذا المثل للعالم". ويرى كوندورسيه أن الثورة الفرنسية قد فتحت" آفاقا عريضة أمام آمال الجنس البشرى". أما كانت Kant فقد قال إنه بفضل الثورة الفرنسية " ظهر منظور جديد لمستقبل بلا حدود". يذكر أن لغة التبادل الحر ونظام الثوار الأمريكيين المتناسق بعد عام ١٧٧٦ كان لهما تأثيرًا على المفهوم الإنجليزى لإمبراطورية تجارية مستديمة. كما كان لمفهوم القدوة الأمريكية العظيمة - نموذج تجسيد القدوة - تأثيرًا على المفهوم الفرنسى لامبراطورية فكرية.

وفى فرنسا كما فى الولايات المتحدة ارتبط مصير الحقوق السياسية ودوامها بالتنمية التجارية. وقد أعلن بارار Barrère الذى كان يكن شعورًا محمومًا ضد الإنجليز فى عام ١٧٩٣ (أعدائنا اللدودين) " أن تأسيس الجمهورية السياسية غير كاف بالنسبة لكم بل يتعين عليكم وضع السياسة التجارية، تلك اللغة العالمية التى تقود يومًا إلى سلام العالم وسعادة البشرية". لقد كان لعالم التجارة العالمية الجديد مكانة عظيمة فى المناقشات التى جرت فيما بعد حول القانون المدنى. "إن سطوة التجارة" لا تعرف حدودًا بل إنها تنفذ حتى أطراف الكرة الأرضية وتباشر فى كل مكان تأثيرًا ليبراليًا نافعًا "كما أعلن المحامى شارل جانى Charles ganilh فى عام ١٨٠١. أما المحامى كاريون نيزاز Carion Nisas فيرى أن " القانون يعتبر لاغيًا على نحو التقريب " بالنسبة لرأس المال التجارى والممول بل إن الأولى للقانون

الجديد البحث فى النهوض " بالإباء الوطنى " وحب الوطن "المطلق والمفرط". وإذا ما كانت قوانين دولة ما سليمة وملائمة حسبما يقول جانى ganilh "فسوف يرتبط كل من الرأسمالى الأجنبى والوطنى بحكومتك وقوانينك".

وفى تأملاته حول ثراء الأمم، إنحاز إمبراطور سانت إيلين Hélène - Sainte "إلى النظام الحديث" وحرية التجارة للجميع "قائلا" إننى أؤيد التجارة الحرة وأرفض نظام الشركات. "كان يمكن لعالم قانون نابليون أن يكون مشهدًا رائعًا يضم وحدة القوانين ووحدة المبادئ والآراء والمشاعر ووجهات النظر والمصالح "حيث اشتركت جميع الدول فى ملكية عالمية. وكان الإمبراطور قد أعرب عن أسفة إزاء عدم تمكنه من الذهاب إلى أمريكا حينما نفى إلى جزيرة من أكثر أماكن الأرض قحوله وتابعة لشركة بلاد الهند على مرأى من فيشنو vishnou كما ورد فى كلمات شاتو بريان chateaubriand. إلا أن حقائق الثورة كانت لا تزال تتألق متمثلة فى الإيمان والدين والأخلاق فى جميع الأمم وكان الإمبراطور ذاته " كوكبًا يضىء حقوقها".

كتب جياكومو ليو باردى giacomo léopardi فى نهاية فترتنا فى عام ١٨٢٠ " إن الاتجاه الحديث يتمثل فى إرجاع العالم كله إلى أمه واحدة وجميع الأمم إلى فرد واحد " وعن طريق العلم والتجارة كان " لعالمية ونفوذ": فرنسا تأثير فى تحويل كافة اللغات المتحضرة إلى الفرنسية أى " فرنسة " اللغات، إذ أصبحت الإملاء وقواعد اللغة والأدب أكثر فرنسية وأكثر عالمية. حتى اللغة الألمانية كانت مليئة بالفرنسية. لقد كنا بصدد عالم " الأسواق والمكاتب " والتجارة " بدءًا من بوسطن إلى جوا goa"، عالم ملىء " بالأرقام والعلوم السياسة والاقتصادية والأخلاقية والموسوعات سواء المحمولة منها أو الكتب الوجيزة " ومن خلاله دمرت " الفلسفة الصحفية" كل فكر.

لقد تناولت هذه المحاضرة تاريخ العولمة وبعض مفاهيم التجارة والنفوذ على الصعيد العالمى التى طالما فتنت جزءًا كبيرًا من أوروبا فى الفترة من عام ١٧٦٠

وحتى عام ١٨٣٠. وكما سبق واقترحت فإن الصراعات حول هذه المفاهيم كانت تشكل جزءًا من المصادر الفكرية للثورة الأمريكية. و"الفساد الأجنبى" الذى تركزت حوله أول نظرية ثورية – "ظلمات الرق فى آسيا" – كان فيما يبدو بمثابة شر مرتبط بالتجارة الشاملة. وقد كانت الصراعات المتعلقة بالنظم التجارية محددة بدورها لانعكاسات الثورة الأمريكية فى أوروبا. أما عن الأيديولوجيا الإنجليزية لإمبراطورية عالمية للتجارة بلا عوائق – ومنها أيديولوجية بيت Pitt فى أعوام ١٧٩٠ الخاصة باللامحدودية فى الأسواق – فقد عكست بعض الأصداء المدوية للاستقلال الأمريكى. والحال نفسه بالنسبة للأيديولوجيا الفرنسية – وهى رؤية عالمية لكوندورسيه ولقانون نابليون – والمتعلقة بلا محدودية الحقوق السياسية.

وقد توضح خلافات عصر العولمة فى القرن الثامن عشر اهتماماتنا الحديثة فى منعطف القرن الواحد والعشرين حول القوة الأمريكية فى عالم متأثر بالعولمة "معولم".

ومن الغريب أن تلك الصراعات الأوروبية التى سبق وتحدثنا عنها لم تجد إلا صدى ضئيلاً فى الفكر السياسى التالى. فقد كانت تنصب – إلى حد كبير – على جوانب تفصيلية للتنظيم التجارى (لوائح الشركات ورسوم التجارة البحرية والرسوم الجمركية على الشاى) وعلى سياسات اقتصادية تتعلق بالشركات المطلقة والشركات ذات السيادة غير المؤكدة والتى كانت تبدو فى القرن التاسع عشر الإمبريالى وكأنها تنتمى إلى التاريخ القديم. ولم يكن لهذه المناقشات الأوروبية والعالمية معنى كبير فى نظر النزعات القومية فى القرنين التاسع عشر والعشرين وكذا المؤرخين الوطنيين. إلا أن هذا المفهوم القديم لنظام تجارى – هذه العولمة القديمة – هو الذى يحيى من صراعات القرن الثامن عشر. إذ أن التوسع العالمى فى نهاية القرن العشرين – فضلا عن فترات الرخاء فى الأعوام ١٨٥٠، ١٨٦٠ أو ١٩٠٠ يعد تطورًا قادته الاتحادات الكبرى المطلقة وهو الذى قلب رأسًا على عقب أفكار السيادة والسلطة السياسية.

وفى عصر الميكروسوفت، وأمريكا أون لاين، وتايم وارنار، وشبكة سى إن إن، فإن العلاقة بين الهيمنة السياسية والتجارية لا تزال تشكل لب مشكلات العولمة. "وقد قام هذا البرنامج بتنفيذ عملية محظورة " وتعنى بالإنجليزية عملية غير مشروعة، وعبارة" ويتعين وقف عرضه" هى إحدى الرسائل الخاطئة لنظام استغلال ويندوز الموجود على عشرات الملايين من الحاسبات الآلية. وتعد هذه العملية غير قانونية طبقا لقانون ميكروسوفت وليس طبقًا للقانون الشائع (أو قانون الولايات المتحدة). إنها " لائحة " شركة وفقًا لعبارات مناقشات القرن الثامن عشر وليس " قانون عام للمملكة".

إن السيادة والمبادئ الدائمة للارتياب فى العلاقات التجارية و"التدهور الكامن فى الإخلال بنظام " الأمم " والطريقة التى غزا بها النظام التجارى نظام القانون العام " الذى وُضع بمقتضى معاهدة ويستفالى westphalie تلك كانت اهتمامات فريدريش جينتز أو الكسندردى أوتريف فى عام ١٨٠٠. إنها أيضا اهتماماتنا اليوم. فلم يكن مؤسسو الولايات المتحدة الأمريكية يتخيلون أن الإنجليز يستطيعون ممارسة سيادتهم على الشئون السياسية والاقتصادية لأمريكا الشمالية بمعاونة كتائبهم من الإداريين الجدد. ولم يكن يخطر على البال أن يعهد بهذه السيادة إلى النظام الأساسى ولائحة إحدى الشركات (إمبراطورية داخل إمبراطورية أو جمهوريات صغيرة داخل الدولة).

وكان على الثوار الأمريكيين مواجهة تحديًا كبيرًا حينما شرعوا فى تحرير دستور يتضمن التفكير فى تقسيم جديد للسيادة وفلسفة سياسية لجمهورية واسعة تفوق ماوصفة جامس ماديسون James Madison " بسيادة تعلو فوق الحكام وحكومة فوق الحكومات وتشريع للجماعة بالنسبة للأفراد". كان يتعين تصور فلسفة سياسية لعالم التجارة العالمية الجديدة تستبعد الحل الوسط النصف خاص والنصف عام الذى اقترحه مجلس العموم فى عام ١٧٧٤: كمطالبة مدينة بوسطن بتعويض شركة بلاد الهند. وقد كتب إدموندبورك Edmond Burke بعد بضع سنوات فيما

يتعلق بالشركة " أن السلطة السياسية والامتياز التجارى لا يعتبران حقوقًا للبشرية". وقد أعلن جوشكا فيشر Joschka Fischer مؤخرًا أنه كان مهتما جدا بالمناقشات الدستورية التى دارت بين الجمهوريين والفيدراليين فى خلال السنوات الأولى من نشأة الولايات المتحدة. والواقع أن الخبرات الدستورية فى هذه الحقبة من العولمة القديمة تتسم بحضور يتجاوز إلى حد كبير الإطار الأوروبى، تلك التجارب تتمثل فى تصور سياسة للحقوق الفردية فى عالم اتسعت فيه المسافات مثل السلطة الممتدة.

وتجدر الإشارة إلى أن التاريخ الأمريكى ملىء بنقاط تجاهل كثيرة للتاريخ. كتب توكفيل Tocqueville أن الأمريكيين يعيشون فى عالم متحرك، وأن فكرة التقدم هى بالنسبة لهم " فكرة كل ما هو جديد". ولا يزال العديد من آراء القرن الثامن عشر التى تناولتها بارزًا بصورة غريبة فى أمريكا اليوم. "إن قوة النموذج الذى يحتذى به هى أكبر قوة لأمريكا فى العالم " كما أعلن آل جور نائب الرئيس فى ١١ أكتوبر عام ٢٠٠٠ فى إحدى مناقشاته مع الرئيس. إذ يعتبر الرجال فى كل بقعة فى العالم الولايات المتحدة " نموذجا لما يمكن أن يكون عليه مستقبلهم". فهم فى سعى وراء " مشروع يعينهم على التشبه بنا " إن قوة النموذج – هذا الإحساس الأوقيانوسى" كما يرى فرويد Sigmund Freud – هذا الشعور بالأبدية والشعور باللامحدودية وتجاوز الحدود..... والارتباط بالكون " هذه القوة تعد بمثابة ميثاق سياسى فى النظام التجارى الجديد فى نهاية القرن العشرين.

إن المفاهيم السياسية التى أثيرت فيما سبق – احترام الحقوق الفردية، والحلم بتحقيق تجارة خالصة، والاعتقاد بإمكانية تصور سيادة تقوم على الأفراد حتى ولو فى عالم شاسع وحاذق ومتغير – كلها مفاهيم خاصة بالعصر الذى نعيشه. لقد تلاشت أفكار مؤسسى الولايات المتحدة الأمريكية ومفهومهم عن الحياة السياسية الذى أحيانا يكون مؤثرًا، تاهت هذه المفاهيم كلها فيما بين أوراق الدساتير والمؤسسات الأمريكية، كما تاهت فى بقية أنحاء العالم. إن هذه المؤسسات تتغير تبعًا للعصور – وهو ما يمثل جزءًا من شاعريتها. وقد اعترف التعديل التاسع

للدستور الأمريكى الذى أقر فى عام ١٧٩١ بوجود عدد من الحقوق لم تحص بعد والتى قد يكون لها - فى المستقبل قوة القانون. وهذا يعنى كما قال المؤرخ الامريكى الكبير بيرنار بيلين Bernard Bailyn إنه مقدرًا للحياة السياسية أن تتطور وينبغى ألا تتجمد الحقوق قاطبة "مثلها مثل القانون".

وهناك احتمال ضئيل جدا لأن تبقى إمبراطورية الولايات المتحدة أبدية، فقد كتب الناقد فيشر Philip Fisher عن أمريكا بأنها " تعتبر على الدوام عالم جديد " وأن البعد المجرد للحياة الأمريكية - ابتكارها الدائم، والتغيير المستمر للثقافات، ورؤيتها للأفراد الذين يندرجون فى بعد النجاح الاقتصادى غير المحدود، والتى تعنى التدمير المستمر - قد أضفى صفة الاستمرارية على " فكرة وجود مجتمع لا يكتمل أبدأ". إن فكرة الأبدية هذه محيرة. واذا استمر كل شىء جديد للأبد، ستأتى اللحظات التى يفقد فيها الجديد رونقه ولا يصبح جديدًا. وإذا ما كان كل فرد جديد دائما فسيظل كل شخص محدود فى نفس النطاق إلى حد ما. كان هذا ما يشغل بال توكفيل فيما يتعلق بالرأى العام الغالب الذى كان يميز مجتمع القرن التاسع عشر والذى مؤداه أن "الأغلبية ترسم دائرة هائلة حول الفكر". فإذا أصبح العالم دائمًا أكثر أمريكية " وبسرعة الريح " فإن العالم القديم سيصبح فى حد ذاته عالمًا جديدًا. فالحداثة فى حد ذاتها ليست جديدة تماما كما حاولت أن أوضح ذلك فى هذه المحاضرة: إنها حداثة الإمبراطورية التجارية البريطانية كما وصفها أوتريف، كبيرة، وبعيدة، ومتغيرة ومتحركة، أو حداثة الدستور الفرنسى الذى وصفه كوندورسيه وقد قدر لها إعادة التقييم باستمرار على أيدى مجموعة من الأجيال المستمرة.

إلا أن الرؤية المثالية للتجرد الأمريكى مثيرة أيضا. فهى مشروع سياسى للإبداع الديمقراطى والتشابه العالمى. يرى الرئيس نيكسون فى تأملاته لأطلال اليونان وروما أن التفوق الأمريكى بلغ أوجه بعد الحرب العالمية الثانية، وأن فترة ما بعد الحرب قد أتت بابتكارات أخرى مع تحرير وصياغة ميثاق الأمم المتحدة

والإعلان العالمى لحقوق الإنسان. وهذه المواثيق أحاديث مجردة وعالمية للحقوق المتساوية والخاصة بجميع الأفراد وأصداء إعلان الاستقلال وإعلان حقوق الإنسان، وهذه النبرات المتفائلة الآملة فى سياسة واسعة النطاق تشمل الكرة الأرضية كلها موجودة فى روح التاريخ الأمريكى. وفى عام ٢٠٠٠ لم تشرع الولايات المتحدة فى طريقة بناء على نحو خاص فيما يتعلق بإعادة تشكيل للأمم المتحدة والتجديدات الدستورية على الصعيد العالمى. ولكن مثل هذه السياسة وهى سياسة العولمة يمكن أن تظهر فى نهاية السمو الأمريكى كما لو كانت الحل الأمثل وحتى الحل الأمريكى الخالص. وعندئذ لن تكون الولايات المتحدة إمبراطورية أبدية: لن تكون سوى الإمبراطورية الأخيرة.

المراجع:

- Bailyn (B.), *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.
- *Œuvres de Condorcet*, éd. A. Condorcet O'Connor and M. F. Arago, Paris, Didot, 1847-9.
- Fenet (P. A.), *Naissance du Code civil : La raison du législateur*, éd. François Ewald, Paris, Flammarion, 1989.
- Rothschild (E.), *Economic Sentiments : Smith, Condorcet and the Enlightenment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001.

الهند المنفتحة أم الهند المنغلقة؟[٨]

بقلم: سانجاى سوبرحمانيام

Sanjay SUBRAHMANYAM

ترجمة: خليل كلفت

مراجعة: بشير السباعى

من أين جاءت الفكرة التى لدينا عن الهند اليوم فى الغرب؟ هناك أطروحتان جرى تقديمهما لتفسير أصول صورة الهند كما تبدو دائمًا فى فرنسا. وتوضح الأطروحة الأولى، وهى ساذجة إلى هذا الحد أو ذاك، أن الغربيين قاموا بكل بساطة بتجميع معلومات عن الهند بالتدريج كلما وجدوها "هناك"، منذ العهود القديمة، ولكن بصورة خاصة منذ وصول البرتغاليين، والبريطانيين، والفرنسيين، بأعداد كبيرة، بين ١٥٠٠ و١٧٥٠. وتؤكد الأطروحة الثانية أن هذه الصورة عن الهند وهى قوية ومتناقضة فى آن معًا إنما هى، بكل بساطة، زائفة، لفقها واختلقها، الغرب بصورة أساسية، ولكن أيضا الهنود المجتثو الجذور والمطبوعون بطابع التغريب، الذين فقدوا إحساسهم بالانتماء بسبب تهجينهم الثقافى. ومنطلقين من الكتابات النظرية للمؤلفين المعادين للاستعمار ولمؤلفى ما بعد الاستعمار، يوجد اليوم ممثلو هذا الخط فى الجدال فى صفوف اليمين كما فى صفوف اليسار. ويؤكد الذين فى صفوف اليسار أنه لابد أن هذه الصورة قد خرجت من مصنع الحكومية الاستعمارية gouvernementalité لاستخدامها داخل الهند نفسها ولكن أيضا لتصديرها بعد ذلك إلى الغرب. وهذه الحجج استعادها مؤخرًا جدا مفكرون من اليمين (وحتى من أقصى اليمين فى الهند)، فى إطار إستراتيجية للسلطة تهدف إلى "استرداد" الماضى الهندى من أيدى الغربيين. والمهمة بالغة الصعوبة، لأن

---

[٨] نص المحاضرة رقم ٣٠٣ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٩ أكتوبر ٢٠٠٠.

الأيديولوجيين من أقصى اليمين الهندوسى يرغبون فى إزالة جزء من الكليشيهات حول الهند (الطوائف المغلقة، وصور اللامساواة، والفقر، على سبيل المثال)، مع الاحتفاظ تمامًا بالطابع الإيجابى لعناصر أخرى مقولبة كذلك، مثل "الروحانية" المشهورة للهند.

وسيكون من غير المفيد فى رأيى أن نلح هنا أكثر مما ينبغى على هذه المسائل، التى أراقت فى أماكن أخرى كثيرًا جدا من الحبر، فى الهند مثلما فى الغرب. وهو من غير المفيد خاصة لأن من الجلى أن كل فريق من الفريقين يصيب ويخطئ على حد سواء. فمن جهة، لا يمكن تلخيص صورة الهند فى تجميع المعطيات التى كشفتها التجربة على الأرض للمراقبين؛ ومن جهة أخرى فإن صورة الهند التى نجدها فى الكتب الوجيزة فى الإثنولوجيا، أو فى التليفزيون، إنما هى أكثر كثيرًا من أن تكون سلسلة من التوهمات خلقها خوف اللاوعى الجمعى الغربى إزاء الآخرية الهندية. ومع هذا فإن الإثنولوجيين الأكثر مزاجية عاجزون عن أن يمحوا تمامًا الطابع الخاص لمقدمى التقارير لهم، وينطبق الشىء نفسه على الإداريين الاستعماريين. وباختصار فإن صورة الهند التى يجرى تقديمها لنا إنما هى نتاج مزيج، من التلفيق المبهم والمتعدد.

وأود أن أقترح هنا طريقة أخرى لتناول الهند، وتاريخها، وصورتها، من خارج كما من داخل شبه القارة الهندية. وتيسيرًا لمهمتى فإن إطارًا مقارنًا بسيطًا سيكون مفيدًا. وتمامًا كما أن الهند محبوة بصور قوية فإن صورة الصين أيضا مصنوعة فى الغرب عبر سلسلة من الكليشيهات، من أصل حديث أو أقدم. والمشكلة مختلفة بصورة كلية عندما نفكر فى جنوب شرق آسيا. وقد درس المأسوف عليه دينيس لومبار Denys Lombard بطريقة ملائمة جدا بنية إندونيسيا فى كتاب يحمل عنوانًا له دلالته: Le carrefour javanais (1988) [تقاطع طرق جاوة]. وهو يعرض فيه تكوين ثقافة وفقًا لعملية تراكب: على هذا النحو نجد فى جاوة طبقة من التغريب سطحية نسبيا (نتيجة للوجود الاستعمارى الهولندى)، ثم

طبقة مختلطة من التأثيرات الصينية والإسلامية، وعند مستوى ثالث طبقة من التأثير "الهندوسى" أو على الأقل الهندى، وهكذا وهكذا وإلخ.. غير أن "أصوليا" جاويًا، سيكون مضطرا، عند البحث عن جذوره الأصلية الحقيقية، إلى أن يتوغل بعيدًا جدا من أجل العثور على شىء له دلالته يكون أصيلا تمامًا من الجزيرة. فهل يمكن القول، بالتالى، إن جاوة غير موجودة، لأن كل شىء نشأ فى مكان آخر؟ أم ينبغى القول، على العكس، إن الخصوصية الجاوية موجودة على وجه التحديد فى الطريقة التى تمتزج بها العناصر المختلفة فيها؟

الهند وحدودها

وماذا لو لم تكن الهند حضارة بل بالأحرى تقاطع طرق؟ فلنقدم أولا بعض المعلومات عن مفهوم "الهند" نفسه، وحدودها الجغرافية، وحدودها المفاهيمية. وكما يعرف الجميع فإن كلمة الهند ليست تسمية ذاتية؛ وهى تأتى من العربية "هند" Hind، وهذه نفسها اشتقاق من كلمة "السِّنْد" Sindh، وهى منطقة من الهند الغربية كانت معروفة بالفعل فى الغرب فى فترة حملات الإسكندر الأكبر. وقد أخفقت النصوص التى كتبها الجغرافيون والموسوعيون الناطقون بالعربية فى العصر الوسيط فى تعيين حدود الهند، حتى وإنْ لم يكن هناك غموض فيما يتعلق ببعض المناطق الوسطى. وعلى هذا النحو فإن من الواضح أن كل مفهوم عن الهند al-Hind يجب أن يشمل سهل الجانج، والبنجاب. غير أن الصعوبات تبدأ عندما ندخل فى شبه الجزيرة الهندية، وتتفاقم عندما نمضى من الهند الحالية نحو الشرق. ومن عدد من نصوص القرن الثانى عشر أو الثالث عشر، نحتفظ بانطباع بأن جزءًا كبيرًا من إندونيسيا (خاصة جزيرتا جاوة وسومطرة) يدخل فى مفهوم الهند al-Hind، ويتضح الشىء نفسه بالنسبة للهند الصينية، وتايلندا، وبورما. وعلى سبيل الإيجاز فإن من الجلى أنه فى حوالى عام ١٢٠٠، كانت حدود الهند ماتزال غامضة فى نظر المراقبين العرب، حتى وإنْ كان قد تم بذل قصارى الجهد فى سبيل تمييز الهند (Hind) من الصين (Sin)، ومن فارس (cAjam) [عَجَم]. أما

جزيرة سرى لانكا، المسماة عادة Sarandib [سرنديب] فى هذه النصوص، فكان يتم كذلك إدخالها أحيانا فى مفهوم الهند. ووضع جنوب الهند إشكالى أيضا، لأنه يشكل جزءًا من مفهوم الهند al-Hind، غير أنه فى الوقت نفسه مستبعد فى كثير من الأحيان من مفهوم قريب منه هو مفهوم هندوستان (Hindustan)، الذى نجده مستعملا بالفعل فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

وعندما نعكس المنظور، يكون من حقنا أن نتساءل عن المدى الذى يمكن فيه تطبيق هذه المفاهيم داخل الهند ذاتها. وعندئذ تتعقد المشكلة، لأن من الصعب للغاية التوصل إلى تعيين لحدود الهند من الناحية الجغرافية انطلاقًا من نصوص ذات أصل هندى. وإذا استخدمنا لهذا الغرض انتشار استعمال السنسكريتية Sanskrit من حيث هى لغة ثقافة، أو أيضا وجود الممارسات البراهمانية، فإن الحدود تتسع بسرعة لتمتد إلى آسيا الوسطى من جهة، وجنوب شرق آسيا من الجهة الأخرى. وقد أسهمت هذه المناطق المختلفة التى وُصفت حديثًا بأنها "كوسموبوليس cosmopolis الموطن العالمى للسنسكريتية"، بصورة بالغة التفاوت فى إنشاء هذا "الكوسموبوليس"؛ وبالإضافة إلى هذا، سار التمفصل بين ثقافة النخبة والثقافة الشعبية وفقا لهندسة متغيرة. وقد تقاسمت كل هذه المناطق مجموعة من السمات المشتركة بين عامى ٦٠٠ و ١٢٠٠ الميلاديين، والمقصود استمرار ملاحم مثل المهابهاراتا والرامايانا، أو بناء المعابد وفقًا لنفس المخططات التقنية، أو أيضا الطقوس التى تقام فى ثقافة البلاطات. وقد جرى تقديم تفاسير عديدة لهذه الوقائع التاريخية، خاصة فى المجادلات المتصلة بكتابة التاريخ فى منتصف القرن العشرين. وقد ألح أنصار أطروحة الهند الكبرى Greater India على واقع أن التأثير الهندى دفع الحدود الطبيعية للبلاد بعيدًا جدا، بحيث ينتمى إليها المحيط الهندى أيضا. وقد جرى الحديث على المكشوف فى الثلاثينيات والأربعينيات عن الرسالة الحضارية للهنود فى بلدان مثل تشامبا، وتايلندا، وسومطرة، وجاوة، صانعين من بوروبودور، أو أنجكور ڤات، مجد الهند خارج الهند. ومن المهم تحديد المراحل بطريقة تسمح بتقديم العملية التى تسمى "تهنيد" l'Indianisation

جنوب شرق آسيا. وكان ينبغى أولا تصور أن الحضارة الهندية ظلت موجودة فى صورة مكتملة إلى هذا الحد أو ذاك حوالى عام ٥٠٠ بعد الميلاد: كان كل من الأدب العظيم، والهيكل الاجتماعى، والفكر الفلسفى العظيم قد توطد بالفعل آنذاك فى الهند. وبالتالى فإن عملية التهنيد لم تكن أكثر أو أقل من التصدير لهذه الأبنية الهندية إلى أراض بعيدة، حيث استطاعت أن تزدهر خلال بضعة قرون.

الهند - الحضارة

فى قلب هذه الأفكار، نجد مفهومًا- مفتاحًا، مفهوم "الهند- الحضارة"، وهو نفسه لا يبتعد إلا قليلا عن مفهوم "الهند الأبدية". إنه مفهوم خاطئ، وينصب فخاخًا تنشأ بصورة خاصة عن فكرة ثبات الهند بوجه عام، والثقافة الهندية على وجه الخصوص، هذه الفكرة التى أغوت عقولا بالغة الاختلاف مثل البانديت جواهرلال نهرو والعالم المستشرق أرثر ل. باشام Arthur L. Basham. وأساس مفهوم الهند- الحضارة (الذى يجب أن نعتبره فى سياق إطارنا بمثابة طبعة خاصة من مفهوم "الهند المنغلقة") موجود فى سياق الكرونولوجيا [التسلسل الزمني] المقترحة بصورة عامة. ووفقًا للسرد الرئيسى، تشكلت الحضارة الهندية بين العصر الفيدى ومنتصف الألفية الأولى بعد الميلاد. وحيث إن الجانب الأساسى من ثروتها الثقافية كان قائمًا بالفعل فى هذا العهد الأخير فإن هذه الحضارة هى التى أمكن فى ذلك الحين تصديرها إلى أماكن أخرى، فى جنوب شرق آسيا على سبيل المثال. وعلى هذا فإن الهند لا يمكن اعتبارها منغلقة بصرامة؛ إنها منفتحة، غير أن التبادلات تتم فى اتجاه واحد. فالخارج لا يستطيع أن يجلب شيئًا مفيدًا، لأن الهند مكتفية ذاتيا من الناحية الثقافية. وعلى العكس فإن كل شىء ينتقل من الهند نحو الخارج، ابتداءً بالتيارات الدينية الكبرى مثل البوذية التى "ستنقل الحضارة" إلى جانب كبير من جنوب شرق آسيا، وآسيا الوسطى، والصين، وحتى اليابان. ودور الخارج سلبى بصورة خاصة فى سياق هذا الوضع؛ ومن هذا المنظور فإن العناصر المتنافرة مع هذا مثل الاجتياحات العسكرية الآتية من آسيا الوسطى إنما تمثل مظاهر ثانوية، إذ

أن الغزاة سرعان ما سوف تستوعبهم وتستأنسهم عظمة الحضارة الهندية. ومن الناحية الجوهرية، يُنظر إلى الوضع فى الهند على أنه ثابت وإستاتيكى، نوع من الكمال الحضارى.

ومن الجلى أن الإسلام فى سياق هذا الإطار الكرونولوجى لا يمكن إلا أن يكون سلبيا بوضوح. والحقيقة أن قارئ كتاب باشام The Wonder that was India [المعجزة التى كانت الهند]، تمامًا مثل قارئ نص نهرو، The Discovery of India [اكتشاف الهند]، يذهله تقريبًا مع ذلك أن يرى أن العصر الذى بدأ فى عام ١٢٠٠ بعد الميلاد كان يمثل فى نظر هذا أو ذاك فترة تدهور عميق لتلك الحضارة التى كانت قد اكتملت فى ذلك الحين. ونجد نفس التصور أيضا عند مؤلف غربى تمامًا مثل ف. س. نايپول V. S. Naipaul، الذى يرى على وجه التحديد فى الالتقاء بين الهند والإسلام صدام حضارات Combat de civilisations، من المفارقات أن تركع فيه على ركبتيها حضارة متفوقة على أيدى حضارة أدنى. ويستدعى نايپول، مثل نهرو، بطريقة باكية مصير مدينة ڤيجاياناجارا، المعقل الأخير حسبما يرى للحضارة "الهندوسية" العظيمة، التى دمرها المسلمون الأشرار فى ١٥٦٥. وإذا كان موقفا باشمان ونايپول متوقعين نسبيا، فإن واقع أن نهرو ذاته، المكرس باعتباره الكاهن الأكبر للفكر العلمانى لليسار فى الهند، قد وقع فى فخاخ هذه التيارات الفكرية، يدعو إلى التأمل. ذلك أنه يوجد فى نظرى نموذج مشترك، حالما نقر المفاهيم القوية المتمثلة فى الهند المنغلقة، والهند- الحضارة، وبالتالى الهند المكتفية ذاتيا. وتاريخ ڤيجاياناجارا ذاته مثال بالغ الدلالة لتوضيح هذه الفكرة.

والحقيقة أن تطور مملكة ڤيجاياناجارا، التى تم تأسيسها على الأرجح فى منتصف القرن الرابع عشر فى كارناتاكا الحالية، كان بالغ التعقيد. إن قوة المملكة، التى تأكدت من ١٣٥٠ إلى ١٥٥٠، تضعف بعد ذلك: التدهور المتواصل حتى نهاية القرن السابع عشر والفتح المغولى لجنوب الهند. وفى السرود التاريخية ذات

الطابع التقليدى، يجرى الاحتفاظ فى كثير من الأحيان بتاريخ- مفتاح: يناير ١٥٦٥، عندما لحقت الهزيمة بجيوش ڤيجاياناجارا فى ساحة المعركة على أيدى تحالف يضم خمس سلطنات من جنوب الهند. غير أن المادة التاريخية التى فى متناولنا تسمح لنا بتدقيق الأفكار السائدة عن الطابع الدينى لهذه المملكة. وقبل كل شيء، من الجلى أنه كان يوجد تكافل ثقافى بين مملكة ڤيجاياناجارا والسلطنات المجاورة لها، فى القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر على السواء. وكانت كلها تشترك فى ثقافة مطبوعة للغاية بالطابع الفارسي؛ طقوس البلاط، زى الملبس، بل حتى الممارسات المالية للسلطنة الباهمانية والمملكة المسماة "الهندوسية" كانت متماثلة. وإذا كان الباهمانيون، مثل خلفائهم سلاطين البيجاپور، قد وظفوا كثيرين من البراهمة كإداريين فى بلاطهم، فقد تمثلت ممارسة شائعة لدى ملوك ڤيجاياناجارا فى أن يستعملوا قادة من الأتراك، والفرس، وغيرهم من المسلمين، فى ميدان المعركة. ومن جهة أخرى، نجد بين خرائب مدينة ڤيجاياناجارا بعض المساجد التى تستخدمها هذه المجموعات حتى منتصف القرن السادس عشر. وفضلا عن هذا، اعتمدت القوة العسكرية لمدينة ڤيجاياناجارا إلى حد كبير على الخيول المستوردة من الخليج الفارسى والبحر الأحمر وعلى الأسلحة النارية التركية والبرتغالية. وعلى سبيل الاختصار فإنه كان لامناص من تحيز أيديولوجى قوى جدا لكى نرى فى ڤيجاياناجارا منطقة هندوسية بصورة خالصة، مشتبكة فى صراع لا ينقطع ضد الغزاة المسلمين. ومن الجلى أن هذا لا يعنى القول إنه، فى الصراعات الدورية بين ڤيجاياناجارا وجيرانها، لم تلعب الهويات الدينية لهؤلاء وأولئك أى دور مطلقًا. وعلى العكس فإننا نود الإلحاح على واقع أن الجانب الدينى لم يكن إلا جانبا بين جوانب أخرى، وأن الانقسامات كانت، فى حد ذاتها، ذات طابع ظرفى أكثر منها ذات طابع هيكلى.

فهم البرتغاليون الذين وصلوا إلى جنوب الهند حوالى عام ١٥٠٠، مسألة الهويات الدينية بطريقة ملتوية جدا، حيث رسموا خرائط إثنية سياسية كان السكان الهنود ينقسمون وفقًا لها إلى قسمين. من جهة، كان لدينا الجنتيل Gentils [الوثنيون]، السكان الأصليون الحقيقيون للهند، ومن الجهة الأخرى، الموری Maures (أو المسلمون)، الذين كانوا بدورهم أجانب مثل البرتغاليين. ولا شك فى أن هذه الرؤية قد أضفت شرعية ما على الفتح البرتغالى، غير أنها كانت مبنية أيضا على تعارض أساسى وعدم إمكانية للتوفيق بين المورى والجنتيل. وقد تشكل عدد من الفروق الدقيقة مع الزمن. وعلى هذا النحو فإن الجنتيل، الذين كانوا مقبولين نسبيا فى بداية القرن السادس عشر، عانوا من الصورة التى أضفتها عليهم الحركة المناهضة للإصلاح، وبصورة خاصة الجيل الأول من اليسوعيين والأوغسطينيين فى الهند. وفيما بعد أيضا، قرب نهاية القرن السادس عشر، يتأكد اتجاه جديد، مع السياسة المسماة بالتوفيق accommodatio بين العبادات المسيحية والعبادات الجنتيلية. وفى الوقت نفسه فإن إقامة الإمبراطورية الكبرى للمغول، فى شمال الهند، قلبت حسابات البرتغاليين بشأن مستقبل إمبراطوريتهم الآسيوية رأسًا على عقب. وعلى هذا النحو يمكن القول، على سبيل التبسيط، إن رؤيتين متوازيتين للهند قد نشأتا حوالى عام ١٦٠٠، أصل إحداهما جنوب الهند، وتتمحور فى جانب كبير منها على النصوص المكتوبة بالسنسكريتية والتامول tamoul، ونشأت الأخرى فى شمال الهند حول البلاط المغولى، وترسخت جذورها بصورة خاصة فى الثقافة الهندية الفارسية. وإذا كان المنظور الأول قد ركز تركيزًا مسرفًا على القضايا الاجتماعية، فقد تمحور المنظور الثانى حول الثقافة السياسية، مع تقديمه المغولى الأكبر فى إطار مقارن كان نظيراه فيه الصوفى العظيم، ملك فارس، والتركى العظيم، المقيم فى القسطنطينية.

ومرة أخرى، ينبغى التشديد على أن هاتين الرؤيتين لم تكونا مطلقًا خياليتين. ومع ذلك فقد كانتا جزئيتين جدا، وبصورة خاصة كانتا تؤديان وظائفهما

عن طريق تضافر العناصر التى كانت توجد فى كثير من الأحيان منتزعة من سياقها الأصلى. وفى إحدى الحالتين، كانتا توجدان فى مجتمع يسوده البراهمانيون تمامًا، بملوك خاملين؛ وفى الحالة الأخرى، فى إمبراطورية بالغة المركزية، حيث كان الملوك مستقلين بالأحرى، حتى بالنسبة "للكهان" المسلمين. وفى إحدى الحالتين، كان المجتمع بطريقة ما ينظمه الدين، باستثناء أنه كانت هناك مصاعب كثيرة من أجل إخراج العناصر التى كانت تؤلف الدين الوثنى بحصر المعنى من النسيج الاجتماعى للوثنية. وفى الحالة الأخرى، كانت السلطة السياسية هى التى بدا أنها تنظم كل شىء، حتى الشئون الدينية. من جهة السنسكريتية، ومن الأخرى الفارسية. فماذا تعمل مع هذا التنوع المربك رؤية موحدة عن ماذا كانت الهند؟ ومع ذلك كانت توجد بعض المحاولات الرائعة حقا للتوفيق بين نموذجين كبيرين، فى القرن السابع عشر. وبين الأمثلة الأكثر شهرة، ينبغى أن نستشهد برسائل الطبيب الفرنسى فرانسوا بيرنييه François Bernier فى ستينيات القرن السابع عشر. وقد وضع هذا الأخير نسقًا للتراكب، يشغل الطبقة الأولى فيه الملك المغولى وبلاطه، غير أن الوضع كان يسيطر عليه فيه فى الواقع ملوك قليلو الأهمية من الجنتيل (أو الهندوسيين) الذين كان سلوكهم ينسجم مع نموذج جنوب الهند. على أن من المثير والمهم أن نؤكد أن مجموع نسق بيرنييه كان مفهومًا بطريقة سيئة جدا من جانب المعاصرين، الذين احتفظوا فى غالبيتهم بالفكرة التبسيطية المتمثلة فى "الاستبداد الشرقى"، المتمحورة للغاية حول شخص الملك.

البحث عن النقاء الهندى

تم حل كل شىء إلى هذا الحد أو ذاك، وبشىء من الوحشية، قرب نهاية القرن الثامن عشر. كما أن الفتح البريطانى للهند، الذى بدأ فى جنوب الهند فى أربعينات القرن الثامن عشر، لعب فى هذا دورًا أساسيا، ولكن ليس حاسمًا بصورة كلية. أيضا فى منتصف القرن الثامن عشر، قام علماء أوروبيون، مثل الإسكتلندى جيمس فريزر James Fraser أو العالم المرتزق السويسرى، أنطوان بولييه

Antoine Polier، بتكوين مجموعات ضخمة من المخطوطات الفارسية فى الهند. كما تندرج كتابات أنكيتيل ديبيرون Anquetil Duperron حول الهند فى نفس الإطار الكرونولوجى والفكرى الذى تندرج فيه كتابات بوليه، أو جانتيل Gentil، أو فريزر، التى تلح كثيرًا على إسهام اللغة الفارسية من أجل فهم أفضل للهند. غير أنه، ابتداءً من سبعينيات القرن الثامن عشر، تأكدت اتجاهات أخرى، جزئيا بسبب قمع الأخوية اليسوعية فى أوروبا وطردها من الهند، ولكن أيضا بفضل تكوين جمعيات علمية فى الهند مثل الجمعية الآسيوية للبنغال فى كالكتا. وفى سياق هذا الظرف المؤسسى والسياسى فإن العلاقة بين "الاتجاه الجنوبى" و"الاتجاه الشمالى"، أى بين الهند منظورًا إليها من خلال موشور سنسكريتى والهند منظورًا إليها من خلال موشور مطبوع بالطابع الفارسى، قد تم تغييرها جذريا. وقد استعادت الهند المطبوعة بالطابع السنسكريتى تفوقها، وهذا ما يرمز له على أكمل وجه "تحوُّل" السير وليام جونز Sir William Jones، مؤسس الجمعية الآسيوية بكالكتا، وهو نفسه مستعرب ودارس للفارسية فى البداية، إلى دارس للسنسكريتية. ولا يعنى هذا أن الفارسية كانت قد اختفت، أو أن وجود المسلمين فى الهند لم يؤخذ فى الاعتبار، وناهيك عن مجموعات أخرى وجدت ثقافتها أصولها بصعوبة فى الهند الكلاسيكية.

ن المؤكد أن الفارسية كان ما يزال استعمالها كلغة إدارة مستمرا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ وكان عدد من العلماء ما يزالون مستمرين فى ترجمة ونشر النصوص الفارسية العظيمة للهند المغولية. غير أن الشىء المهم يتمثل فى المكانة التى أرادوا منحها فى هذا الظرف الجديد لكل ما لم يكن نابعًا من قلب الهند. والواقع أن هذه الإبداعات الأخرى والمعارف الأخرى جرى النظر إليها ابتداءً من هذه اللحظة بطريقة نفعية (من أجل فهم عقلية المسلمين، على سبيل المثال)، غير أنها من نواح أخرى لعبت دور طبقة مفتعلة، حالت دون الوصول إلى معرفة حقيقية عن الهند. ومع ذلك فإن مجموعة النصوص المكتوبة بالسنسكريتية كانت موضوعًا لنوع من التنقية، حيث تمت غربلة الفيلولوجيا أو التخلص من كل ما نظر إليه على أنه متأخر. وفى ذلك الحين، تم تأسيس خطاب

عالمى عن فساد الهند، يمضى من التاريخ الأدبى إلى الحياة الاجتماعية. وكان من الصعب للغاية إعادة تفسير عدد من الجوانب بهذه الطريقة، مثل الموسيقى المسماة "الكلاسيكية" للهند، التى كانت متأثرة جدا بكل جلاء، فى شمال الهند وجنوب الهند على السواء، بتغيرات بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر. وحتى فى هذا الحقل فإن البحث الاستحواذى عن الجذور فى الهند القديمة بدأ فى القرن التاسع عشر؛ وقد تواصل من جهة أخرى إلى يومنا هذا: يريد بعضهم بالفعل العودة بالممارسات المعاصرة إلى العصر الڤيدى.

وفى سياق مناقشتنا فإن هذا البحث المستميت عن النقاء الهندى، وعن عصر ذهبى فى الهند الكلاسيكية، لن يسمح لنا باعتبار الهند مجالا منفتحًا، كما أنه جعل من الهند مجالا غير طبيعى للتأملات ذات الطابع المقارن. وابتداءً من اللحظة التى جرى فيها اختزال الثقافة الهندية الحقيقية إلى ثقافة الهند الكلاسيكية، كان كل شىء آخر إفسادًا، زائدًا، تلوثًا. وفجأة، كان علماء الهنديات الحقيقيون الوحيدون فى الغرب هم علماء السنسكريتية، وبين هؤلاء كانت النخبة تتألف من المتخصصين فى أصل Ursprung الهند، والنصوص الڤيدية، والملاحم. وجاء الزواج بين الاستشراق والرومانسية الألمانية ليؤكد هذا الوضع للأشياء فى القرن التاسع عشر. ومن الجلى تمامًا أن هذا لا يعنى أنه لم تكن هناك أصوات رافضة، أو علماء فكروا بطريقة مختلفة. ودارس الإسلاميات الفرنسى الشهير جارسان ده تاسى Garcin de Tassy، مثال جيد لهم. غير أن طريقه بالغ الدلالة والأهمية، لأنه كان يهتم قبل كل شىء بالثقافة الشعبية والشفاهية فى الهند. ومع العمل فى هذا الحقل، كان من الجلى أن نفس مفهوم الثقافة الهندية الخالصة كان من المستحيل تحديده، ويبقى من الأصعب العودة بها إلى عصر كاليداسا. ولكن إذا وضعنا جانبًا الاهتمام الذى أولاه بعض العلماء الغربيين لكل هذه الثروة من الثقافة القروسطية الهندية فإنها قد أهملت. وقد قيل بسهولة إن الهند لم يكن لها تاريخ، لأن الإقرار بوجود هند ما بعد كلاسيكية كان بالغ التكلفة من الناحية الإبستمولوجية. أما علماء الأنثروبولوجيا فى النصف الثانى من القرن العشرين، الذين أنكروا بإصرار مجرد

ضرورة دراسة تاريخ الهند، فقد وجدوا أنفسهم بالتالى داخل هذا الخط للتراث المشئوم للهند المنغلقة؛ بل ذهبوا أحيانًا أبعد من علماء القرن التاسع عشر، مشددين على سبيل المثال على التطابق البنيوى بين الثقافة الراهنة فى الهند وثقافة الملاحم القديمة.

التحديثيون والتقليديون الجدد

فى الهند ذاتها، تأكدت هذه الميول أكثر فأكثر خلال القرن التاسع عشر. وقد عبر التصور العلمى للماضى الهندى عن نفسه بوجه عام وفقًا لطريقين متعارضين فى الظاهر، ولكنهما مشتركان فيه فى الحقيقة، يمكن أن نسميهما "التحديثيين" و"التقليديين الجدد". وقد قبل الأولون على وجه الإجمال معاينة الفساد البنيوى للمجتمع الهندى حوالى عام ١٨٠٠، ليقترحوا بعد ذلك إصلاحات مصممة بعبارات مماثلة تمامًا لعبارات الحكومة الاستعمارية. وفى البنغال، حيث كان الخطاب الاستعمارى هو الأكثر انتشارًا دون شك، كان المصلحون يرسمون فى كثير من الأحيان اللوحة الخاصة بمجتمع هندى قبل وصول البريطانيين حيث كان كل شىء تقريبًا عنفًا، ووحشية، وفسادًا. أما التقليديون الجدد فإنهم، مع القبول تمامًا لجانب من هذه المقترحات، أرجعوا الجانب الأساسى من المسئولية عن هذا الوضع للأشياء إلى التأثير الشرير للعالم الخارجى على الهند؛ وقد صار هذا منذ بداية القرن العشرين الأيديولوجية الرسمية للأحزاب السياسية الهندوسية اليمينية المتطرفة. وفى كثير من الأحيان، كانت الثروة الثقافية والفكرية للنخبة الهندية التى شاركت فى النضال ضد الاستعمار محدودة بصورة لا تسمح بفرز جديد، أو إيجاد طريق ثالث. وإذا كان إغراء إدراج الماضى فى مفهوم العصر الذهبى الذى كانت تمثله الهند الكلاسيكية ماثلا فى كثير من الأحيان لدى غاندى، فإنه يدهشنا خاصة وأن أسرة غاندى من ناحية الأم كانت تنتمى إلى مجموعة "توفيقية" syncrétique من جوجارات، كانت تستمد قاموس مفرداتها وتصورها للعالم من الإسلام والعبادات الهندوسية فى آن معًا. ومع ذلك فإن غاندى لم يأخذ فى اعتباره فى

كتاباته وأحاديثه العامة جانبًا كبيرًا من هذا التراث القروسطى الغنى، وألح أكثر كثيرًا على النصوص الأصلية للهند القديمة، ومنها باجافاد جيتا Bhagavad Gîta(٩) التى فسرها غاندى وفقًا لقراءة مطبوعة بوضوح بطابع تأثير الإرساليات المسيحية. كما أن أيديولوجيين آخرين من حزب المؤتمر كانوا يبدون أيضا ترددهم البالغ عندما كان الأمر يتعلق بالاغتراف من الماضى لدعم السياسة الثقافية للهند المستقلة. وباستثناء مولانا أبو الكلام آزاد، الذى يندرج إلى هذا الحد أو ذاك فى سياق استمرارية التيارات الدينية للعصر المغولى، وأيضا باستثناء ب. ر. أمبيدكار B. R. Ambedkar، الذى أدار ظهره للأسطورة الغاندية الكبرى عن الهند الكلاسيكية ليقترح البوذية الجديدة كحل أيديولوجى للمنبوذين، فإن المفكرين السياسيين الآخرين فى منتصف القرن العشرين لم يستطيعوا إلا بصعوبة أن يتفادوا فخ الهند المنغلقة. وقد سجلنا من قبل، على سبيل المثال، أن نهرو، "التحديثى" المطبوع فى الظاهر بطابع التغريب، وجد نفسه واقعًا أيضا فى فخ الخطاب التقليدى الجديد.

ويحق لنا أن نتساءل إلى أى مدى لا يمثل هذا الإضفاء للطابع الأسطورى على الماضى الهندى عملية "طبيعية"، مماثلة لتلك التى توجد فى الحالة الفرنسية، أو الحالة الإيرانية، أو حالات أخرى. ومن البديهى أن كل فعل بناء وطنى إنما هو جزئيا فعل إضفاء لطابع التجانس، مكرس بحكم طبيعته ذاتها لتدمير التنوع الثقافى. على أننى، على العكس من بعض زملائى فى الهند، لا أعتزم هنا محاولة إثبات أن القومية الهندية بما هى كذلك ليست شرعية؛ ففى عالم يتألف من قوميات متنافسة، ليس من البديهى وضع إستراتيجية حتى للبقاء، لا تغدو عند درجة ما قومية. وفضلا عن هذا فإن الحجة العالمية ضد القومية تبدو لى قليلة البراءة، لأنها تهدف إلى تقويض الاستقرار القومى لبلدان بعينها، محولة قومية البلدان الأخرى إلى نزعة عالمية زائفة. وفى الحالة الخصوصية للهند فإن الحجتين المقدمتين لدعم

---

(٩) أنشودة الرب، جزء من المهابهاراتا - المراجع.

القومية إحداهما ذات طابع ثقافى والأخرى ذات طابع دينى. ويبدو لى أن الحجة الثانية تقوم على أيديولوجية غير مرغوبة، وهى أيضا بالغة الخطورة فى الممارسة، لأنه حالما يقر المرء هذا النوع من التفكير فإنه لا يكون بعيدا عن تبرير التطهير الإثنى للمستقبل. وتبدو لى الحجة الأولى مفيدة أكثر، حتى إذا كان بعض المفكرين الهنود، مثل التقليدى الجديد أشيس نانـدى Ashis Nandy، أرادوا أن يستوعبوا فى نهاية المطاف الثقافة الهندية فى الثقافة الهندوسية، مختزلين على هذا النحو الحجتين إلى حجة واحدة. ويبدو لى من الممكن بالتالى الدفاع عن فكرة الهند باعتبارها أمة، دون أن ندفع بعيدًا جدا مفهوم التجانس، لا فى المظهر الدينى ولا فى المظهر اللغوى أو الإقليمى. وينبغى بصورة خاصة الإقرار بوضوح بأن الثقافة الهندية كما نجدها اليوم تحمل بقوة طابع مجموعة كاملة من الثقافات المجاورة وحتى البعيدة، ولكن أيضا بأن هذا لا يجعل من الهند بلدًا على شاكلة إيران أو إندونيسيا. فالهند أيضا نتاج تاريخها القروسطى أكثر كثيرا مما يُعتقد، وكانت الآثار الباقية من الهند القديمة بدورها قد جرى فى كثير من الأحيان تعديلها أو إعادة تفسيرها من جانب الهياكل الإقليمية التى تطورت فى الهند بين القرن العاشر والقرن الثامن عشر. وهذا جلى فى حالة الملاحم العظيمة، المعروفة بصورة خاصة فى الهند بواسطة روايات إقليمية تم إنتاجها فى ذلك العصر.

والحاصل أن إعادة التفكير فى الهند على أنها تقاطع طرق أكثر منها حضارة تجبرنا على أن نغير بعمق ليس فقط عادات التفكير، بل أيضا الممارسات العلمية، فى الغرب كما فى الهند. وبدلا من فهم الهند على أنها لعبة بسيطة من الذهاب والإياب بين حاضر علماء الإثنولوجيا وعلماء السياسة، والماضى السحيق لأعماق الهند المحاطة بضباب من الغموض، ينبغى أن نعيد إلى الهند التاريخية مكانتها، سواء فى الوسط الأكاديمى أم فى المجال العام على وجه الإجمال. ولكن لماذا الرغبة فى التوقف عند هذا؟ الحقيقة أن الوضع الحالى للهويات فى فرنسا وفى ألمانيا لا يجب أن يدعنا غير مدركين لرهانات هذه المسألة، التى تمضى حقا، مرة أخرى، إلى ما وراء الخصوصية الهندية.

المراجع

- BASHAM (A. L.), *La Civilisation de l'Inde ancienne*, Paris, Arthaud, 1976.
- DUMONT (L.), *Homo Hierarchicus : Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.
- LOMBARD (D.), *Le Carrefour javanais : Essai d'histoire globale*, 3 vols, Paris, éd. de l'EHESS, 1988.
- MARKOVITS (C.), dir., *Histoire de l'Inde moderne, 1480-1950*. Paris, Fayard, 1994.
- MARKOVITS (C.), *Gandhi*. Paris, Presses de la FNSP, 2000.
- NAIPAUL (V. S.), *India : a Million Mutinies Now*, Londres, Heinemann, 1990.
- NEHRU JAWAHARLAL, *The Discovery of India*, Calcutta, Signet Press, 1946.

كونفوشيوسية، ما بعد الحداثة وقيم آسيوية(١٠)

بقلم: آن شانج

Anne CHENG

ترجمة: د. نيرمين حلابة

مراجعة د. أمينة رشيد

هل لدى الصين شىء تقوله لعالم اليوم (الذى يعد أيضًا عالم الغد) الذى يعتبر "شاملاً ومتفجرًا " فى آن واحد؟ وإذا اعتقد البعض أن باستطاعتهم التنبؤ بأن الصين قد أتت لتلعب دورًا محددًا فى إطار العولمة فإن الآراء حول ما لديها من أقاويل تختلف من أقصى مكان إلى آخر، فهناك من يرى فيها المخاطب الجيد للغرب – وإن لم يكن الوحيد – وآخرون على العكس من ذلك يرون فيها الصين "الصامتة".(١١) والسؤال حول ما لديها لتقوله مرتبط ارتباطًا وثيقًا بمعرفة مدى قدرتها على الكلام. فماذا سمعنا منها خلال هذا القرن العشرين؟ دون شك فإن صوت الثورة الشيوعية إذا لم يكن الوحيد الذى سمعناه قد طغى على أصوات الثورات الأخرى وذلك بسبب صدى تلك الثورة وضراوتها. وإلى حد ما أشعلت خاصة بصورتها الماويه جيل غربى بأسره. والآن وبعد أن تمت يقظة الأيام التى لم تفن بعد حاولت أصوات أخرى اقتناء الفرصة واعتلاء الساحة. فمنذ عشرين عامًا ونحن بصدد العودة المفاجئة لمظاهر الكونفوشيوسيه والتى وإن كانت غير قادرة على القيام بشىء فعال إلا إنها تتكلم على الأقل عن وضع الصين فى نهاية هذا القرن والعشرة قرون الماضية.

إن عبارة "كونفوشيوسيه" يقع على عاتقها تفسير تعقيدات الواقع التاريخى والفكرى وكذلك الاجتماعى والتأسيسى على مدى ألفين وخمسمائة عام. والآن

---

(١٠)نص المحاضرة رقم ٣٠٤ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٣٠ أكتوبر ٢٠٠٠.

(١١)أنظر BILLETER, (J.-F), Chine trois fois muette. Paris, Allia, 2000.

يكفينا أن نتذكر أن تعاليم كونفوشيوس فى القرن الخامس والسادس قبل الميلاد قد ألهمت وغذت تطورات فلسفيه ذات قيمة عالية طوال ما يزيد عن ألفين عامًا، وإن نص القوانين التى يستند إليها قد أصبحت الأساس المذهبى الذى قامت عليه الإمبراطورية المقامة منذ القرن الثانى قبل الميلاد خاصة بعد أن أصبح مادة إجبارية لجميع العاملين فى الدولة. والتحول الأخير فى هذا التاريخ الطويل وأكثرها أهمية هو "انبعاث" (Revival) (١٢) الكونفوشيوسيه خلال الثمانينيات على شكل اندماج عنصرين أساسيين يعملان على فترات تاريخية مختلفة. من ناحية عنصر طويل المدى يتعلق بالثقافة والهوية ويرجع إلى بداية القرن، ومن ناحية أخرى عنصر متعلق بالأوضاع التى توضح الرغبة فى الاندماج بالنظام العالمى الجديد. ولكى نستطيع التوصل إلى حصر جذور هذه الظاهرة المعقدة يتعين علينا إجراء مطابقة واسعة النطاق على مدار القرن الذى مضى. وستكون بعض التواريخ المهمة كافية لإرشادنا إلى النواحى التى تثير اهتمامنا (وسنلاحظ أن هذه التواريخ تتباعد بعضها عن البعض بنحو عشرين أو ثلاثين عامًا وذلك من أجل توضيح توالى الأجيال) ١٨٩٨، ١٩١٩، ١٩٤٩ وبداية الثمانينيات.

مراحل الانبعاث

فى عام ١٨٩٨ تحت حكم آخر أسرة حاكمة للإمبراطورية الصينية المسماة (كينج) (Quing) التف بعض المثقفون خلف "كانج يووى" (Kang Youwei) (١٨٥٨ - ١٩٢٧) وتلميذه " ليانج كيشاو" (Liang Qichao) (١٨٧٣- ١٩٢٩) وشرعوا وللمرة الأولى فى تاريخ الإمبراطورية الصينية فى إعداد الخطوات الأولى للإصلاح السياسى وذلك برفضهم أسس الملكية الدستورية الشبيهة لمثيلاتها فى اليابان فى العصر المسمى بعصر الميجى (١٨٦٨-١٩١٢). وكان "كانج" يطمع فى جعل الكونفوشيوسيه ديانة الدولة مقلدًا بذلك "الذات القومية " اليابانية فى

---

(١٢)بالإنجليزية فى النص، إذ أن المفهوم ظهر بداية فى أوساط أنجلوفونية.

إطار مؤسس ومجدد على النمط الغربى. ولكن كمثقف تقليدى استند بإفاضة فى إصلاحاته السياسية على مصادر مقننة للكنفوشيوسيه(١٣) وباءت محاولته بالفشل الذريع. وهكذا فبينما استطاعت اليابان منذ عام ١٨٦٨ التفاوض لتغيير مسار "ميجى" (Meiji) فشلت الصين فى مسيرة ١٨٩٨ وذلك لاعتمادها المستمر على تقليد لا يسمح بإقامة دولة. وهذا الفشل من الناحية التقليدية ترك فجوة فى البناء السياسى والذى حاولت ملء فراغه الثورات المتتالية التى حدثت فى القرن العشرين.

فى عام ١٩١١ إنهار النظام الإمبراطورى بأسره تاركا الساحة لتأسيس الجمهورية. ومعه اختفت الكونفوشيوسيه التى كانت له بمثابة السند الأيديولوجى. وفى عام ١٩١٢ تم إلغاء العمل بنظام تطويع الديوانية عن طريق التقدم المعروض للامتحانات لنيل الوظائف الكبيرة والتى كانت تعتمد على المعرفة التامة بالنصوص الشرعية، وذلك بعد سريانه لعدة قرون. وقد قضى ذلك على ما أطلق عليه أحد المؤرخين بالكونفوشيوسيه المقدسة.(١٤) والسمة الثانية المهمة هى حركة ٤ مايو ١٩١٩ التى اندلعت بواسطة الطلبة فى بكين فور إعلان منح اليابان ممتلكات الألمان القديمة فى الصين. تلك الحركة التى كانت بداية فترة اضطراب سياسى قوى عبرت عن كبت المثقفين أمام الوجود الصينى المذل وغياب الحداثة. وتلك تتلخص فى اصطلاحات غربية مثل العلم (بالمفرد) والديمقراطية والتى أصبح لها قوة لا يضاهيها إلا العنف الموجه للتقاليد المعروفة تحت مسمى الكونفوشيوسيه. "لتسقط أفكار كونفوشيوس"! ذلك هو الشعار المفضل للذين اعتبروا، كالكاتب الكبير "لوجزان " (Lu Xun)، أن الكونفوشيوسيه هى سبب البلاء الذى أصاب الصين وتدهورها المادى والأدبى. ووفقًا للمؤرخ

---

(١٣) أنظر Cheng (A.), "Tradition canonique et esprit réformiste à la fin du XIXe siècle en Chine", Etudes chinoises 14, 2 (1995), p. 7-42.

(١٤) أنظر Elvin (M.) "The Collapse of Scriptural Confucianism", Papers on Far Eastern History, Canberra, 1990, p. 41.

"شانج هاو" (Chang Hao) الصينى الأمريكى فإنه من النادر أن يرفض جذريًا الاعتراف بثقافة ما مثلما حدث فى السنوات التى تلت تلك الحركة. (١٥)

وبحثًا عن الحداثة الغربية اتفق أعداء تقاليد الرابع من مايو فى القول مع التحليل الماركسى على أن الكونفوشيوسيه هى عبارة عن أيديولوجية ذات أساس اجتماعى خاص لزمن "إقطاعى" فريد (حتى وإن دام أكثر من ثلاثة آلاف عام). ووفقًا لنظرية "جوزيف لفنسون" (Joseph Levenson) (١٦) فإن الكونفوشيوسيه يمكن أن توضع فى متحف تاريخى تحفظ للأجيال القادمة دون أن تعرقل مسيرة التطور. وفى أوائل عام ١٩٢٠ أدان تحليل آخر آت من الغرب الكونفوشيوسيه. وهو تحليل "ماكس فيبر" (Max Weber) الذى أهتم بإظهار العوامل الأيديولوجية فى أصول الرأسمالية فى أوروبا. وإيمانا منه بأنه حدد الأوضاع المادية لدخول الرأسمالية فى الصين رأى أنه إذا كان هذا الأخير لم يتم فالسبب فى ذلك يرجع إلى العوامل الأيديولوجيه والتى من بينها الكونفوشيوسيه. ولذا فإن التخلص من هذا الحمل الثقيل يكون شرط ضرورى لإمكانية الوصول للحداثة الغربية.

ويضاف لهذه الأسباب السلبية الصدمة التى حدثت للعقلانية العلمية الجديدة التى دمرت الرؤية الكوزمولوجيه المهيمنة على التقاليد الصينية. ولذلك فإن مثقفى العشرينات الذين حاولوا حماية الفكر الكونفوشيوسى وجهوا دفاعهم فى المرتبة الأولى لمحاربة الفكر "العلموى" (والمختلف عن العلمى) ومحاربة الإيمان المطلق الذى يكنه المعاصرون "للعلم". وبذلك فإنهم لا يأخذون فى الاعتبار قدرة العلم فى تفسير الوجود ولكنهم يعترضون على تطبيقه فى المجال الإنسانى الذى يطالبون فيه بهيمنة "فلسفة الحياة" الكونفوشيوسيه التى نشأت فى رحاب الميتافيزيقا الطبيعية

---

(١٥) أنظر Chang (H.), "New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China", in Furth Charlott, éd., The Limits of Change: Essay on Conservative Alternatives in Republican China. Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1976, p. 276-302.

(١٦) أنظر Levenson (J.R.), Confucian China and its Modern Fate, vol. III, Berkeley. University of California Press. 1965, p. 76-82.

ونظام ذات قيمة أخلاقية وروحانية.(١٧) وهؤلاء "الكونفوشيوسيون الجدد" الذين ارتاد بعضهم الجامعات اليابانية والأوروبية والأمريكية يبذلون الجهد لإعطاء التراث الثقافى الكونفوشيوسى قيمة فلسفية تجعله مقبولاً فى أعين الغرب وتحميه بعد زوال الكونفوشيوسيه المقدسة والمؤسسية. وهم يبحثون فى هذا الاتجاه عن وسيلة بديلة تؤدى بهم إلى حداثة تأخذ فى الاعتبار قيمة التراث الفكرى.

والجيل الذى جاء بعد ١٩١٩ وجيل ١٩٤٩ أوضح أنه على أثر الصراع الصينى اليابانى والحرب المدنية أقام الشيوعيون الجمهورية الشعبية وأدى ذلك إلى فرار الحكومة الوطنية إلى تايوان وتبعها عدد من المثقفين المعادين للماركسية. ومنذ ذلك الحين بدت الجزيرة وكأنها معهد فنى يحيى على الثقافة الصينية التقليدية. وكذلك اجتمع بعض "الكونفوشيوسيون الجدد" فى هونج كونج لتكوين المدرسة الآسيوية الجديدة (New Asia College). وفى عام ١٩٥٨ وقع أربعة مثقفين من بينهم ذاع صيتهم خارج الصين الشيوعية فى جريدة بهونج كونج ما يسمى "بمنبر الديمقراطية " وهو منشور موجه للعالم "توسلوا" (وذلك هو اللفظ المستخدم) فيه لزملائهم التأكد من أن الثقافة الصينية لم تمت وأن الفلسفة الكونفوشيوسيه لا زالت مصدرًا حيًا للقيم.

والنبرة المؤثرة لنداء ١٩٥٨ تعبر عن جيل المنفى الذى كان قد صنع العقول الجديدة التى فكرت فى إحياء الكونفوشيوسيه خلال العشرين عامًا الأخيرة بدءًا من "تى وى منج" (Tu Wei-Ming) (الذى ولد عام ١٩٤٠) والذى كان قبل أن يتألق فى التدريس فى الولايات المتحدة بجامعتى بركلى وهارفرد تلميذًا للفيلسوف " موزنجسان " (Mou Zongsan) (١٩٠٩ – ١٩٩٥) فى تايوان. وفى حين وضع التسابق إلى التحديث (أولاً بالأسلوب السوفيتى ثم بالأسلوب الغربى) الذى اقتحمته الصين القارية والشيوعية "الكونفوشيوسيين الجديد" فى وضع هامشى

---

(١٧) أنظر Liang (S.), (1893-1988). Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies, traduit du chinois par Luo Shenyi et Léon Vandermeersch, Paris, PUF, 2000.

لا قيمة له حدث ابتداء من الثمانينيات انقلاب مذهل ليس في مضمون تفسير الكونفوشيوسيه ولكن في تقييم الكونفوشيوسيه ذاتها في موضوع الحداثة. وبين يوم وآخر تحولت الكونفوشيوسيه من نظام معرقل لا فائدة منه إلى محرك رئيسي للتحديث.

الولع بالكونفوشيوسيه والعصرية

إن مصدر هذا الانقلاب لا علاقة له بالكونفوشيوسيه في حد ذاتها ولكن يرجع إلى أسباب تاريخية واقتصادية غير معروفة: فبعد عشر سنوات من "الهذيان الطوبائي" للثورة الثقافية وموت "ماو" (Mao) عام ١٩٧٦ تم التخلي عن نظام الشيوعية الثورية حتى في الصين نفسها في حين شاهدنا في البلدان التي تحيط بها انطلاقة اقتصادية خاصة في اليابان وفي دول "التنين الرباعي الصغير" (تايوان هونج كونج سنغافورة وكوريا الجنوبية). وهكذا فإن "المحيطين بالإمبراطورية" و"القيم الآسيوية" وخاصة الكونفوشيوسيه التي ينادون بها أصبحت ذات مركزية مثالية واسترعت كل الانتباه وصارت موضوع منافسة خاصة من الجانب الغربي. وفي الواقع، ففي الوقت الذي عانت فيه الشيوعية من أزمة في الصين وأيضًا في أوروبا الشرقية فقد أدركت المجتمعات الغربية الرأسمالية علامات فقدانها لتقدمها، وفي هذا الإطار فإن القيم "الكونفوشيوسية" والتي كان يتعين عليها تفسير انطلاقة الرأسمالية "الآسيوية" كانت قد أتت في الوقت المناسب لتنادي بعجز الأسلوب الغربي وتجاوزه للحداثة.

وإذا كان إحياء الكونفوشيوسيه يمثل الاهتمام الأكبر لبعض المثقفين الصينيين منذ العشرينيات والثلاثينيات فإن العامل المسبب لانقلاب الثمانينيات ينبغي البحث عنه في الوضع العالمي. كما ينبغي الكشف عن مركزه ليس فقط في المجتمعات الصينية ولكن في الأوساط الصينية الغربية والأنجلوفونيه في الولايات المتحدة وفي سنغافورة. ومنذ نهاية السبعينيات نرى أن حكومة "لي كوان يو" (Lee Kwan

Yew) السنغافورية قد لجأت إلى "نشر القيم الآسيوية بشكل مبالغ فيه فى المراحل المدرسية كوسيلة منها لإضعاف تأثير الثقافة الغربية على الشباب". وبعد ذلك تم تطبيق هذا المنهج بناء على توصية جامعيين صينيين أمريكيين معروفين وعلى رأسهم " توى منج" (Tu Wei-Ming) حتى بلغ أوجه فى ١٩٨٣ عند إنشاء معهد الفلسفة لشرق آسيا (Institute of East Asian Philosophies) والذى كان هدفه الأساسى "تعزيز وإعادة تفسير الكونفوشيوسية".(١٨) وخلال ما يقرب من خمس سنوات فإن الحصار السنغافورى قد تحول بطريقة غير طبيعية إلى جنة كونفوشيوسيه (وذلك بفضل استخدام اللغة الإنجليزية).

وفى نصف الثمانينيات فإن العدوى التى لم تنج منها لا تايوان ولا هونج كونج ولا كوريا الجنوبية (باستثناء اليابان وهو استثناء ملحوظ ويمكن تفسيره)، قد لحقت بالصين الشعبية والتى كانت منذ نهاية السبعينيات مهتمة بتصفية الإرث الماويستى وكانت بالطبع تبغى اللحاق بالركب الآسيوى حتى تتربع إن أمكن على قمته. والكونفوشيوسيه التى كانت مهانة ومهاجمة منذ ما يقرب من جيلين بل ومحطمة بعنف شديد خلال الثورة الثقافية التى انتهت لتوها، كانت موضوع ندوة عام ١٩٧٨ تهدف إلى رد اعتبارها. ومنذ ذلك التاريخ لم يمر عام إلا وتقام فيه ندوات دولية تتناول الكونفوشيوسيه. وفى عام ١٩٨٤ شيدت فى بكين مؤسسة "كونفوشيوس" بمناسبة الاحتفال بذكرى ميلاده ال ٢٥٣٥ وذلك تحت رعاية أكبر سلطات الحزب الشيوعى. وفى العام التالى دعت جامعة بكين "توى منج" لعقد عدة مؤتمرات، نشرت جميعها. وفى عام ١٩٩٢ ذكر "دنج شياوبنج" (Deng Xiaoping) سنغافورة كنموذج للصين وذلك خلال الجولة التى قام بها للأقاليم الجنوبية.

هذا "الولع بالكونفوشيوسية" والذى اجتاح فى الثمانينيات ليس فقط "العالم الصينى" بل العالم بأسره (حتى أنه وصل إلى بعض بلاد العالم الثالث تحت شعار

---

(١٨) أنظر Dirlik (A) "Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of

"باندونج أيديولوجى") أخذ شكل ظاهرة عالمية تستمد جذورها من "الكونفوشيوسية الأمريكية"(١٩) ويتمثل هذا الولع فى توالى الندوات والإعلانات التى تدور حول هذا الموضوع بطريقة لا مثيل لها. فما هى العلاقة بين الكونفوشيوسيه والتطور الحداثى الناجح للبلاد الآسيوية الشرقية حديثة الصناعة منذ الثلاثين عامًا الماضية؟ وبعبارة أدق هل لعبت الكونفوشيوسيه دورًا أكثر فاعلية فى تطور الرأسمالية؟ وهل تستطيع إصلاح ما بها من فجوات؟

ولقد تساءل فى هذا الشأن عدد كبير من الأساتذة المفكرين الأنجلوساكسونيين فى مجال التنمية مثل هرمان كان Herman Kahn، بيتر برجر Peter Berger، ورودريك ماك فاركوهار Roderick MacFarquhar.(٢٠) وقد أقام هؤلاء الكتاب متبعين أفكار مضادة لأفكار " ماكس فيبر" علاقة مسببة بين "نموذج التطور الشرق آسيوى" و"القيم الكونفوشيوسية": كتقييم الأسرة، احترام الطبقية، دافعية التعليم، لذة العمل المضنى ومعنى الادخار. ولسخرية القدر فإن العوامل التى تمثل عقبات أمام التطور الرأسمالى هى نفسها التى سيكون من شأنها فى المستقبل حماية مجتمعات شرق آسيا من المشاكل التى تعانى منها المجتمعات الغربية الحديثة...(٢١)

---

(١٩) Confucianism", Boundary 2, XXII, 3, 1995, p. 242.

(٢٠) أنظر Kahn (H.), World Economic Development: 1979 and Beyond, New York, Morrow Quill Paperbacks, 1979,
Berger (P.), In Search of an East Asian Development Model, New Brunswick, N. J., Transaction Books, 1988;
وأيضًا المقال واسع التأثير ل MacFarquhar (R) الأستاذ بجامعة هارفارد، مثل: Tu Wei-Ming
المنشور فى مجلة The Economist فى ١٩٨٠/٢/٩ وأخيرًا تقرير البنك الدولى الذى نشر تحت عنوان "The East Asian Miracle"
New York, Oxford University Press, 1994.

(٢١) أنظر Jiang (J.P.L.), éd Confucianism and Modernization: A Symposium, Taipei, Freedom Council, 1987.
Tu Wei-ming, "The Confucian Dimension in the East Asian Development Model"

ويوجد فى "فرضية ما بعد الكونفوشيوسية" هذه فرصة جلية للثأر من السيادة الغربية انتظرتها منذ قرن على الأقل عدد من البلاد كانت تبغى - كرد فعل - التحول إلى "أقطار". وقد أوضح "جان لوك دومناك" Jean-Luc Domenach وغيره كثيرًا من الغموض والشكوك بل ومن الأخطار التى تكمن فى "التحول إلى الآسيوية".(٢٢) وفى الواقع إذا كانت الكونفوشيوسيه ليس لها أى علاقة بالتطور الاقتصادى فإنها تخدم غايات قادة سنغافورة وبكين وسيول المتسلطين الذين حين واجهوا السرعة المفاجئة للتطور الاقتصادى والذى لم يستطع الكيان الاجتماعى والسياسى ملاحقته وجدوا أنه من الأيسر أن يأخذوا على عاتقهم "القيم الكونفوشيوسية" كضمان للاستقرار والنظام ذى الطابع الاجتماعى، وذلك مواجهة لغرب مبعد يفسر زواله بتحيزه للفردانية والمتعية. وعلينا أن نشير إلى أنه مع تلك "الاستبدادية المحدثة" يتفق الأيديولوجيون الماركسيون السابقون والمعارضون للماركسية حول نقطة حاسمة ألا وهى استبدال التصورات الطوبائية لاشتراكية بعيدة عن الغرب بأمل وجود حداثة صناعية لا تشمل الغرب أيضًا وتمر بمرحلة "ما بعد الحداثة" أو "ما بعد التغريب".(٢٣)

لقد أضافت "كونفوشيوسية الثمانينيات العصرية" التى مثلها "تووى منج" وغيره من الجامعيين الصينيين الذين نشأوا فى الولايات المتحدة وهونج كونج وتايوان ضمانًا فلسفيًا أو روحًا إضافية إذا صح القول لتلك الآلية الأيديولوجية السياسية. واستنادًا للآراء التى اقترحها "موزجسان" Mou Zongsan فإن هؤلاء

In Conferene on Confucianism and Economic Development in East Asia, Taipei, Chung-hua Institute for Economic Research, 1989.

(٢٢) أنظر Domenach (J.-L.), et Camroux (D.) éds., L'Asie retrouvée, Paris, Seuil, 1997

(٢٣) أنظر Lackner (M.), "Konfuzianismus von oben? Tradition als Legitimation politischer Herrschaft in der VR China",
In Carsten Herrmann- Pillath and Michael Lackner, éd. Länderbericht China. Politik, Wirstschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturraum,
Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung, 1998, p. 425-448.

المفكرين يرون أنفسهم كرسل لكونفوشيوسية العصر الثالث التى تأتى بعد المرحلة المؤسسة للكونفوشيوسيه القديمة ومرحلة إعادة تأسيس ما بعد البوذية ابتداء من القرن الحادى عشر للعصر المسيحى (المعروف تحت المسمى الغربى "بالكونفوشيوسية المحدثة").

موازنة حاسمة "لإعادة بناء الكونفوشيوسية"

والآن يتحتم علينا وضع موازنة حاسمة لعملية الكونفوشيوسيه المحدثة سواء كان ذلك فيما يتعلق بأهدافها الخاصة (المعلنة أو الضمنية) أو فيما يتعلق بوجه عام بسعى الصين طلبًا للحداثة. فينبغى علينا أولاً توضيح عدد من الأساطير التى تستند إليها.

وتبدأ المشكلة من حيث إن لفظ "الكونفوشيوسية" يعتبر تعبيرًا جديدًا مستوحى من الغرب، إنه اكتشاف يرجع مصدره إلى المبشرين المسيحيين الذين كانوا فى الصين فى القرنين السادس والسابع عشر والذين تأثر بهم فلاسفة التنوير، أى فلاسفة القرن الثامن عشر يليهم العقلانيون والملحدون الذين اعتقدوا أنهم وجدوا فى "الكونفوشيوسية" ديانة بلا إله.(٢٤) ولم يفكر المثقفون الصينيون فى اللجوء لهذه التسمية ليشيروا إلى الثقافة التقليدية التى تعتبر متجانسة فى مجموعها إلا حين واجهوا أزمة المعنى والهوية فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ومع ذلك فإنهم أغفلوا حقيقة أن تلك التسمية لا يمكن أن تلائم النواحى المختلفة للثقافة الصينية الغنية بتعدد واختلاف المصادر المحلية والتى عرفت تطورات وتصدعات تاريخية جوهرية. إذن فإن أصولية العصر الثالث حتى لا نقول العصر الجديد الذى نادى به فرد مثل توى منج Tu Wei-Ming قد حُكم عليها بالظهور بشكل من الروحانية المجردة من النواحى المادية غير المندمجة وغير التاريخية

---

(٢٤) أنظر: Jensen (L.-M.), Manufacturing Confucianism, Durham, Duke University Press, 1997.

وذلك إذا رفض الارتباط أولاً بالمصير التاريخى للكونفوشيوسية كدعامة للنظام الإمبراطورى وثانيًا مع القمع الاجتماعى والسياسى بمختلف أشكاله والذى عرف عن تلك الكونفوشيوسية.

وهذا يؤدى بنا إلى أسطورة رئيسية فى الشكل ما بعد الكونفوشيوسى ألا وهى الصين الكونفوشيوسية. وعندئذ يتحتم اللجوء إلى موقف لا تاريخى حتى يقتنع العالم بأنه من الممكن فى وقت ما إقامة مجتمع صينى موحد تحت لواء القيم الكونفوشيوسية المشتركة التى يمكنها السيطرة على الجماعية وعلى السلوك الطقوسى الذى يضمن تماسك وتنظيم الطبقية والتآلف الذى يجب أن ينتشر فى المجتمع عن طريق النواه الأساسية وهى الأسرة.(٢٥) إن الكونفوشيوسيه فى حقيقتها التاريخية والمؤسسية هى قبل أى شيء "عبارة عن وسيلة لتنظيم العلاقات الاجتماعية الآتية من عل ونقلت إلينا عن طريق نخبة من أعضاء الدولة".(٢٦) ومن هذا المنطلق فإن إحياء الكونفوشيوسيه هو دون شك الانتقام (حتى وإن كان رمزيًا) من نخبة من المثقفين قامت خلال قرنين من الزمان بدور الوساطة الضرورى والتى طوال القرن العشرين الذى عرف بالسيادة الغربية وبالثورة الشيوعية الفردية شعرت بفقدانها السيطرة تمامًا على مصير الصين.

ومع ذلك فإن حلم الكونفوشيوسيه المحدثة لا يقتصر على صبغة المجتمع الصينى بالكونفوشيوسية مع احتمال صبغته بالصبغة الإنجليزية كما حدث فى سنغافورة، ولكنه يصل إلى الاعتقاد فى إمكانية إحياء ونشر التطور التدريجى لنظام الكونفوشيوسية الذى حدث فى البلاد التابعة للإمبراطورية الصينية أى التى انتشرت

---

(٢٥) انظر. Slote (W. H.) et De Vos (G.A) éds., Confusianism and the Family, Albany, Suny Press, 1998

ويشمل هذا الكتاب أيضا مقالين ل Tu Wei-ming

(٢٦) انظر:. Chevrier (Y.) "Le génie du confucianisme? De l'invention d'une tradition à la traditionalisation du moderne"

In Domenach et Camroux, L'Asie retrouvée, p. 213

بها الحضارة الصينية (ككوريا وفيتنام أو اليابان). وهكذا انتشر المعنى المقصود "بالصين الثقافية"(٢٧) الذى تصوره "تووى منج" كحلقات متواصلة مثلما فعل فيما يتعلق بالمجتمع الكونفوشيوسى. وتتكون النواة الأولى (وبمعنى آخر الأسرة) من الصين القارية (بما فيها هونج كونج)، وتايوان وسنغافورة ثم تتسع الدائرة بعد ذلك لتشمل المجتمعات الصينية المبعثرة فى العالم وأخيرًا تشمل الأفراد الذين اعترف العالم بقيمتهم (المثقفون والجامعيون والصحفيون ورجال الأعمال.. إلخ) الذين حاولوا فهم الصين وأخذوا على عاتقهم نشر كلمة حق فى مجتمعاتهم اللغوية.(٢٨) إذن يمكننا أن نأمل فى النهاية فى الحصول على "صين ثقافية" تعطى للكونفوشيوسية أهمية ذات قيم "أخلاقية – روحانية" وعالمية يمكن مقارنتها بأديان العالم الأخرى (المسيحية، الإسلام والبوذية).

ونجد هنا أثر حى لرؤية "كانج يووى" Kang Youwei الذى كان فى نهاية القرن التاسع عشر قد أصر على النظر إلى الصين ليس على أنها مركز العالم ولكن على أنها وببساطة شديدة "العالم" بأسره (وكما يقال باللغة الصينية "تيانكسيا" أى ("كل ما هو موجود تحت السماء"). إن حلم إنشاء "صين ثقافية" يعتبر العلامة الدالة على أن هناك نخبة لا تزال ترفض الاستسلام المطلق لعدم عالمية الصين لأن ذلك سيعتبر بالنسبة لهم بمثابة الاعتراف بالعجز. وحيث إن الصين لا يمكنها

---

(٢٧) انظر: Tu Wei-ming "Cultural China: The Periphery as the Center", In The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia. Honolulu, The East-West Center, 1992; et Tu Wei-ming éd, The Living Tree. The Changing Meaning of Being Chinese Today. Stanford University Press, 1994

(٢٨) فى الدور المنوط به لعلماء الصينيات الأجانب للاحتفاظ بحيوية الثقافة الصينية، أنظر: When West Meets East, "International Sinology and Sinologists" Sinorama (Taipei), 1991.

ولنلاحظ أيضًا الولع القريب والمفاجئ لدوريات الصين الشعبية لعلم الصينيات الغربى، أنظر مثلاً: World Sinology, (دورية ظهرت أولى أعدادها فى ١٩٩٨)

أن تحيا على عكس ذلك فإما أن تكون ثقافية وإما لا تكون. كذلك من الواضح أن تحقيق جزء من حلم تلك الكونفوشيوسية جاء ليضاعف حلمًا آخر أكثر هيمنة وهو حلم الصين الشعبية التى أخذت على عاتقها مواصلة التعبير عن خطاب العالم الآسيوى محاولة منها لرئاسته وذلك أملاً فى تحقيق حلم "الصين الكبرى" لزعامة تلك المنطقة. ولكنها لا تستطيع الإدعاء بأن لديها عالمية تختلف عن عالمية الغرب إلا فى إطار العلوم الإنسانية وذلك برفع راية "القيم الآسيوية" والمقصود هنا "الكونفوشيوسية" فى مقابل "حقوق الإنسان" التى يدعى الغرب أنه من أوائل المدافعين عنها.(٢٩)

ولنعود إلى قضية علاقة الصين بالحداثة فينبغى علينا الإشارة إلى نقطتين. فلقد عرفنا مما سبق أن الانقلاب الفكرى الذى حدث فى ٤ مايو ١٩١٩ قد أرغم مدافعى الكونفوشيوسيه على "ابتكار حقيقى للتقاليد" يقوم على افتراض الاستمرارية بين الماضى والحاضر. ولكن فى حين أن مثقفى ما بعد الرابع من مايو كانوا على دراية ومعرفة مباشرة "بالتقاليد" المذكورة فإن معظم مثقفى ما بعد الثورة كانوا يجهلون الماضى كانوا أقرب إلى ما يشبه حالة فقدان ذاكرة ابتغاها قادة البلاد. ففى الثمانينيات والتسعينيات كان "هيدجار" Heidegger و" دريدا " Derrida أقرب للفلاسفة الشباب الصينيين أكثر مما كان كونفوشيوس.(٣٠) وخير مثال لذلك السلسلة المتلفزة المسماة "برثاء النهر"(٣١) الذى أذيع فى الصين الشعبية ما بين عام ١٩٨٨

---

(٢٩)وتكون ذات دلالة معارضة المنشقين السياسيين للخطاب الآسيوى، مثلاً: Aung Sang Suu Kyi، معارضة بيرمانية تدافع عن مبدأ عالمية حقوق الإنسان والديمقراطية، نفس النبرة نجدها عند Fang Lizhi، سخاروف الصين و wei Jingsheng الذى يقول إن: ليس للصينيين نظام للقيم مختلف عن العالم أجمع؛ وحاول منشق صينى آخر، الصحفى والكاتب Liu Binyan معارضة فكرة العودة الجبرية للكونفوشيوسية، أما فى كوريا، أدان Kim Dac Jung علنيًا أسطورة القيم ضد الديمقراطية لآسيا).

(٣٠)أنظر: Thoraval (J.), 'La Fièvre culturelle" chinoise: de la stratégie à la théorie Critique (août-sept. 1989)

(٣١)أنظر: . Thoraval (J), La tradition révée: Réflexions sur l'"Elégie du Fleuve" de Su Xiaokang, in Bulletin de sinologie, nov, 1989, n.s. no 61. p. 18-32.

و١٩٨٩ والذى ذاع صيته وكان رمزًا لجيل معاصر بين فقدان حقيقة الماضى وعدم المقدرة على التغلب على أيديولوجية راهنة مرفوضة عن طريق خطاب تفسيرى مترابط. ولذلك فإن البعث الكونفوشيوسى قد أوهم البعض بإمكانية إعادة الربط بين تلك الخسارتين. يضاف إلى ذلك الاعتقاد باحتمالية تحقيق "ما بعد الحداثة" المزعومة التى ليست فى الواقع إلا سرابًا وهروبًا من الواقع.

ويبدو أنه ينبغى علينا أن نربط بين ظاهرة "الكونفوشيوسية المحدثة" وبين فشل محاولة الإصلاح التى حدثت عام ١٨٩٨، وخاصة بينها وبين برنامج "كانج يووى" Kang Youwei الذى كانت له نزعة عالمية وثقافية. ومن عدة نواحى فإن "الكونفوشيوسية الجديدة المعاصرة" يمكن أن تفسر بأنها تعويض لكبوات التطوير السياسى فى الصين فى نهاية القرن التاسع عشر الذى كان من نتائجه الفراغ الذى أحدثه زوال المؤسسات وشرعية الإمبراطورية وعدم القدرة على استبدالها بإقامة الحداثة على شكل دولة / وطن. وقد قدمت اليابان مثالاً مثيرًا عكس ذلك. فقد كانت نسبيًا لا تهتم "بالولع الكونفوشيوسى". ونتيجة لعدم وجود كيان سياسى فى ذلك الوقت فإن تعاليم الكونفوشيوسية المحدثة اعتقدت أنه يمكنها مباشرة تحقيق ما يسمى بالحداثة المحدثة. وذلك بعد أن أقامت العراقيل أمام العصرية والكونفوشيوسية. والسؤال الذى يطرح نفسه هو هل الكونفوشيوسية مع كل ما توصلت إليه من أبعاد خلال القرن العشرين والتى لا تزال تتمتع بها حتى الآن ("كجوهر وطنى" كدعامة "للقيم الآسيوية" وضمان للنظم الاستبدادية وعامل لتفسير الرفاهية الاقتصادية) هل تكفى لتعويض البناء السياسى الذى نتطلع إليه؟(٣٢)

---

(٣٢)وهذا هو السؤال الذى يطرحه ايف شفرييه Yves Chevrier فى المقال المشار إليه فى الهامش ١٦ ص ٢١٦-٢١٧.

أفريقيا واحتمالات مستقبلها(٣٣)

بقلم: بيير كيبريه

PIERRE KIPRÉ

ترجمة: خليل كلفت

مراجعة: بشير السباعى

مقدمة

تبقى أفريقيا التى هى قارة تنوع المساحات الطبيعية والجماعات البشرية مجهولة تقريبًا لدى أشخاص كثيرين حتى فى هذه النهاية للقرن العشرين. وبعيدا عن أفريقيا العجائب التى يمكن أن يصفها دليل المكاتب السياحية tours operators، فإن المقصود هنا أفريقيا الدول الحديثة، أفريقيا هذه الشعوب التى يحفل تاريخها، الممتد عدة آلاف من السنين، بإنجازات وتراجعات: المقصود أفريقيا التى بدا إلى الآن أن مصيرها المأمول مصير معاناة وفوضى، وفى كثير من الأحيان يشكله الآخرون.

وفى مثل هذه اللحظات، يبرز الرفض لفكرة سائدة بعينها فى دوائر كثيرة، حتى فى أفريقيا، فكرة عن أفريقيا بلا مستقبل إيجابى. وبالفعل تطرح موضوعة "أفريقيا واحتمالات مستقبلها" ثلاث مشكلات رئيسية يجب أن تحلها القارة. الأولى هى مشكلة القدرة على السيطرة على البيئة البشرية والطبيعية؛ والثانية هى مشكلة القدرة على إعداد إستراتيجيات جديدة وفعالة للسماح بصورة أفضل بهذه السيطرة؛ والثالثة هى مشكلة القدرة على تحقيق التمفصل الموفق للمستقبل مع مسيرة الشعوب الأخرى، مستمدة منها الجانب الأفضل من كل التجديدات والإنجازات الراهنة.

---

(٣٣)نص المحاضرة رقم ٣٠٥ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٣١ أكتوبر ٢٠٠٠.

ووفقا لتاريخ متميز بالتبدلات المتزايدة السرعة فى هذين العقدين بصورة خاصة، ما هو المستقبل الذى تتصوره الشعوب الأفريقية لنفسها اليوم؟

كما يبين دارس فرنسى للثقافة الأفريقية، أ. ألميدا- توپور H. Almeida-Topor، "يجيب السكان الأفارقة على أسئلة متماثلة بطرق مختلفة وفقا لثقافاتهم النوعية" (cf. L'Afrique au xxe siècle, Paris, Armand Colin, 1993, p. 6.). وتحيل هذه الملاحظة إلى نسبية الإجابات على سؤالنا. وهذه الإجابات هى دالة كل ما قام التاريخ المحدد لكل شعب بابتكاره كنقطة انطلاق لتطورات جديدة، وبالتالى كمنظورات للمستقبل. وتحيل هذه الفكرة أيضا، بالنسبة لكل القارة، إلى ضخامة وتعقيد التحديات الجماعية التى تشكل أساس سؤالنا.

حجم التحديات الجماعية
فى أفريقيا فى نهاية القرن العشرين

من أجل إعداد دروب المستقبل، تتعرض أفريقيا لتوتر مزدوج ناشئ عن الصدمة الدائمة، طوال القرن العشرين، بين الدروب الجديدة للتنمية واستمرارات أو بقايا النماذج القديمة لتنظيم وحياة الشعوب.

وبالفعل فإن قارتنا تعرف توترًا أول بين، من جهة، ندرة الموارد والوسائل اللازمة لزيادتها، ومن جهة أخرى التعبير المقدم بصورة متزايدة عن الاحتياجات الأساسية للإنسان والجماعات للإفلات من الحلزون المأساوى للإقصاء أو التهميش الفردى والجماعى. وهى تعرف أيضا توترًا ثانيًا بين، من جهة، تأكيد الهويات الجمعية، ويشمل هذا تأكيدها فى قلب الدول عبر المسألة الإثنية وضرورة تجمعات أوسع، ومن جهة أخرى، بين أولوية الجماعة أو الدولة والتأكيد السائد لحقوق الفرد على الجماعة.

وغداة الحرب العالمية الثانية، ساد اعتقاد بأن الانتصار الذى يمثله الاستقلال سوف يسمح بتجاوز هذه التناقضات للارتفاع بسرعة إلى مستوى القوى

الاستعمارية القديمة. على أنه يبدو أن الموقف يزداد سوءًا. فالتحديات التى ينبغى مواجهتها هى أولا داخلية المنشأ بصورة رئيسية، بمعنى أن المطلوب بالنسبة لأفريقيا هو امتلاك ناصية التحولات الهائلة التى فجرتها صدمة اللقاء بالغرب الأوروبى فى نهاية القرن التاسع عشر، والتى جرى تسريعها خاصة منذ الربع الأخير من القرن المنتهى.

وهذه التحديات إيكولوجية، وديموجرافية، واقتصادية، واجتماعية، فى قارة تتميز بشباب الغالبية الكبرى من السكان.

التهديدات الإيكولوچية

الحيز المادى الأفريقى

أفريقيا، القارة العجوز التى تبلغ مساحتها ٣٠ مليون كيلومتر مربع، والتى نظر إليها كثير من الأوروبيين على أنها "عالم غابة السافانا، والصحراء، وحياة حيوانية زاخرة"، هى عالم الغرائب. والواقع أن مشاهد اليوم لم تعد تخفى مآسى طبيعة فى خطر: المناخ ما زال يتدهور أسرع مما كان يفعل خلال القرون من السابع عشر إلى التاسع عشر (ومقياس الأمطار فى انخفاض مستمر، مع جفافات طويلة ومستمرة، وبصورة خاصة منذ منتصف الستينيات؛ والإزالة الواسعة النطاق للغابات مع مساحة غابات انخفضت من ٧٣٤ مليون هكتار فى ١٩٥٨ إلى ٥٢٠ مليون هكتار فى ١٩٩٥ مع أضعف معدلات إعادة تشجير الغابات).

التدهور الطويل للمناخ

هناك الدور المتصل بالتدهور الطويل للمناخ، الذى يجرى منذ قرون. غير أنه خلال القرن العشرين اشتدت أيضا وطأة الممارسات الزراعية الكثيفة، وتوسيع الإنتاج التقليدى للطاقة (تنتج أفريقيا ٢٧,٨٪ من خشب الحطب وكربون الخشب فى العالم)، والاستغلال الفوضوى للثروات الطبيعية. ويقوم كل هذا بتسريع الاختلالات

الخطيرة للنظام الإيكولوچى (تصحر الساحل، وتغيير الشبكة الهيدروجرافية فى منطقة الغابات، واختفاء العديد من الأنواع الحيوانية والنباتية)، فى لحظة صارت فيها الطرق القديمة لحماية الطبيعة (الغابات "المقدسة" للشعوب، الاحترام الدينى لأنواع حيوانية أو نباتية بعينها، إلخ.) مهجورة فى الأرياف.

الأضرار التى تهدد الإيكولوچيا الحضرية

نتيجة هجرة ريفية ضخمة فجرتها الجفافات، وإخفاق السياسات الزراعية، والحروب الأهلية، نشهد تضخمًا سريعًا للمدن. ومع التخطيطات العمرانية التقريبية، تترك المدينة الأفريقية مكانًا للأحياء العشوائية تساوى على الأقل ما تتركه للأماكن المنظمة (٥٢٪ من سكان أفريقيا محرومون من الوصول إلى الصرف الصحى)؛ يوجد هنا إذن "تحويل إلى مدن الصفيح" bidonvilisation للمدن أكثر من "الحضرنة" المرجوة.

وبالتالى يستحق الحيز الأفريقى اهتمامًا كبيرًا من جانب كل المدافعين عن الطبيعة. وتبين نتائج مؤتمر إستوكهولم عام ١٩٧٢ وكذلك مختلف الأعمال التى قامت بها هيئات مثل برنامج الأمم المتحدة للبيئة أو اليونيسكو (برنامج الإنسان والمحيط الحيوى projet MAB) أن هذا الاهتمام موجود فى المجتمع الدولى. وفى أفريقيا نفسها، تثبت أعمال عامة عديدة أو أعمال للمنظمات غير الحكومية أن الوعى بالخطر الإيكولوچى موجود.

النمو الديموجرافى

انفجار النصف الثانى من القرن العشرين

مع أن وجود الإنسان قديم فى أفريقيا فإنه مفهوم بصورة سيئة على الصعيد الديموجرافى. وبالنسبة للقرن العشرين فإن الأرقام تزداد دقة. وقد ارتفع عدد سكان أفريقيا جنوب الصحراء من ١٤٢ مليون نسمة فى ١٩٣٠ إلى ٢٢١ مليون نسمة

فى ١٩٦٠ وإلى ٦٢٠ مليون نسمة فى ١٩٩٨. ويعنى هذا حدوث نمو ديموجرافى هائل، بين ٢,٥ و ١٠٪ فى السنة، نتيجة لارتفاع معدلات المواليد، والانخفاض المتواصل لمعدلات الوفيات، وارتفاع بطىء ولكن محسوس فى العمر المتوقع عند الولادة منذ خمسينيات القرن العشرين. وهؤلاء السكان هم اليوم بغالبيتهم من الشباب (يمثل من هم أقل من ٢٠ عامًا أكثر من ٥٠٪ من إجمالى السكان).

توزيع السكان

يبين توزيع السكان، خاصة فى شرق وغرب أفريقيا، أنهم مازالوا بغالبيتهم ريفيين. وتفسر عوامل اقتصادية (أهمية الهجرات الاقتصادية عبر القارة) النمو الحضرى المتسارع منذ سبعينيات القرن العشرين (بالنسبة لأفريقيا جنوب الصحراء، ارتفعت نسبة سكان الحضر إلى إجمالى السكان من ١١٪ فى ١٩٥٠ إلى ١٩٪ فى ١٩٧٠، ومن ٢٣٪ فى ١٩٨٩ إلى ٣٢٪ فى ١٩٩٦).

وتؤكد الإسقاطات الديموجرافية كل هذه الاتجاهات، وإنْ كانت تتواصل أخطار جسيمة للاختلال الديموجرافى، خاصة على المستوى الصحى.

الأخطار الصحية الجديدة

وتؤدى الأخطار الصحية الجديدة (الإيدز، حمى الإيبولا، إلخ.) وعدم استئصال أمراض تقليدية بعينها (الملاريا، الكوليرا، الالتهاب السحائى، شلل الأطفال، إلخ.) إلى تباطؤ طفيف فى الزيادة الديموجرافية. ويمكن أن تقضى إنجازات الطب ونجاح برامج الصحة العامة على ما يمثل اليوم موضوع المخاوف الجماعية. غير أن مسألة السيطرة على هذه الزيادة ما تزال مطروحة على القارة، حيث ما تزال الممارسات الإنجابية القديمة مستمرة. وهذا هو دور برامج تنظيم الأسرة التى تلتزم بها الدول اليوم فى كل مكان. وما تزال النتائج فى كثير من البلدان أضعف جدا من أن تسمح بتعميم فكرة "الانتقال الديموجرافى" على القارة.

النتائج الحالية للسياسات الزراعية والصناعية خلال أعوام ١٩٦٠- ١٩٨٠

تحت تأثير خبراء هذه الفترة (ومنهم خبراء صندوق النقد الدولى والبنك الدولى)، أعطت هذه الدول الأولوية للمحاصيل الريعية على محاصيل القوت، مما جعل الزراعة مصدرًا لإيرادات موازنة الدولة من أجل تمويل قطاعات النشاط الأخرى. وقلما تم منح اهتمام لضعف تنافسية العمل خاصة الزراعى ولزيادة قيمة المنتجات الزراعية. وقلما تم الالتزام بتحرير فوائض للغذاء وبقيت أساليب الزراعة تقليدية، رغم بعض الأمثلة السعيدة. كما كانت نتائج سياسات التصنيع الأفريقية المتبعة بين ١٩٦٠ و١٩٨٠ مخيبة جدا للآمال. إن أفريقيا هى القارة الأقل تصنيعًا.

وبالتالى كانت الأزمة الاقتصادية فى الفترة من منتصف السبعينيات إلى التسعينيات من القرن المنصرم (هبوط أسعار المواد الأولية وتواضع شروط التبادل) هيكلية منذ وقت طويل. وقد تجسدت فى شبه ركود فى نصيب الفرد من الناتج المحلى الإجمالى وهبوط متواصل فى نصيب الفرد من الدخل منذ نهاية السبعينيات.

الدين الخارجى

وتندرج مسألة الدين الخارجى وارتفاع عبئه فى هذا السياق للأزمة. وقد ارتفع الدين الخارجى الأفريقى من ١٢٣ مليار دولار فى ١٩٨٠ (٣١,٩٪ من الناتج المحلى الإجمالى الحقيقى) إلى ٣٣٢,٤ مليار دولار فى ١٩٩٨ (٥٨,٩٪ من الناتج المحلى الإجمالى). وفى نهاية القرن العشرين صارت هذه المديونية لا تحتمل بالنسبة للجميع.

وتطرح نفسها أيضا مسألة تمويل الاقتصاد الأفريقى. ويلاحظ ضعف الميل نحو أفريقيا منذ الثمانينيات لدى حائزى رؤوس الأموال (تمثل أفريقيا أقل من ١٪

من إجمالى التدفقات الصافية لرؤوس الأموال إلى المناطق النامية خلال الفترة ١٩٧٥- ١٩٩٨)، وكذلك ضعف مستوى الاستثمار الداخلى الإجمالى (من ٩,٨٪ فى ١٩٦٥ إلى ٤٪ فى ١٩٧٣- ١٩٨٠)، وضعف الادخار القومى (٢١,٨٪ من الناتج المحلى الإجمالى فى ١٩٨٠، ١٥٪ فى ١٩٩٥ وفقًا لتقرير بنك التنمية الأفريقى ٢٠٠٠). وهذه المشكلات هى النتيجة المنطقية للتحويلات غير المشروعة (أو غيرها) لرؤوس الأموال إلى خارج القارة. وهى تنتج أيضا عن الموقف الأفريقى إزاء الربح والاستثمار فى الأجل الطويل: ما تزال تنتشر فى أفريقيا الفكرة القائلة إن الثروة لا قيمة لها سوى القيمة الاجتماعية. لدينا إذن مسألة تتعلق بثقافة للنفقات الفردية على الهيبة (المآتم، حفلات الزفاف، إنشاءات الأبنية الدينية، إلخ.) وما تزال "سلالات" كبار رجال الأعمال الأفارقة نادرة.

الآثار المدمرة لخطط التصحيح الهيكلى

يمكن تلخيص الحلول المقترحة لحل الأزمة الاقتصادية فى "خطط التصحيح الهيكلى" التى بلورتها فى فترة سنوات ١٩٨٠- ١٩٩٠ مؤسسات بريتون وودز، على أساس الأرثوذكسية الليبرالية المفرطة. ويوجد اليوم شك فى فعاليتها. وترغب كل البلدان فى الخروج من "ورطة بريتون وودز" من أجل إقامة أو تطوير أشكال جديدة من الإنتاج قابلة لتقديم دخل مستقر للجماعة وللدولة بهدف تعبئة مزيد من الادخار القومى وبصورة خاصة ادخار قابل لتشجيع الاستثمار الإنتاجى، القومى أو الخارجى.

التعبير الماثل أكثر فأكثر للاحتياجات الاجتماعية

شجع التعبير الماثل أكثر فأكثر عن الاحتياجات الاجتماعية (التعليم، والصحة، والمياه والكهرباء للجميع) والمستوى المتدنى لإشباع هذه الاحتياجات (فى أفريقيا جنوب الصحراء بالنسبة لعام ١٩٩٨، لدينا ٤٦٪ من الأشخاص المحرومين من مياه الشرب، و٥٩٪ من الأميين بين الكبار)، خاصة فى سياق من الأزمة الاقتصادية الحادة، الصدى الإيجابى لـ "ريح الشرق". وقد طرحت نفسها بصورة متزايدة مسألة الحريات العامة عبر إعادة مناقشة الدولة "السلطوية" الموروثة عن العهد الاستعمارى والستينيات (نمط الحزب الواحد، إقامة أنظمة عسكرية ذات تواطؤ نشيط أو غير نشيط مع القوى العظمى) خلال الستينيات. غير أنه فى الوقت نفسه يجرى فتح مسألة جوهرية: كيف يمكن العيش جميعًا بصورة أفضل فى الدولة؟

العيش جميعا فى الدولة

أكثر من القرن التاسع عشر، سيكون على القرن العشرين أن يضع مسألة الدولة الأفريقية ومسألة فعاليتها فى قلب إشكالية استقلال الشعوب. وينبغى فى أفريقيا مواجهة هذا التحدى الذى يمثله بناء دول "ذات مصداقية" من أجل تأمين استقلال أفريقيا فى عالم أكثر تنافسية مما كان فى القرن التاسع عشر. وإذا كان الالتزام باحترام الحريات العامة يجرى تأكيده وتجسيده بصورة منتظمة على الأقل فى الدساتير الجديدة، مما يفتح خاصة على هذا النحو طريق الانتقال الديموقراطى فى أفريقيا، وإذا كانت مسألة "الإدارة السليمة" لم تعد تمثل موضوعا محرمًا، وإنْ كان هذا المفهوم قد صار مبهمًا بالنسبة لكثير من الأفارقة، فإن حل المشكلة الإثنية

أو الإقليمية فى علاقتها برهانات السلطة عند النخب (التسييس الشديد للاختلاف الإثنى أو الفوارق الإقليمية للتنمية القومية عن طريق هذه النخب) يبقى صعبًا ويشكل فى عدد من البلدان بُعْدًا ما يزال محسوسا بصورة مأساوية. ولأن الأزمة الاقتصادية لا تسمح بالتصحيحات الضرورية فإن كل شىء يغدو ذريعة للانفجار، حتى الدين.

وعلى هذا النحو فإن شروط التماسك الداخلى تغدو زائفة. ويتمثل التحدى الراهن فى إيجاد أكثرها ملاءمة لجعل الدول قابلة للحياة من جديد. وفى مواجهة ترويج العنف وبالتالى تفسخ الدولة، يأمل كثيرون فى أسس جديدة لإعادة تأليف للدولة عن طريق الحد من السلطات المركزية فى إطار سياسات اللامركزية، رغم مخاطر التململ الإقليمى النزعة.

مسألة تحرير قدرات المرأة

فى كل مكان يعاد تقييم المداخل القديمة. والمقصود هو النضال ضد الضغوط التى تثقل على المرأة والمظالم التى تقع ضحية لها فى سياق العادات، والممارسات الاجتماعية، ولكن أيضا فى القانون الوضعى. ويتمثل التحدى هنا فى تعزيز المواطنة الكاملة للمرأة، وفى التعزيز بصورة أفضل لهذه الفاعلة الاقتصادية التى، رغم الدور الجوهرى لفعلها الاقتصادى ولمبادراتها(الواقع أن تنظيم التأمين التكافلى والائتمان الصغير، زراعة القوت، الأنشطة التجارية غير الرسمية أو الرسمية، المشاركة فى النضالات السياسية، تقدم اليوم أمثلة نسائية للنجاح الاجتماعى أو السياسى،إلخ.) يجرى التعامل معها كـ "مواطن من الدرجة الثانية".

كذلك فإن المنظمات غير الحكومية والأعمال العامة الجارية، ومطالب النساء أنفسهن (ضد مختلف أنواع قطع الأعضاء، العنف الأسرى، وزن علاقات اللامساواة داخل الأسر، إلخ.) إنما هى مؤشرات على إرادة مواجهة هذا التحدى لتحرير المرأة الأفريقية.

السيطرة على والحد من الأشكال الجديدة للهامشية الاجتماعية أو الإقصاء الاجتماعى

يبين المقياس الراهن للإقصاء الاجتماعى وفقًا لدخل الفرد معدلات مرتفعة للسكان الذين تحت خط الفقر (فى ١٩٨٩- ١٩٩٨ بين ٣٦ و٧٩٪ من السكان لم يمتلكوا إلا دولارًا واحدًا للفرد فى اليوم وفقًا للبلدان)؛ ويبين هذا المقياس وفقًا للمرض أنه بالإضافة إلى المجذومين تطرح نفسها اليوم مسألة المعاقين جسمانيا،ومسألة مرضى الإيدز وضحايا المخدرات والكحول. ويبين مقياس الإقصاء وفقا للنشاط تفشى البغاء العام (على سبيل المثال بعد ظهوره فى غرب أفريقيا فى الفترة ١٩٢٠- ١٩٣٠ تفشى بصورة خاصة فى السبعينيات، حتى فى الأرياف) والعدد المتزايد لأطفال الشوارع. وهناك أخيرًا الإقصاء وفقًا للمكانة الاجتماعية فى المجتمع التقليدى (خدم الطوائف المغلقة داخل مجتمعات أفريقية بعينها).

والرغبة العامة فى علاج أو خفض هذه الأشكال من الإقصاء الاجتماعى حقيقية وإنْ كانت حديثة العهد (خطط النضال ضد الفقر وسياسات الدمج الاجتماعى للأمراض عديدة جدا منذ نهاية الثمانينيات). ورغم تواضع الوسائل (لم يضطلع بعبء مأساة "أطفال الشوارع" سوى منظمات خيرية) وعبء الأثقال السوسيولوجية، فإننا هنا إزاء تحدٍّ اجتماعى رئيسى فى الأعوام المقبلة.

ولا توجد سوى حلول داخلية، حتى وإنْ كانت جوهرية. ويوجد أيضا ما يمكن أن تجلبه القارات الأخرى إلى فعالية إجاباتنا، بالإضافة إلى قيمة النماذج التى تمت تجربتها فى أماكن أخرى غير أفريقيا. والواقع أن السياق الدولى الذى يجرى فيه الإعداد لمستقبل أفريقيا ليس مواتيًا لهذه القارة.

السياق الدولى لنهاية القرن
ومستقبل أفريقيا

فى بداية الثمانينيات، كان مناخ النشوة الذى كان قد أعطى حياة نشطة "للعالم الثالثية" فى فترة ١٩٦٠- ١٩٧٠ كان قد انتكس بالفعل. وقد أفسح المجال للتشاؤم الذى منح قوة جديدة لـ "التشاؤم بشأن أفريقيا" فى منتصف الخمسينيات. وتعزز الأزمة المتزايدة الحدة فى أفريقيا هذا التيار.

غير أن الآفاق التى تنفتح أمام أفريقيا ما يزال من الواجب تقييمها أكثر فى علاقتها بالنتائج المنطقية لنهاية "الحرب بين الكتلتين"، التى زادت فى التسعينيات من قلة اهتمام العالم المتقدم بقارتنا لصالح أوروبا الشرقية. وتمثل هذه الآفاق أيضا دالة للعولمة المتسارعة للاقتصاد العالمى. والحقيقة أن التطورات الممكنة للعلاقات بين البلدان الأفريقية خلال الأعوام القادمة سوف تلعب أيضا دورًا مهما فى تقرير مستقبل أفريقيا.

نهاية "الحرب الباردة"
ونتائجها المنطقية فى أفريقيا

معنى نهاية "الحرب الباردة"

الحقيقة أن نهاية "الحرب الباردة" التى يرمز إليها انهيار سور برلين، تسجل بالنسبة لأفريقيا كما بالنسبة لكل العالم الثالث، نهاية "إستراتيجية التوازن" بين واشنطون وموسكو التى كانت سائدة، رغم إعلانات عدم الانحياز. وهى تعنى أيضا، مع سقوط الماركسية اللينينية فى أوروبا، نهاية الأنظمة "الماركسية" فى أفريقيا. وعلى المستوى الأيديولوجى وكذلك على أرضية التنظيم السياسى والاقتصادى، تجد أفريقيا نفسها فى مواجهة المنطق الليبرالى.

الخطى الواسعة للهيمنة الأمريكية والتراجع السياسى لأوروبا

باعتبارها القوة العظمى الوحيدة فى الميدان، تحقق الولايات المتحدة تقدمًا متواصلا فى أفريقيا، وهى لا تتردد حتى عن فكرة تدخل عسكرى مباشر فى القارة (٣٠ ألفا من الجنود الأمريكيين فى الصومال فى ديسمبر ١٩٩٢؛ مساعدة لوجستية لليبيريا فى ١٩٩٠، وفى سيراليون فى ١٩٩٨)، كما فعلت القوى الاستعمارية القديمة (فرنسا، بلجيكا، بريطانيا العظمى) خلال الأعوام ١٩٧٠- ١٩٨٠. وخلال التسعينيات، لم تنقطع المبادرات الأمريكية "لإغواء" أفريقيا. وفى الوقت نفسه، راوحت القوى الأوروبية فى مكانها، سواء على المستوى الثنائى (الشكوك والترددات الفرنسية، رغم المؤتمرات "الفرنسية الأفريقية") أو على المستوى المتعدد الأطراف (تتدرج المناقشات بين أفريقيا والاتحاد الأوروبى فى الإطار الموسع جدا لمجموعة دول أفريقيا والكاريبى والمحيط الهادى ACP مع أخذ المصالح الأمريكية فى الاعتبار إلى أقصى حد).

الصراعات الداخلية أو الثنائية

كانت الصراعات الداخلية أو الثنائية التى ميزت هذه الأعوام الأخيرة فى أفريقيا مناسبة لتجربة مختلف آليات الإدارة "الأفريقية" لهذه الصراعات. والواقع أنه، تحت غطاء الواجب الإنسانى، وبواسطة منظمات غير حكومية بعينها، فرض نفسه على أفريقيا بالتدريج حق للتدخل، اختزل من الناحية الفعلية كل أبعاد السيادة التى يتضمنها القانون الدولى. وفى كثير من الأحيان صارت التسوية "الأفريقية" للصراعات خاضعة "لإملاءات" الولايات المتحدة أو أوروبا، وفى منظمة الأمم المتحدة لا يساوى صوت أفريقيا الكثير. وعلى هذا النحو فإن التحدى الذى يمثله وجود ما فى شؤون العالم أو، على الأقل، فى تنظيم العلاقات بين الدول الأعضاء فى منظمة الوحدة الأفريقية، صار مطروحًا حقا على أفريقيا فى عشية قرن جديد.

"حداثة" زائفة لأفريقيا

يثبت وزن التجارة الخارجية فى الاقتصاد الأفريقى خلال القرن العشرين (كان الجانب الأكبر من التبادلات الخارجية الأفريقية لكل بلد أفريقى يحدث مع أوروبا أو أمريكا أكثر مما مع بلدان أفريقية أخرى) وفشل المفاوضات (١٩٧٤-١٩٩٢) من أجل "نظام اقتصادى دولى جديد" أكثر اهتمامًا باحتياجات التنمية أن عولمة الاقتصاد ليست مواتية بصورة قبلية a priori لأفريقيا. وفى دوائر عديدة فى أفريقيا، تسجل العولمة انتصار إستراتيجيات التبعية الاقتصادية لأفريقيا، انتصار الشركات عبر القومية للبلدان "السبعة الكبار" ضد مجموعة "الـ ٧٧".

تعزيز التبعية

تم تعزيز التبعية دون زيادة الاستثمارات الأجنبية ولا زيادة مساعدة التنمية. وعلاوة على خفض أهداف المساعدة (نسبة ٠,١٥٪ من الناتج المحلى الإجمالى للبلدان المتقدمة فى نهاية الثمانينيات مقابل ١٪ المعلنة فى الستينيات)، فإن الاتفاقيات الاقتصادية المتعددة الأطراف تقترن بشرطيات، سياسية بصورة خاصة. وحتى المساعدة الإنسانية والهبات تطرحها للنقاش، أحيانًا عن حق كامل (ضد "البيزنيس الإنسانى")، الصحافة والأوساط الفكرية الأوروبية والأمريكية، تحت الذرائع الأكثر تنوعًا. ومن جهة أخرى فإن صندوق النقد الدولى والبنك الدولى لا يتنازلان عن دين إلا بشروط فظة، فى حين أن التدفقات الصافية لرؤوس الأموال مواتية لهذه المؤسسات (فى الدين الخارجى يفوق جانب الفوائد جانب أصل الدين)، فيعززان على هذا النحو عبء الدين (نادرًا ما تمثل خدمة الدين أقل من ١٠٠٪ من الإيرادات السنوية للتصدير) ومختلف أنواع البؤس الأفريقى.

عوائق أفريقيا

الواقع أن عوائق أفريقيا فى التبادلات العالمية (التنافسية الضعيفة، منتجات أولية، جزء هزيل من التبادلات العالمية، إلخ.) تجعل منها منطقة لاحتياطيات ثروات الجنس البشرى التى لا يستطيع الأفارقة أنفسهم، بسبب المستوى المتدنى للتكوين التقنى، زيادة قيمتها. وفى أفريقيا جنوب الصحراء فى ١٩٩١، كان عدد الطلاب ٣٨ لكل ١٠ آلاف نسمة، وتلاميذ التعليم الثانوى والفنى ٦٦٧ لكل ١٠ آلاف نسمة؛ وكان عدد الباحثين ١٣٦٧٤، وعدد مراكز الأبحاث ٦٠٢ (ومن هذا العدد ٣٨٠٠ باحث و١٧٢ مركز لجنوب أفريقيا وحدها)، وكان ثلث مؤسسات الأبحاث هذه مخصصًا للزراعة.

أفريقيا مجال مستقبلى للنمو الاقتصادى

ومع هذا فإن أفريقيا مجال مستقبلى للنمو الاقتصادى بفضل مقدراتها الطبيعية (أهمية احتياطيات الثروات المنجمية والتعدينية وكذلك المساحات القابلة للزراعة) ولأن مردود استثمارات القطاع الخاص فيها أعلى من الأماكن الأخرى.

العلاقات بين الدول الأفريقية
ومسألة الوحدة الأفريقية

الحرب والسلام فى أفريقيا

يبين تحليل المشكلة أن أفريقيا تمثل، بالنسبة لوزنها الاقتصادى فى العالم، إحدى القارات ذات ميزانيات الدفاع المرتفعة (فى ١٩٩٤، يمثل الجزء الخاص بالدفاع من الموازنة أكثر من ٤٪ فى أكثر من نصف الدول)، حيث تنتشر تجارة واسعة فى السلاح. ومع هذا فإن عدد الحروب الأهلية فيها (مسألة الوضع القانونى للأجنبى وتشنجات الهوية) أكثر من الحروب بين الدول (مسألة الحدود والسيطرة

على الموارد المعروفة). ويجعل هذا الوضع من أفريقيا منطقة اضطرابات شديدة، وعدم أمن، وعدم استقرار، تتجسد نتائجها فى عدد مرتفع من ضحايا الحرب (أفريقيا هى "بطلة" العالم بالنسبة لعدد اللاجئين).

نحو جغرافيا سياسية جديدة فى أفريقيا

ومع هذا فإننا نشهد محاولات لإقامة تجمعات إقليمية وإعداد أو تنفيذ سياسات للتكامل الاقتصادى. وخلال أعوام ١٩٨٠- ١٩٩٠ (من ميثاق لاجوس فى عام ١٩٨٠ إلى برنامج الوحدة الأفريقية فى عام ٢٠٠٠)، كان عدد التجمعات الإقليمية نحو عشرة لكل القارة و، بالنسبة لأفريقيا الغربية وحدها، تم توقيع أكثر من ثلاثين اتفاقية تكامل إقليمى بين مختلف الدول. غير أن هذه المنظمات وهذه الاتفاقيات لم تنجح فى زيادة التبادلات أو فى تحسين الموقف الاقتصادى للقارة.

وينجم هذا عن الاعتماد على صادرات المنتجات الأولية التى يتبادلها الجميع مع الخارج، وعن المستوى الضعيف لدخل وشروط التبادل بالنسبة لهذه البلدان، وعن غياب التكاملية الحقيقية فى إنتاج السلع والخدمات، وأخيرا عن عجز البنية الأساسية للاتصالات. وعلى كل حال فإن نهج معاهدة أبوجا (١٩٩١) جديد فى طرحه للتضامن، والاستقلال الذاتى الجماعى، والتنمية الذاتية التمويل والداخلية المنشأ، و"سياسة التموين الذاتى لتغطية الاحتياجات الأساسية"، وتحقيق التوافق بين الخطط القومية للتنمية كمبادئ ملزمة. وعلى هذا النحو نرى بروز بداية جغرافيا سياسية تقوم على تكاملية الاقتصادات ومشاريع التنمية، وعلى دور أقطاب اقتصادية بعينها (جنوب أفريقيا، نيجيريا على سبيل المثال).

مسألة الوحدة الأفريقية

تمثل مسألة الوحدة الأفريقية حلمًا قديمًا كان ينبغى أن يكون إنشاء منظمة الوحدة الأفريقية فى ١٩٦٣ بمثابة نقطة انطلاق لتحقيقه. غير أن إخفاق إستراتيجية

الوحدة الأفريقية من خلال القمة (وحدة الدول وليس السكان) بين حدود هذه المؤسسة اليوم. والتحدى الراهن هو تحدى أن نهب أنفسنا جهازًا أقرب إلى الشواغل الراهنة وأكثر ديناميكية. ويبدو أن وزن أفريقيا فى محافل الأمم سوف يكون بهذا الثمن.

وفيما يتعلق بالمستقبل، من الضرورى إذن تصحيح إستراتيجيات وجود أفريقيا فى مسيرة العالم، وإدراك أنه توجد صلة وثيقة بين الوجود الاقتصادى والوزن الدولى، وأخيرا، من الضرورى إدراك أن السلام، وهو المقدمة الطبيعية لكل تنمية مستدامة فى أفريقيا، يقتضى إعادة تعريف للتعاون الأفريقى البينى والتعاون الدولى.

آفاق العقود المقبلة

فى نهاية القرن العشرين نشهد فى أفريقيا دروبًا جديدة فى قطيعة مع "سوء التنمية" للقرن المنتهى. وهذه هى الآفاق "المأمولة" من جانب الجميع، تواصلا مع قدرات الشعوب الأفريقية على التكيف عبر العصور. غير أنه فى الوقت نفسه أيضا، ما يزال لدينا التعبير الحى عن مقاومات للتغيير تعطى للتاريخ، كما فى كل مكان، دوره المتسم بغير المتوقع ومناطق الظلال.

آفاق القطيعة المأمولة

تطوير الحريات

فى سبيل توسيع مشاركة المواطنين

فى المدن الأفريقية فى التسعينيات، تثبت إضرابات العمال، والطلاب والتلاميذ، وتعبئة النساء تطبيق ممارسات القطيعة مع النظام القديم للأشياء. وفى هذه الأعوام الأخيرة، تثبت تطورات عديدة، مثل سقوط سياسة الفصل العنصرى "الأبارتهيد" فى جنوب أفريقيا (استفتاء ١٨ مارس ١٩٩٢ ودستور ٢٢ ديسمبر

١٩٩٣)، أن إحدى هذه القطيعات تكمن فى التوسيع الفعلى لمشاركة المواطنين فى حياة البلد. وإذا كان الكثيرون من الأفارقة ما يزالون مذهولين بنتائج الأزمة الاقتصادية ولهذا يتجهون نحو الدين (ظهور وانتشار عدد كبير جدا من الطوائف والأخويات الدينية على مدى الأعوام الخمسة عشر الأخيرة)، إلا أن من ساروا فى طريق الكفاح السياسى فى سبيل مزيد من الديموقراطية وفى سبيل احترام أكبر لحقوق الإنسان يظلون أكثر عددًا بكثير.

وإرادة التغيير هذه محسوسة فى كل مكان فى أفريقيا وتجعل من الملحّ، لدى صانعى القرار، إعداد وتنفيذ إستراتيجيات جديدة لتنمية مستدامة تنادى بمشاركة جميع المواطنين. والحقيقة أن التسعينيات، التى تسجل "ربيع حرية القول والصحافة" فى أفريقيا (ازدهار الأحزاب السياسية والصحف)، تفتح آفاقًا مأمولة ويمكن أن تصب فى إعادة التركيب الداخلية والخارجية للدولة الأفريقية. وتمر إعادة التركيب الداخلية، على المستوى المؤسسى، بإعادة تعريف المواطنة، وإعادة تعريف السلطات داخل الدولة (الديموقراطية التعددية، لا مركزية واسعة لهيئات اتخاذ القرار، إلخ.)، وإعادة تعريف علاقات الدولة بالمواطن؛ وعلى المستوى الثقافى، تمر إعادة التركيب الداخلية بالتعليم للجميع، وبتجديد حياة الثقافات عن طريق استيعاب وتمثل الفكر العلمى والتقنى، وأخيرًا عن طريق حوار الثقافات بين سكان الدولة الواحدة، وبين الشعوب الأفريقية، وبين أفريقيا وبقية العالم. وعلى المستوى الاجتماعى، تمر إعادة التركيب الداخلية بتطوير نماذج التقدم الاقتصادى (المبادرة الفردية والاستقلال الذاتى الجماعى على المستوى الاقتصادي؛ تقديم واجب العمل على حق العمل) فى سبيل سياسة أخرى للتنمية الاقتصادية الاجتماعية (أولوية النضال ضد الفقر، والإقصاء، واختلالات التوازن الإقليمية؛ أسبقية التبادلات التجارية الأفريقية البينية). وإذا كان التكامل الحقيقى يفترض، فى نهاية المطاف، اختيار الطابع فوق القومى، فإن إعادة التركيب الخارجية للدولة تمر بتسوية مسألة الحدود الموروثة عن العهد الاستعمارى فى اتجاه يحافظ على السلام بين الشعوب، ويستفيد من الهويات المتعددة للفرد فى القارة، ويؤسس الوحدة الأفريقية.

تدريب وتعليم السكان

وعلاوة على الإنجازات الكبيرة فى سياق الرغبة فى تعليم الأطفال بالمدارس، وهذا يشمل النساء، توجد أيضا رغبة الكبار فى إجادة الكتابة، حتى إذا كان هذا فى لغة قومية، من أجل فهم أو اكتساب الأدوات الجديدة للحداثة، وهذا رغم التأخرات. ولا تقتصر مزايا هذا الموقف على مزايا ترقية فردية عن طريق المدرسة (وهذه فكرة يجرى قبولها بصورة متزايدة)، بل تشمل المزايا الاجتماعية للتدريبات الأساسية (محو الأمية والصحة الجماعية، محو الأمية وتنمية أنشطة اقتصادية جديدة، إلخ.).

إحياء الثقافات

ويتعلق الأمر أيضا بإحياء الثقافات عن طريق تعزيز السياسات الثقافية البينية الرامية إلى إثراء للثقافات القديمة (حوار الثقافات داخل الدول، وبين الدول الأفريقية، وبين أفريقيا وبقية العالم) وعن طريق استيعاب وتمثل الفكر العلمى والتقنى. ويعنى هذا القطيعة مع الفكر الإمبيريقى والتأخر التكنولوجى، حتى إذا كان على العلم والتقنية أن ينتشرا من خلال التطبيق على التجربة المعيشة والبيئة الطبيعية للقارة.

إعادة تنظيم المبادرة الفردية
والاستقلال الذاتى الجمعى على المستوى الاقتصادي

ومن الضرورى النضال بصورة أفضل ضد الفساد وسوء التنظيم والإدارة من خلال تنظيم أفضل للدولة أكثر مما من خلال استيعاب وتمثل كل ما يشكل الدولة أو تملكه الدولة.

ومثل هذه الآفاق تقتضى الوقت، والإصرار، والمثابرة. ولكن، فى الوقت نفسه وبدون التنبؤ بنتائج مقبلة، فإن رفض التغيير موجود أيضا، هنا كما فى كل القارات.

احتمالات قطيعة معاكسة

تشكل الهويات المتعددة فى قلب الدول خطرًا دائمًا على الوحدة الوطنية إذ أنها تشكل أحد الأسباب المباشرة للحروب الأهلية. وهى تشكل خطرًا على الوحدة الأفريقية. وإذا لم يتم التوصل إلى تطبيق إستراتيجيات فعالة للتكامل الوطنى و/أو الإقليمى، وإلى إشاعة احترام الاختلافات الثقافية واحترام الأقليات، فإن بؤر التوتر ستكون دائمة وسيكون عدم الاستقرار متواصلا، مع كل ما يجلبه معه من تعاسات.

الحق فى العمل ضد واجب العمل. فى اللحظة التى أوضحت فيها دولة الرفاهية حدودها فى البلدان التى ما تزال تعانى من الإهمال، يجرى فهم المطالبة بالحق فى العمل على أنه واجب الدولة فى تقديم عمل لكل شخص، بدلا من فهمه على أنه ضرورة إيجاد شروط لممارسة واجب العمل. ويمكن تعريف هذا الواجب على أنه المساعدة التى ينبغى توفيرها (أو الفرصة المقدمة) لكل شخص للنهوض بتطوير إبداعيته وروح المشروع لديه.

يبقى وزن الاقتصاد الريعى كابحًا لتطور التبادلات الأفريقية البينية والنمو الاقتصادى.

وأخيرًا يوجد إغراء "تدخلى" للقوى الكبرى فى أفريقيا، تحت ضغط الشركات عبر القومية التى يتضاءل باستمرار اتفاق إستراتيجيتها العالمية مع الإستراتيجيات العالمية للدول حتى الأكثر قوة.

خاتمة

تبين الاختلالات وكل صور عدم الأمن التى تمثل أفريقيا مسرحها فى هذه النهاية للقرن العشرين أن أنصار التشاؤم الأفريقى يظلون متشككين بشأن الفرص التى أمام أفريقيا لتكف عن أن تكون "عبئًا على البشرية"، فى نفس اللحظة التى استطاعت فيها الإنجازات الخيالية للعلم والتقنيات أن تدعنا نفترض نهاية أقسى صور البؤس الصارخة فى العالم. ومع هذا فإن الإنجازات الجمعية والفردية، المتحققة خلال القرن فى هذه القارة فى سياق شروط صعبة تدعنا نعتقد (أو نأمل فى) أن تستطيع العقود المقبلة أن تكون الفرصة لتغيرات إيجابية أكثر منها سلبية. وإذا وضعنا أنفسنا فى سياق المدى الطويل للقرون فإن القرن العشرين سيبدو قرنًا أقل "قتامة" من القرون السابقة عليه؛ وستظل إبداعية الشعوب الأفريقية وكذلك قدرتها على التكيف قويتين. ولكن كم من التحديات الملحة ما يزال من الواجب مواجهتها! وكم من العقبات ما يزال من الواجب التغلب عليها فى الداخل كما فى الخارج! وفى قارة مطبوعة بطابع تعددية الثقافات القديمة وبالانفتاح على الحداثة الذى يجرى تأكيده باطراد، سوف يتمثل المستقبل فيما ستكون الشعوب قادرة على أن ترسمه بنفسها ومع القارات الأخرى، فى سياق علاقات متبادلة مثرية ونافعة للجميع، بهدف تحقيق نزعة إنسانية جديدة تقوم على الإنصاف والتضامن باعتبارهما أساسين لنظام جديد للعالم.

مستقبل البيئة(٣٤)

بقلم: دومينيك بورج

Dominique Bourg

ترجمة: د. سلوى لطفى

مراجعة: راوية صادق

ما خصائص المشكلات البيئية المعاصرة، وما حلولها السياسية الرئيسية. سأحاول الإجابة على هذين السؤالين.

العمق التاريخى للمشكلات البيئية

لم تظهر المشكلات البيئية فى بداية السبعينيات، إنما واكبت ازدهار المجتمعات التاريخية وبصفة خاصة ظاهرة القضاء على الغابات التى انتشرت بسبب الزراعة والحاجة إلى تشييد مبان بحرية ومدنية. وقد جاء فى محاورة كريتياس Critias لأفلاطون شرح دقيق لعملية القضاء على الغابات التى تؤدى إلى التصحر. وإذا ما أخذنا فى الاعتبار الأضرار التى تلحق بالبيئة دون أن تمثل بالضرورة إشكالية بالنسبة للمجتمعات، فبإمكاننا أن نرجع إلى عهد الإنسان الحاذق فيدهشنا عدد الأجناس الحيوانية والنباتية التى تم القضاء عليها منذ عصور سحيقة وذلك لشدة الولع بالصيد وقتئذ.

إن فكرة وجود أزمة بيئية، مدعمة بالتحاليل العلمية، هى بالتأكيد فكرة أحدث، لكنها ترجع إلى القرن التاسع عشر، فقد تطور فكر بيئوى نقدى اعتبارًا من النصف الثانى من القرن التاسع عشر وحتى عشية الحرب العالمية الأولى. ولربما كان أول وأشهر من أظهر وعيًا كبيرًا بهذا الموضوع هما العالم الجغرافى جورج بركنس مارش Georges Perkins Marsh والعالم البيولوجى والمتخصص أيضًا

---

(٣٤) نص المحاضرة رقم ٣٠٦ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١ نوفمبر ٢٠٠٠.

فى علم الحضر باتريك جيدس Patrick Geddes. وفى نفس هذه الفترة أنشئت أولى المنظمات البيئية غير الحكومية وجمعيات الدفاع عن الطبيعة، ونذكر منها على سبيل المثال نادى سيرا Sierra Club الذى أنشئ فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٨٦٠ ومدرسة باربيزون التى ظهرت بصفة عامة فى نفس هذه الفترة فى فرنسا حيث كان رسامو تلك المدرسة هم أول من دعوا إلى حماية التراث الطبيعى، ومنها غابة فونتنبلو Fontainebleau.

وهناك على نفس القدر مشكلات بيئية معاصرة لم يبدأ إدراكها والوعى التدريجى بها إلا بعد الحرب العالمية الثانية. فإلى هذه الحقبة يرجع بالفعل التطور السريع لاقتصاديات الغرب والابتكار التكنولوجى والانفجار السكانى فى الكوكب كله فى آن. ولنذكر على سبيل المثال بعض الأرقام: فبين عامى ١٩٣٠ و١٩٩٠ زاد إنتاج الألومنيوم ١١٨ مرة، ومنذ عام ١٩٥٠ إلى الآن تضاعف عدد سكان العالم وزاد استهلاك المياه إلى ثلاثة أضعاف، ويتم كل عام نشر ألف مادة جديدة مركبة فى البيئة، إلخ. وينتج عن هذه الأسباب الثلاثة ظاهرة جديدة ألا وهى التأثير الكبير للنشاط الإنسانى على الكائنات الحية ومحيطها. ففى كل عام نقضى على مواد كثيرة يتخطى ما تقضى عليها قوى التعرية جميعها؛ فتزيد على سبيل المثال نسبة انبعاث الكبريت، والآزوت أو الزرنيخ من ثلاثة إلى أربعة أضعاف عن معدل تدفقها الطبيعى، إلخ.

المشكلات البيئية وخصائصها الأربعة المعاصرة

يقودنا الجديد فى الأثر الكبير للنشاط الإنسانى على الكائنات الحية ومحيطها إلى أولى السمات الأربعة لمشكلات البيئة المعاصرة ألا وهى طابعها الكونى. فلم تعد هذه المشكلات هى نفسها تلك التى حفل بها ماضى المجتمعات التاريخية. فعلى سبيل المثال ظهرت فى القرن الثالث عشر سحابة من الدخان على مدينة لندن، لكنها لم تمتد بالتأكيد إلى جميع روابضها الصغيرة. لقد تغير اليوم مدى التلوث: فما تثيره الأنشطة الإنسانية من اضطرابات الآن لا تتجاوز سوى مجموع مسارات

المواد على مستوى الكوكب ومن هذا المنطلق فهى تحدث خللاً للآليات المُنظِّمة للتنوع البيولوجى.

أولاً، ليس هناك مكان على سطح الأرض لا نجد فيه كل أنواع الملوثات. فعلى سبيل المثال تمثل الدبب القطبية فى القطب الشمالى بدهونها تركيزًا لمواد الـ DDT وال PCB بنسب تتعدى ملايين المرات النسب الموجودة فى بيئتهم المحيطة. فاعتبارًا من الحرب العالمية الثانية، انفجرت كل المنحنيات الخاصة بالنشاطات الصناعية والنشاطات الأقدم منها كالقضاء على الغابات وانبعاث ثانى أوكسيد الكربون Co2، والخاصة بالنشاطات الزراعية أو الصناعية الجديدة (رصاص، فوسفور، نيتروجين.. إلخ). وبذلك تتحول الإنسانية إلى "قوة جيوفسيولوجية" حقيقية Géophysiologique. إن السيطرة التقنية، على هذا المستوى الكلى، تبدو وكأنها وهم. فنحن لم نعد نعنى ما نفعله.

وتعد دورة الكربون من النماذج المعروفة للاضطرابات التى نصادفها فى الدورات البيوجيوكيميائية Biogéochimique. ومن ناحية أخرى، يوضح ارتفاع درجة حرارة المناخ الذى من المفترض أن تنجم عنه زيادة تركز الغاز الذى له تأثير الصوبة فى الجو والذى يسببه الإنسان، أنماط المخاطر الجديدة التى نتعرض لها. وتبلغ الآن درجة تركز ثانى أوكسيد الكربون فى الجو حوالى ٣٥٦ جزء من مليون جزء من جزئيات الهواء، بينما ظلت هذه الدرجة ثابتة بين ٢٠٠ و٢٨٠ جزء من مليون جزء منذ مئات السنين وحتى قيام الثورة الصناعية. إن مضاعفة تركز الغازات التى لها تأثير الصوبة خلال القرن القادم، ولا شىء يضمن لنا أن درجة التركيز تلك لن يتم تجاوزها، سيؤدى إلى ارتفاع متوسط درجة الحرارة ما بين ١,٥ و٦ درجة. ومع مراعاة أن متوسط درجة الحرارة سيكون شديد الارتفاع على القارات أكثر من المحيطات، هذا هو السيناريو الفاجع الذى يهدد الكرة الأرضية والذى أعده أفضل الخبراء المجتمعين فى الهيئة العالمية للأرصاد الجوية IPCC، هذه هى إحدى علامات الموقف المأساوى الذى نعيشه.

وهذه هى إذن السمة **الأولى** لمشكلات البيئة المعاصرة فلم يعد تأثيرها محليًا، ومن ثم يمكن علاجه فى أغلب الأحيان، ولكن أصبح هذا التأثير بالأحرى شاملاً. وهذا يؤدى إلى شدة صعوبة الإدارة السياسية للمشكلات: ويتعين القدرة على إدارتها على المستوى الدولى. لكننا بعيدين عما يمكن أن تكون عليه إدارة دولية تقوم على أساس اتفاقات يتم احترامها حسب الأصول، لهذه الأملاك الكونية المشتركة، التى تتمثل فى الجو أو التنوع البيولوجى. عندما تشعر الدول بالقلق إزاء نتائج المشكلات البيئية القادمة وما قد تتمخض عنه من حروب، فإنما يكون ذلك دائمًا من منظور الدفاع عن مصالحها القومية، وهذا ما يمكن أن يكون مضاد للإنتاجية تمامًا.

إن المشكلات البيئية المعاصرة غير مرئية وتلك هى **السمة الثانية** لهذه المشكلات حيث إنها ليست ملموسة بالنسبة لعامة الناس. ولنذكر على سبيل المثال انكماش سمك طبقة الأوزون، وارتفاع حرارة المناخ الناجم عن تأثير الصوبه الذى يسببه الإنسان، والتلوث الاشعاعى وتراكم الملوثات المختلفة فى الدهون الحيوانية. فجميع المشكلات العالمية الكبيرة لا تدركها الحواس أبدًا، فهى تستلزم بالضرورة الوساطة العلمية لكى يتسنى إدراكها، مما يجعل أيضًا إدارتها السياسية مسألة صعبة. كيف يمكن مثلاً إقناع السكان بتغيير سلوكياتهم للتصدى للارتفاع الكامن لحرارة المناخ عندما لا يكون هناك علامة معينة يفهمها الجميع ولا يستطيعون الاعتراض عليها؟ كل هذه المشاكل محاطة بالشكوك العلمية، وهذا ما يغذى قلق الجمهور. فمن جهة، نحن لا نملك قدرًا كافيًا من المعلومات حتى يتسنى لنا فرض بدائل واضحة لسلوكنا أو الحث عليها، ومن جهة أخرى نحن نعرف أشياء كثيرة ومن ثم فلا يمكن للأذهان أن تظل فى حالة سكون.

أما عن **السمة الثالثة** فسوف أشرحها بالتفصيل. لقد أصبحت المشكلات شاملة. فهى ليست فقط غير مرئية إنما أيضًا لا يمكن التنبؤ بها ويصعب السيطرة على بعضها. لماذا؟ فلنتعرف بالأمر: لم يتم التنبؤ بأى مشكلة من المشكلات الكبيرة

للتلوث الشامل التى سبق ذكرها عدا تأثير الصوبة، فلم يكن أحد يتوقع أن يقوم الكلوروفلوكاربون Chlorofluocarbone CFC بتدمير طبقة الأوزون. ولم يكن أحد يعرف نتائج التلوث الاشعاعى على الكائنات الحية. ولم يكن أحد ليتخيل، صبيحة الحرب العالمية، أننا كنا نحد بصورة خطرة من التنوع البيولوجى. فلم نكن نفكر فى هذا الأمر على الإطلاق، فالشيء الوحيد الذى قام البعض بتحليله منذ بداية هذا القرن هو النتائج المحتملة لاستخدام الطاقة الأحفورية بصورة كبيرة على التغيرات المناخية. وكان أول من تحدث فى بداية هذا القرن عن هذه الإمكانية هو السويدى أرهينوس Arrhenius الحائز على جائزة نوبل، لكنه لم ير أنها تمثل أى خطر. بل على العكس من ذلك كان يبتهج لارتفاع درجة الحرارة الذى يسببه الإنسان، لأنه كان يعلم المصير المحتوم لبلاده فى مستقبل بعيد بسبب العصر الجليدى المقبل. وربما لم يكن يتوقع أن تتطور سريعًا ظاهرة تركز الغازات التى لها تأثير الصوبة. كما أننا لم نتنبأ أبدًا أن كل أنواع الجزئيات الكبيرة - macro molécules المركبة مثل DDT أو PCB ستتراكم، بمحاذاة السلسلة الغذائية، فى الدهون الحيوانية، وأن بعض هذه الملوثات ستؤثر سلبًا على جهاز الغدد الصماء للكائنات الحية، سواء الحيوانات أو البشر، فتسبب العديد من التشوهات وتهدد قدراتهم الإنجابية.

فلنعاود الحديث عن طبقة الأوزون. لقد اختُرع الكلوروفلوروكاربون (CFC) عام ١٩٢٨، واستخدم فى الصناعة اعتبارًا من الخمسينيات. لقد استخدمت هذه الغازات لما كانت تتميز به من ثبات كما أنها كانت تبدو غير ضارة. إلا أنه فى عام ١٩٧٠ تم التحقق من أن الـ CFC تدمر الأوزون السكاكي وتكوّن فى الطبقة الجوية السفلى غازات خطيرة لها تأثير الصوبة.

إن حالة غازات الـ CFC تمثل نموذجًا لوضع متكرر. يتم اختراع مادة ما على أكمل وجه، وفى حيز زمنى ومحلى متقارب، لا تكشف، إلا بعد فترة زمنية طويلة، عن آثار ضارة غير متوقعة. ففى الوقت الذى اخترع فيه الـ CFC لم نكن

نعرف بعد الكيمياء السكاكية (الستراتوسفير)، ولم نكن لنفكر بأى حال من الأحوال فى الدور المدمر للـ CFC على طبقة الأوزون.

ولنحاول إدراك ما يحدث. إن اختراع مادة ما يقوم على بعض الآليات الطبيعية محدودة العدد. لكن عندما تدخل هذه المادة المذكورة فى البيئة فإنها تتفاعل بقوة مع جميع الآليات أو القوانين الممكنة. ولنفترض أننا سنقوم بضبط جزيء جديد، عندئذ سنأخذ فى الاعتبار بعض التفاعلات... فما أن يدخل هذا الجزيىء فى البيئة، حتى يتفاعل بقوة مع كل الجزيئات الأخرى. ووفقًا لتلك القاعدة لا يمكن إذن أن نتوقع آثار هذا الجزيىء على المدى القريب أو البعيد. وهذا الأمر ينطبق على أية مادة يتم اختراعها. بالإضافة إلى ذلك فإنه ليس بوسعنا أن نتنبأ بالآثار الاجتماعية، أى كيفية استخدام العاملين فى هذا المجال لهذه التقنية المعروضة عليهم.

يحيل عدم التنبؤ بالمشكلات البيئية الكبيرة إلى عدم توقع من حيث المبدأ. فالمشكلات البيئية الرئيسية التى نعرفها اليوم لم يتم بالفعل اكتشافها إلا بعد مرور زمن طويل، وبعد اللجوء إلى أساليب معينة أو جزيئات مشكوك فيها. ويضاف إلى ذلك قلة الإمكانيات. فمنذ اكتشاف الكيمياء الصناعية تم اختراع ستة ملايين مادة خضعت سبعة آلاف منها للاختبار، وتبين أن ثلاثين مادة منها إنما هى مسرطنة. فما الذى حدث بالنسبة للمواد الأخرى؟ يفوق عدد الجزيئات التى يتم اختراعها كل عام، أكثر من ألف، إمكانيات التحليل المتاحة فى كل معامل الكرة الأرضية.

إن الأخذ باللاتوقعية والشمولية التى تتسم بها أعمالنا إزاء الكائنات الحية ومحيطها يمثلان بداية ظهور الأزمة البيئية. فمن جهة، نحن نعلم بأن لكل ما نقوم به من أفعال أثر على الكائنات الحية ومحيطها وآلياتها المنظمة، وبالتالى ستؤثر على حياتنا، ومن جهة أخرى نجهل نتائج أفعالنا على المدى القصير أو الطويل.

ولنذكر بسرعة الصعوبات الناجمة عن هذا الوضع التى تحول دون تقدير الأمور والتى تشكل أهمية كبيرة بالنسبة للسياسة. غالبًا ما ترتبط المشكلة التى

تسببها التقنية الجديدة للمجتمع بالجهل الذى تحدثنا عنه. فإذا ما طلبنا من العالم إبداء رأيه فلن يستطيع ذلك، أو ربما يعرب عنه بصورة جزئية، لأن التقنية المشكوك فيها توضح ظواهر لم نكن نعرفها بعد، ونشهد ظهورها دون أن نعرف الأسباب التى أدت إليها ولا كيفية ظهورها، ومن ثم يجد الخبير نفسه فى حالة من الاضطراب.

لنعاود الحديث عن الصعوبات السياسية. إن "إدارة الشيء تعنى التنبؤ به" وبما أن أساس مجتمعنا تكنولوجى، وأن الآثار متوسطة وطويلة المدى لعدد من تقنياتنا لا يمكن التنبؤ بها، فإن إداراتها تمثل إشكالية. تلك هى السمة الخاصة بالوعى المؤجل دائمًا لمشكلات البيئة الكبيرة الذى يؤسس شرعية مبدأ الاحتياط. وقد رأينا لتونا أن قوة آثار أفعالنا قد غدت قوية؛ وأن المعرفة، على عكس ما اعتقدنا منذ ظهور العلم الحديث، لا تؤدى فقط إلى السيطرة وإنما أيضًا إلى اللاسيطرة وغياب السلطة. ولم يعد بوسعنا أن نتفق مع ديكارت Descartes فى قوله بأننا "كسادة الطبيعة ومالكوها"، وذلك لأن كوننا سادتها بصورة جزئية يولد أيضًا آثارًا ضارة وغير متوقعة. فالسيطرة تولد لا سيطرة والمعرفة تولد الجهل، الذى بدوره يحث على معارف جديدة تقوم بدورها.. ونرى بذلك أن قدرتنا وإن كانت حقيقية على صعيد محلى وزمانى ومكانى متقارب، فهى غير حقيقية تمامًا على صعيد أكبر.

أما عن السمة الرابعة لمشكلات البيئة فهى مرتبطة بأحد أشكال الثبات وإن توصلنا حتى بشكل صارم إلى الحد من انبعاث الغازات التى لها تأثير الصوبة، مع الأخذ فى الاعتبار بأن جزيئات ديوكسيد الكربون Dioxyde de Carbone والغازات الأخرى تعيش فى الجو لفترة طويلة جدا، فلن نتمكن من تفادى ارتفاع درجة حرارة المناخ المذكورة. وهنا تكمن الصعوبة على المستوى السياسى. فما يهم الرجل السياسى هو تقديم نتائج. لكن الأمر يختلف بالنسبة للبيئة حيث لن يكون هناك نتائج قريبة المدى مما يفقد الكثير من الناس الحماس.

وماذا نستنتج إذن؟ إن المشكلات البيئية ستظهر فيما بعد ولربما لم نصادف حتى الآن إلا القليل منها، وقد تسببنا فى وجود وضع مجهول حتى اليوم بالنسبة لنا ويصعب علينا حصره، لعدم وجود تجربة تساعدنا على القيام بذلك. والشيء الوحيد الذى نعلمه هو أننا لم نتمكن من التنبؤ بالمشكلات التى نعرفها الآن.

السيناريو الحيوى

ويعد اللجوء إلى علم البيئة العميقة هو السيناريو السياسى الأول لحل الأزمة التى نتصورها. ووفقًا لهذا التيار الفكرى الذى أرسى قواعده الفيلسوف النرويجى آرنى نايس Arne Naess، والذى ترجع أصوله إلى أخلاقيات الأرض التى تحدث عنها الأمريكى ألدو ليوبولد Aldo Léopold المشتغل فى مجال الغابات، تسبب المركزية البشرية، التى تتسم بها الحضارة الغربية، كل هذه الاضطرابات التى تحدث فى البيئة. ويقترح علم البيئة العميقة وضع الحياة والكائنات الحية ومحيطها فى بؤرة اهتمام منظومة القيم، فهى ترى أن الطبيعة تبدو ذات قيمة فى ذاتها. وبعبارة أخرى، فهذه القيمة مزودة بقيمة بعيدة عن كل تقييم إنسانى. وهذا اقتراح يصعب مساندته، إذا ما تذكرنا بأن القيم ليست أشياء إنما هى توجهات نزعم صبغها على أفعالنا، ويفضى هذا المفهوم إلى ظهور منظومة قيم جديدة محورها من الآن فصاعدًا مجتمع الكائنات، ويفضى أيضًا إلى المطالبة بحقوق الطبيعة.

والسؤال الأول الذى يطرحه هذا السيناريو هو مدى إمكانية وضع نظام قضائى يتسم بالمركزية الحياتية وليس بالمركزية البشرية. إن تطبيق أى نظام قانونى يستلزم القدرات الثلاثة التالية: تقديم نزاع المصالح إلى العدالة، الفصل بصورة حيادية لطرف من الأطراف، والمطالبة لأحدهما بحق الانتفاع من الحكم الصادر. هذه القدرات الثلاث تحيل بالضرورة إلى فاعلين من البشر. فالقانون إذن واقع وضعه الناس للناس وكل ما نستطيع أن نفعله هو إنكار أو الحد على نحو متناقض من الطابع البشرى المركزى للقانون وذلك بمطالبة القضاة بالتدخل فى الخلافات بين الحيوانات.

وهناك نقد آخر، هل يمكن تصور أخلاق لا تتسم بالمركزية البشرية؟ ولنذكر على سبيل المثال ما كتبه الفيلسوف بول تايلور Paul Taylor: "فى بعض الظروف يكون قتل نبات يرى أخطر من قتل إنسان". إن اقتلاع نبات نادر قد يعرض النوع للخطر، وهذا الأمر يعد غاية فى الأهمية بالنسبة للكائنات الحية ومحيطها، بينما قتل إنسان ما لديه القدرة على الدفاع الشرعى عن النفس، لا يهدد أبدًا بقاء النوع. وإذا أما اتخذنا مبدأ الحق المتساوى لجميع الأجناس فى الحياة كمبدأ أعلى، فهل سيظل هناك تفضيلاً قطعيًا للحم الحيوان عن لحم البشر؟ وانطلاقًا من نفس هذا المبدأ فإذا ما هبط عالمان نباتيان على جزيرة لا يوجد فيها إلا جنس نباتى نادر من الممكن أن يؤكل، فلن يكون هناك إلاّ حلاً واحدًا ألا وهو أن يأكل أحدهما الآخر. ومن ثم فإن وجود أخلاقيات لا تتسم بالمركزية البشرية تؤدى لا محالة إلى إنكار الأساس الذى تقوم عليه الأخلاقيات، أى القاعدة الذهبية التى تنص على ألا يرتضى الإنسان لغيره ما لا يرتضيه لنفسه.

أما على الصعيد السياسى فماذا تعنى ديمقراطية لا تتسم بالمركزية البشرية؟ كيف نجعل الكائنات الأخرى تشاركنا خياراتنا. هناك برلمان الأشياء على طريقة برونو لاتورBruno Latour، لكن الأمر لا يتعدى كونه استعارة. فقوانين الطبيعة تعبر عن ضرورات لا عن مصالح. أخيرًا ودائمًا على مستوى سياسى، تشكل البيئة العميقة آلة لتبرير ما لا يقبل التبرير. وإذا ما اعتبرنا المبدأ الأعلى هو الحق المتساوى لجميع الأجناس فى الحياة فسيتعين علينا حينئذ – كما لم يتردد كثيرون فى كتابته – القضاء على الغالبية العظمى من الناس الذين يعيشون على سطح الأرض، لأن زيادة عددهم تسبب الاختفاء السريع لعدد كبير من الأنواع الأخرى.

والحقيقة أن هذا التيار الفكرى يطرح سؤالاً مهمًا اليوم بلا إجابة مقنعة عن الوضع الأخلاقى للكائنات الأخرى التى لا تنطبق عليها القاعدة الذهبية.

السيناريو التحكمى

بخلاف علماء البيئة المتعمقة يعد هانز جوناز Hans Jonas مفكرًا إنسانيًّا. فمن وجهة نظره "إن أى سلوك إنما يستلزم أولاً التفكير فى مستقبل البشرية". وهو يرى أن البيئة الحيوية أصبحت إلى حد ما سلعة تابعة لنا، وهذا إذا ما أخذنا فى الاعتبار السلطات الجديدة التى تخولها إلينا التقنيات والسوق. وفى الحقيقة بإمكاننا على مستوى تاريخى، أن نلحق بها أضرارًا يستحيل إصلاحها. كما أننا قادرين أيضًا على أن نضر بالأساس البيولوجى لإنسانيتنا ذاتها. ومن هنا تأتى أهمية وجود مسئولية جديدة تقوم على المبدأ التالى: "تصرف بشكل يجعل نتائج أفعالك متماشية مع حياة بشرية حقيقية على سطح الأرض" و"بحيث لا تؤدى نتائج هذه الأفعال إلى القضاء على إمكانية قيام حياة بشرية فعلية فى المستقبل".

ولتطبيق أخلاقيات هذه المسئولية، يتعين علينا أن نلجأ إلى خيالنا وبصفة خاصة إلى ما يطلق عليه جوناس Jonas " استكشاف الخوف"، حيث إننا لازلنا نجهل المدى البعيد لنتائج أفعالنا. وبعبارة أخرى، علينا أن نتخذ الموقف العكسى لأيديولوجية التطور، وبدلاً من أن ننتظر أفضل ما فى التكنولوجيا الجديدة، علينا أن نتصور أسوأ نتائجها الممكنة. فإذا ما بدا لنا أنها قد تهدد الوجود البشرى بل وحتى نوعية الحياة البشرية – وإن كان ذلك سيحدث فى مستقبل بعيد جدا – فمن الأفضل أن نتخلى عن هذه التكنولوجيا وإن كان لها ميزات فورية يمكننا الإفادة منها. ويتمخض عن تطبيق هذه الأخلاقية سياسة عامة يجب أن يتم احترامها على هذا المستوى؛ فلن يكون للرقابة الأولية على الابتكار التكنولوجى معنى فعلىّ إلا إذا تمت بطريقة عامة. ومن جهة أخرى لن يتخذ استكشاف الخوف شكلاً عمليًا إلا عن طريق لجنة خبراء. فتصور أسوأ النتائج يستلزم قدر من المعلومات وعدد محدود من الأفراد بوسعهم أن يضعوا معًا حدًّا لما ينتجه خيالهم ويعتبرونه معقولاً.

على الصعيد السياسى، يرى جوناس أن الديمقراطيات النيابية غير قادرة على تحمل مسئوليات تتعلق اعتبارًا من الآن بالجنس البشرى حيث إن محركها

الوحيد هو تحقيق متعية الجماهير. فهو يتمنى إرساء "نظام استبدادى يتسم بالرفق وحسن الإطلاع" تقوم بإدارته هيئة من الخبراء تتبنى الاقتصاد المخطط والسلطة التى تتسم بالقوة والمركزية للديمقراطيات الشعبية القديمة. ولا يجب أن يتردد هؤلاء الحكماء فى اللجوء إلى "أكاذيب محمودة" وفى التلاعب فى مفهوم العدالة المثالية المستوحاة من الفكر الماركسى؛ ولنذكر فى هذا الصدد بأن كتاب جوناس "مبدأ المسئولية" تم نشره عام ١٩٧٩.

وهل نظام كهذا سيكون فعالاً؟ يرى جوناز أن نظامًا فعالاً كهذا لابد منه إذا ما أخذنا فى الاعتبار الضرورة الملحة لإيجاد حلول للأزمة البيئية. ولكننا نشك فى ذلك. فهذا النظام لا يمكن أن يطبق إلا على سكان ليس لديهم حافز ومناهضين له على الأرجح بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الهيئة الصغيرة من الخبراء، والمقتنعة بأنها مسئولة عن إنقاذ البشرية، قد تحيد عن طريقها إذ أنها لا تخضع لأية رقابة كما أنها لا تقدم بيانًا عما تقوم به لأى جهة كانت. فماذا عساهم أن يفعلوا إذا ما اختلفوا فيما بينهم؟ فمن الأفضل إذن المحافظة على الرقابة المزدوجة حيث يراقب الشعب الصفوة وتراقب الصفوة الشعب، وهذا هو ما يميز ديمقراطيتنا.

وفى الحقيقة لا نجد الآن إجابة على السؤال الذى طرحه جوناز حول حماية الأجيال القادمة، التى لا تطبق عليها أيضًا القاعدة الذهبية.

السيناريو الديمقراطى

يدخل السيناريو الديمقراطى فى إطار التنمية المستديمة، كما جاء تعريفها على هذا النحو فى تقرير برندتلاند Brundtland الذى قامت اللجنة العالمية للبيئة والتنمية بنشره عام ١٩٨٧ حيث ورد فيه: إن "التنمية هى تلك التى تلبى احتياجات الحاضر دون أن تهدد قدرة الأجيال القادمة على أن تلبى بدورها احتياجاتها"؛ وهو ما يقتضى ألا نعرض للخطر "الأنظمة الطبيعية التى تبقينا على قيد الحياة: المحيط الهوائى والماء والأرض والكائنات الحية". وأكد هذا التقرير أيضًا على الإجراءات

الاشراكية وسعى إلى إعلاء شأن قيمة التنمية الاجتماعية والشخصية واستمرارية البيئة. وتقوم البيئة الديمقراطية بالتحديد على الركائز الثلاث التالية:

أولاً: تطبيق مبدأ الاحتياط، الذى يدفعنا إلى العمل على منع أى خطر قد يهدد المجال البيئى أو الصحى، وإن كان هذا الخطر غير أكيد بالنسبة لنا، فنمنع حدوثه من البداية أى من المصدر وذلك دون الحاجة إلى الانتظار للتيقن من ذلك. وهذا المبدأ يطبق كقاعدة قانونية على صانعى القرارات المتعلقة بالتكنولوجيا، وليس باعتباره أنه مجرد مبدأ لسياسة عامة، إذ عليه أن يحث من يعملون فى مجالات حساسة فى الصناعة أن يحذوا حذو الصناعات الدوائية باتخاذ إجراءات تهدف إلى اكتشاف المخاطر.

ثانيًا: وضع إجراءات اشراكية من شأنها أن تساند المؤسسات النيابية. وأهم هذه الإجراءات هى عقد مؤتمر يضم مواطنين عاديين يتم إعدادهم ثم مقابلتهم بخبراء يدافعون عن مواقف متعارضة، لكى يقوموا باقتراح توصيات حول موضوعات تكنولوجية. وهؤلاء المواطنون يفكرون فى المصلحة العامة، فهم بمنأى عن منطق الحزبية وعن الضغوط والمؤثرات، ورأيهم لا يتعدى كونه استشاريًا فالسياسيون هم الذين يتحملون مسئولية اتخاذ القرارات.

ويعد علم البيئة الصناعية الركن الثالث للبيئة الديمقراطية، فهو يسعى لأن يجعل المجتمعات تعمل بشكل شبه دورى شأنها شأن النظم البيئية الطبيعية. ففى المرحلة الأولى يتم العمل على جعل عدد كبير من رجال الصناعة يستخدمون نفايات ومشتقات صناعات أخرى كموارد. فالهدف من وجهة نظر مستقبلية هو التوصل إلى أساليب للتصنيع تقوم على إضافة مواد وليس على استخراجها، باللجوء خاصة إلى الرجل الآلى شديد الصغر، الذى يقوم بتركيب المواد ومعالجتها مرة أخرى فى درجة حرارة باردة على المستوى الذرى أو الجزيئى.

المراجع:

- Bourg (D.), *Parer aux risques du lendemain, le principe de précaution*, Paris, Seuil, 2001.
- Bourg (D.), *Planète sous contrôle*, Paris, Textuel, 1998.
- Bourg (D.), *Les Scénarios de l'écologie*, Paris, Hachette, 1996.
- Bourg (D.), *L'Homme-artifice. Le sens de la technique*, Paris, Gallimard, 1996.
- Erkman (S.), *Vers l'écologie industrielle*, Paris, Charles-Leopold Mayer, 1998.
- Gruebler (A.), *Technology and Global Change*, Cambridge University Press, 1998.
- Hulot (N.), Barbault (R.) et Bourg (D.), *Pour que la Terre reste humaine*, Seuil, 1999.
- Jonas (H.), *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990.
- Nash (R. F.), *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1989.
- *Notre avenir à tous*, La Commission mondiale sur l'environnement et le développement, Montréal, Canada, éditions du Fleuve, 1988.
- Roqueplo (Ph.), *Entre savoir et décision*, Paris, INRA éditions, 1997.
- Sessions (G.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston & London, Shambhala, 1995.

الفاشية فى تاريخ أوروبا[٣٥]

بقلم: بيير ميلزا

Pierre MILZA

ترجمة: راويه صادق

مراجعة: قسم الترجمة بالمركز الفرنسى للثقافة والتعاون

الفاشية هى أساسًا ظاهرة أوروبية، سواء كانت فى الشكل المكتمل، الذى تميزه الديكتاتوريات الشمولية لفترة ما بين الحربين، أو فى الشكل الجنينى للحركات التى غالبًا ما توصف بما قبل الفاشية، والتى تطورت فى العديد من دول العالم القديم عند ملتقى القرنين التاسع عشر والعشرين. وسواء شئنا أم أبينا، فهى مرتبطة دائمًا بتاريخنا. فهى نتاج تاريخنا المشترك. وعلى هذا النحو- أيًا ما كان الألم الذى يسببه اختبار الذاكرة - ينبغى مجابهتها، ليس كعرض عابر أو ك"مرض أخلاقى" مُقحم، فى جسم سليم، حسبما اعتقد بنيديتو كروس Benedetto Croce، لكن كذروة مسلك أيديولوجى وثقافى مُتجذرفى تاريخ أوروبا المعاصرة، وذلك للتمكن من فهم أعمق وتحقيق استجابة أكثر فعالية إزاء الانبعاثات المحتملة، وإن لم تكن مناسبة مسبقًا، لشياطين قدامى أمكن الاعتقاد بأنها لن تلاحق سوى الذاكرة المتحجرة لبعض من يحن إلى "النظام الجديد" الهتلرى.

يفرض " إدراك أوروبا"، حسبما يقول لنا إدجار موران Edgar Morin، على من يقبل تحديها، ألا "يتذبذب بين الكياسة والماسوشية"؛ وألا "يتجاهل مناطق الظل واللاشعور التى تتطفل على المنطق الخاص بنا وإدراكنا الشخصى لما هو كونى". الفاشية والبربرية التى ولدتها، لاسيما فى قالبها الهتلرى، ليستا غريبتين عن أوروبا. وُلدت الفاشية فى أوروبا. وتطورت صباح اليوم التالى للحرب العالمية الأولى فى سياق أوروبى بشكل محدد. فأساليب الحكم التى أوجدتها الفاشية،

---

[٣٥] نص المحاضرة رقم ٣٠٧ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢ نوفمبر ٢٠٠٠.

والنظام الجديد الذى أرادت أن تُشيده صالح لقارتنا. الحرب التى فكرت فيها الفاشية، وأرادتها وفى الختام شنتها عام ١٩٣٩ كانت فى البدء حربًا أوروبية، قبل أن تمتد إلى باقى العالم، ففى أوروبا أولاً شُنت، وفاز بها أعداء المحور. وفى الختام، وُلدت الفاشية مع ذلك من احتدام القومية، وغذت لدى عدد معين من المثقفين رؤية شبه أوروبية هى، أيديولوجيًّا، على نقيض الرؤية التى يسعى الديمقراطيون بوعيهم السياسى المختلف عبر تعاوض السنين إلى إحيائها منذ خمسين عامًا. ولا تزال تدعم قطاع كامل لفكر اليمين المتطرف.

من هذا المنظور، سأتولى الرد على ثلاث أسئلة فى هذا العرض الذى يتميز حتمًا ببعض الثغرات:

- لماذا ولِّدت أوروبا الفاشية؟
- كيف امتد حقل جاذبية الاتجاهات الفاشية قبل وخلال الصراع العالمى الثانى إلى تقسيم مهم للقارة الأوروبية؟
- هل وُجدت فاشية عبر أوروبية وإذا وجدت، هل تركت أثارًا على الحاضر، إلى حد تهديد البناء الهش لأوروبا الديمقراطية؟

لماذا ولِّدت أوروبا الفاشية؟

الفاشية، بالمعنى النوعى للمصطلح، هى نتاج تاريخ تقع مشاهده الرئيسية فى أوروبا وتتموضع حول ثلاث وقائع كبرى.

أزمة الحضارة الحقيقية التى صاحبت "الثورة الصناعية الثانية" فى أوروبا

حدث تحول جذرى فى أبنية الاقتصاد الرأسمالى خلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر. وقد تميّز من بين ما تميز به بتغيرات تكنولوجية مهمة،

واستخدام مصادر جديدة للطاقة (بترول وكهرباء)، وبداية تعاظم الإنتاج الكبير التى استتبعت التركيز الجغرافى والاجتماعى للشركات، والضرورة التى تفرض سيطرة القوى الصناعية على مصادر المواد الأولية وغزو أسواق جديدة. لمست آثار الموجة الثانية للتصنيع، التى تميز "عصر الإمبريالية"، دولاً مختلفة بشكل متفاوت ولازمتها تقلبات هائلة فى المجال الاجتماعى والثقافى.

زعزع التركيز المالى والصناعى المجتمعات الأوروبية بعنف وغيَّر علاقات القوى بين الفئات التى تُكونها.فنلاحظ فى كل مكان تهدم سريع فى المجتمع، لكن بشكل أكبر ايضًا فى البلاد التى بدأ فيها التصنيع حديثًا (ألمانيا وإيطاليا وروسيا). ازدادت الهجرة الريفية، مثلها مثل ظواهر الهجرة الدولية. فقد غرق الإنسان الأوروبى فى العالم المُعذِّب للبلدان الصناعية الكبرى، وأُلقى به فى طرقات المنفى غير الآمنة والمحفوفة بالمخاطر، وعانى من الاقتلاع العميق لجذوره، والانقطاع عن وَسَطه الأصلى وماضيه اللذين يؤثران بشدة فى أفكاره وتصرفاته. أدى ضعف أو اختفاء أبنية إطار الهيكل الاجتماعى (مهنة، مجتمع قروى، العائلة الممتدة، إلخ) إلى تفتيته وبدء "عصر الجماهير".

صاحَب هذا التحول تسريع لا مثيل له للتقدم العلمى والتقنى. وسَّع الإنسان، لاسيما الأوروبى، رؤيته للعالم. فهو يتحرك بسرعة أكبر ويذهب لأبعد مما كان. ويوسع معرفته بالمتناهى فى الكبر والمتناهى فى الصغر. يُضاعف قدرته الإنتاجية إلى عشرة أو مائة أمثالها وينشر، فى كل القارات، منتجات صناعته ومعرفته. ومن هنا منشأ الأمل البروميثيوسى، بالنسبة إلى كثير من الأوروبيين، فى السيطرة على الطبيعة، والغزو اللانهائى للعالم، بل وعوالم أخرى. لكن ذلك يزيد من اضطراب الفرد أمام حدود عالم تفلت منه.

فى الوقت نفسه، ساعدت وسائل اتصالات جديدة (سكك حديد، سفن بخارية، سيارات، وأولى المناطيد الموجه، هاتف) على تقليص المسافات وإسراع إيقاع الحياة. هذه "الثورات" الدقيقة فى توقيتاتها عند تجميع آثارها الباعثة على عدم

الاستقرار غيَّرَت من الإحساس التقليدى بالوقت والفضاء، وطوَّرت لدى البعض نوعًا من عبادة السرعة ستجد التعبير عنها فى المدرسة المستقبلية السابقة للفاشية.

وَضَعَ تزعزُع الهيكل الاجتماعى الطبقات الحاكمة أمام مشكلات جديدة. وأكثر المشكلات المثيرة للقلق هى الخاصة بدمج الطبقات، لاسيما التى انفصلت مؤخرًا عن الوَسَط الريفى، وحطمت دون أى انتقالية إطار المجتمع التقليدى. كما ظهرت، فى نفس الوقت، فئات اجتماعية جديدة، هدفها حل محل الصفوة، أو على الأقل اقتسام إدارة الأعمال معها. فى بعض البلاد، حدث التطور دون صدامات عنيفة. وفى الدول الديمقراطية لأوروبا الغربية، كان تحالف "البورجوازية" و"الطبقات الجديدة" أمرًا يكاد يكون مُكتسبًا.لكن فى بلاد أخرى، حدثت منافسة حقيقية على السلطة بين الصفوة المسيطرة والطبقات المتوسطة، التى تنقسم هى نفسها إلى فئات تستفيد من التحديث الاقتصادى وتعقيدات أجهزة الدولة (الموظفون، المهن الحرة، التقنيون، إلخ) وفئات تُعيد جمع مَن هزمهم التصنيع: الحرفيون، صغار التجار، صغار الملاك، مثقفون هبطت مكانتهم الاجتماعية، جميعهم مهددون بالتهميش.

هؤلاء الذين هزمتهم الثورة الصناعية الثانية، مثل مهاجرو الريف الأواخر، عبروا عن رفضهم للمجتمع الصناعى البرجوازى والديمقراطية الليبرالية، منذ ذلك العهد، فى تيارات متعددة للغاية تحارب كلها الديمقراطية وتعظم العنف: الاشتراكية الثورية، الفوضوية، المراجعة اليسارية للماركسية ذات الإلهام السوريالى، البلانكية وبالطبع القومية.

يصب كل هذا فى "ثورة ثقافية" حقيقية. العلم هو أول موضوع للنزاع، لاسيما فكرة أنه أصل التقدم وسعادة البشرية. فخلال آخر خمسة عشر عامًا من القرن، تعرّض صرح الحتمية لسلسلة هجمات زعزعت أسسه بقوة. قلبت أعمال ماكس بلانك Max Planck، ولويس دو بروجلى Louis de Broglie، أينشتاين Einstein المفاهيم التقليدية الخاصة بالفضاء، والوقت والمادة، وسجلت بالنسبة للإنسان الغربى نهاية عالم ديكارت Descartes ونيوتن Newton الميكانيكى،

الراسخ والمطمئن. يعيد العلم التساؤل إذن فى رؤية العالم، لكنه أيضًا موضوع نزاع كمصدر للتقدم. بعد نصف قرن من عقيدة رونان Renan الوضعية، يُقر عالم الرياضيات هنرى بوانكاريه Henry Poincaré بأن "العلم سيظل دائمًا ناقصاً"، وأنه مجرد "تصنيف، طريقة لتقريب الوقائع التى تفصلها المظاهر"

اهتزت إذن العقيدة العلمية، وأصبحت موضوع نزاع جميع الأطراف ومعها الهيمنة المطلقة الممنوحة للعقلانية، أساس فلسفة "التنوير" التى فُرضت بشكل غير محسوس على الصفوة البرجوازية. وتعرضت فلسفة الوضعية، التى هى الفلسفة شبه الرسمية للطبقات الحاكمة الغربية منذ منتصف القرن التاسع عشر، لهجوم عنيف شنته مفاهيم تُبرىء الغريزة، والإيمان والفعل. ففكر برجسون Bergson ونيتشه Nietzscha، والنهضة الدينية مظاهر مميزة لها، مثلها مثل الشغف بالرياضة ويقظة الثقافات الشعبية.

تطورت فى هذا المناخ، خلال العقدين أو الثلاثة السابقة للحرب الكبرى، حركات وأيديولوجيات يمكن اعتبارها مقدمات مباشرة للفاشية. تتغذى "ما قبل الفاشية" هذه من موضوع يستمد جوهره من رفض المجتمع البورجوازى وقيمه، مستعارًا من الاتجاه المتطرف المعادى للثورة تارة، وتارة مُستوحى من الاستبداد الشعبوى الذى، فى بلد مثل فرنسا اتخذ هيئة بونابرتية، والمرتبط، وتارة أخرى فى الختام، من التطرف اليسارى ولاسيما القالب السوريلّى للنقابات المهنية الثورية. وهكذا بدأ منذ نهاية القرن التاسع عشر إتمام تحقق حصيلة القومية والتيارات المتعددة لليسار المتطرف، التى ستشكل جوهر الفاشية.

ثقل الحرب

أبرزت تقلبات الأوضاع المرتبطة بالصراع العالمى الأول هذه الاتجاهات المتعددة. ففى بادئ الأمر أدت شراسة وأهوال المعارك إلى تحطيم الصورة المطمئنة والمثالية التى وضعها الأوروبيون للإنسانية ولتاريخها. وتأكدوا أن

الإيمان بالسيطرة المنطقية على العالم وبفضيلة العلم الحضارية ليسا سوى وهمًا أمام صعود القوى الوحشية. والنتيجة نشأة هجمة جديدية لنزاع القيم الإنسانية في جزء كامل من العالم المتصارع لصالح ثقافة الحرب التي تُميز البطولة، وأخوة الخنادق الرجولية، وعبادة الرئيس، وذائقة المغامرة والعنف، إلخ.

خلّفت الحرب من ناحية أخرى انقلابًا عميقًا في المجتمع. فقد دعمت الأوليجاركية الصناعية والمالية، وأثرت المضاربين في التجارة والوسطاء، وخلقت تضامنات طبقية داخلية بين المتصارعين، وضغطت بكل ثقلها على الطبقات المدنية والريفية – التي قدمت على نحو خاص الجزء الأكبر من "ضحايا الحرب". كما تأثرت الطبقات الوسطى بشكل خاص بالحرب فحتى ١٩١٤، لم يبلغ الهبوط الاقتصادي سوى قطاعات معينة من البورجوازية الصغيرة ولم يؤثر على نفوذها إلا بشكل محدود. مع الحرب، أصبح هبوط المكانة واضحًا بالنسبة لصغار المقاولين والملاك العقاريين المتواضعين والمقتصدين وأصحاب الدخل أيضًا.

فضلاً عن ذلك، زودت الطبقات الوسطى سلاح المشاة بالنصيب الأكبر من الضباط الثانويين وضباط الصف. وهي أكثر مَن أُبيد بوحشية. وكثيرًا ما يشعر ممثلوها بالبغضاء تجاه الطبقات المهيمنة والدولة الليبرالية التي لم تتمكن لا من تفادي الصراع، ولا الحول دون إفلاسهم، ولا المساعدة لإعادة دمجهم. ستتغذى الفاشية على رد فعل صغار البورجوازيين الذين أصبحوا مكافحين قدامى وتحركهم إرادة التغيير، الحنين إلى المساواة وأخوة الخنادق، والضغينة إزاء "الدساسين"، و"أصحاب الأعمال السهلة" والمستفيدين من الحرب، إلخ. تلك هي الدوافع التي قادت أعدادًا منهم إلى الانضمام للمنظمات الفاشية.

رد الفعل الارتكاسي المعادي للثورة

شكلت الموجة الثورية التي امتدت في كل أوروبا مع انتصار البلشفية في روسيا العامل الثالث الذي يُفسر انطلاق الفاشية. فمن جانب الفئات المهيمنة

اقتصاديًا، لعبت الرغبة فى إيجاد آلة دفاع اجتماعى دورًا فى مواجهة التهديد الثورى. ليس لإقامة ديكتاتورية دائمة، وإنما من أجل الوصول إلى "ثورة مضادة وقائية" وفَرض، الأحكام العرفية، مؤقتًا.

فمن جانب الطبقات الوسطى، التى ستزود الحركات الفاشية بقوام أطرها وقواتها، سيطرت العدائية تجاه الصفوة صاحبة المناصب الرفيعة وإرادة الارتفاع إلى "صفوة بديلة"، ليس لتدمير نظام مؤسس على الملكية والمشروع الحر وإنما للسيطرة عليه. وبالطبع، طالبت الفئات الوسيطة بتغيير جذرى ونازعت الأوليجاركية الحاكمة على قيادة الدولة الليبرالية فى حالة الاضطرابات. لكنها لا ترغب فى ثورة من النوع البَلشفى التى ستساويها بطبقة البروليتاريا. ليس لديها إذن سوى الاختيار بين التحالف مع الصفوة المسيطرة أوالفرار قدمًا فى حركات متطرفة – معادية للرأسمالية ومعادية للماركسية – التى ستستعيدها المؤسسة.

وفى البلاد التى لم تتأصل فيها التقاليد الديمقراطية، وتتسم بضعف اندماج الطبقات المتوسطة وقوة الهجمة الشيوعية – مثلما هو الحال فى إيطاليا وألمانيا –، اختار عدد من ممثلى البرجوازية الصغيرة، منذ نهاية الحرب، الرفض والهرب والعنف فى أسراب الفاشية الأولى وفى الفرق غير النظامية التى تحارب التخريب السبرتاكى فى ألمانيا.

فى سياق الخوف من الشيوعية ومناهجها الإرهابية، وهو ليس استيهام صرف حسبما تبينه كافة الأعمال الحديثة التى تتناول اللينينية وشيوعية الحرب، ويعززها الأرشيف الروسى، وجدت البرجوازية المنحطة، والمهمشون، وصغار الضباط غير القادرين على التكيف مع الحياة المدنية، فى هذه المنظمات هيكل استقبال يجيب على انشغالاتها الفورية: الفرار فى المغامرة والعدمية، وبقاء أخوة الخنادق على قيد الحياة، وتمجيد الأمة –التى حلّت محل الثورة الاجتماعية كأسطورة ثورية – وأيضًا الحل لمشاكلها المادية، إذ سرعان ما تولّى أمر الفرق النظامية وزمرات الفاشية مَن لهم مصلحة فى كسر الموجة الثورية: المزارعون والصناعيون.

وهكذا تكوَّن، فى مواجهة "حالة البلبلة" التى نشأت من الحرب والعدوى الثورية فى أوروبا، تحالفًا واقعيًا بين الصفوة صاحبة المناصب الرفيعة ومَن هم يقتبسون أدوات أيديولوجية شَكَّلَها رد فعل معاد للفلسفة الوضعية ومعاد للديمقراطية فى ختام القرن التاسع عشر، وينازعون الدولة البرجوازية والليبرالية وسيطرة المصالح الخاصة الكبرى. وُلدت فرصة الفاشية من هذا التحالف الظرفى فى أوروبا خلال الحربين.

مجال جذب الفاشية الأوروبية

إيطاليا وألمانيا: نظامان شموليان

إذا ما كنا قد لاحظنا تكاثر شديد للحركات الفاشية وتلك التى تميل إليها فى أوروبا خلال العشرينيات والثلاثينيات، فإن إيطاليا منذ ١٩٢٢ وألمانيا منذ ١٩٣٣، قد تمتعتا كل منهما بنظام يمكن وصفه بالفاشية، بحصر المعنى رغم الاختلافات الشديدة التى تميزهما.

إذا كانت النظم الاستبدادية لما بين الحربين (الدولة الجديدة البرتغالية، الفرانكية، ديكتاتورية بيلسودسكى Pilsudski فى بولندا، نظام دولفوس Dollfuss الأبوى والكهنوتى فى النمسا، إلخ) والحركات الفاشية بالمعنى المحدد ينهضان كلاً منهما على نوع الديكتاتوريات القومية، فإنهما تختلفان فى نقطة جوهرية وهى انتمائهما أو عدم انتمائهما لتبعية الاتجاهات الشمولية.

والشمولية، وهى مفهوم مُنتقد للغاية ويستبعده على نحو خاص كل مَن يرفض ببساطة مقارنة الشيوعية بالفاشية، أوالشيوعية بالنازية، ولا نقصد طبعًا نظرية، لكن ممارسة يمكن أن تخدم أهدافًا مختلفة تمامًا. تهدف هذه الممارسة إلى وضع السكان داخل إطار الهياكل الجديدة لمنحهم إرادة وحيدة ومتجانسة. تهدف الشمولية الفاشية إلى تحويل الفرد، مثلما يتطور حتى الآن، إلى "إنسان جديد"،

مُشكَّل وفقًا للهدف الأيديولوجي الذي يدعو إليه النظام، ويختلف وفقًا للحالات. فالمقصود في إيطاليا هو جَعل الفرد خادمًا مخلصًا حتى الموت للدولة "الأخلاقية" ولرئيسها، فكلاهما مُعظمان وشبه مؤلهين. وفي ألمانيا الهتلرية، كان هدف الشمولية النازية خلق سُلالة نقية، نظرًا للنقص التدريجي للسلالة "غير الآرية" التي أصبحت في وضع تابع، بل مُستبعد.

اختلافات إذن، على مستوى الأهداف، لكن ثمة أيضًا تماثلات مؤكدة على مستوى البنى والوسائل. أولاً الرغبة في بسط مراقبة السلطة على السكان للوصول إلى النتائج المرجوة، وليس لمجرد فرض الرقابة والقمع على جزء من الهيكل الاجتماعي كما في الديكتاتوريات الكلاسيكية. في هذا الصدد، تعتبر الفاشية، أحد أشكال الديكتاتورية الحديثة المتكيفة مع الجماهير وتستخدم كل التقنيات المتاحة لوسائل الاتصال الجماهيرية. ثم أن الشمولية لا تحد حركتها داخل المجال السياسي والاجتماعي وحده. فهي ترى أنه على الإنسان، برمته، الخضوع للمتحكمين في السلطة لإعادة القولبة التي يبتغونها. لهذا لن تفلت الحياة المهنية، وأوقات الفراغ، والحياة الأسرية، والمعتقدات، والأخلاق، بل وعلم الجمال من سلطان نفوذ الدولة الشمولية. لم تقلق الإمبراطورية الثانية كثيرًا من تطور فن طليعي «الانطباعية»، منفصلاً عن الفن المسيطر، بجانب الفن الأكاديمي الذي كانت تحميه. وعلى النقيض، لاحقت الشمولية النازية بضرباتها الفن الحديث، فحكمت عليه بالانحطاط، وفرضت فنًا تشخيصيًا ينتمي للكلاسيكية الجديدة، وَحدَه متوافق مع مفاهيمها العنصرية.

بعبارة أخرى، تكمن خصوصية الشمولية الفاشية في محاولتها احتواء دائرة الشخصي في مجال عمل سلطة هدفها تشكيل "الإنسان الجديد"، والرغبة في إزالة "المجتمع المدني" الذي يحترمه الديكتاتوريون الكلاسيكيون طالما لا يهدد سُلطاتهم. بالتأكيد لم يُنجَز هذا الهدف على نحو شامل في أي مكان. كان إنجاز ألمانيا أبعد بكثير عما في إيطاليا، لكن في أي من الحالات لم يصل المشروع الشمولي إلى اكتماله.

يبقى أن الشمولية الفاشية والنازية تفرضان استبعاد كل بنى المجتمع التى تتعارض مع تحقيق الهدف المحدد عندما تسمح للفرد بالهرب من مشروع التأطير الذى وضعته السلطة. من هنا، إلغاء الأحزاب، الجمعيات، النقابات، إلخ، غير المرتبطة بالسلطة. من هنا، الصراعات مع الكنائس، خاصة بالنسبة للانضمام للحزب وتدريب الشباب. من هنا أيضًا هيمنة الحزب الوحيد وكلية الوجود، ميليشيا مسلحة فى خدمة المسيطرين على السلطة، وآلة إشراف وإحاطة جسدية وأيديولوجية للجماهير فى آن، هيكل مميز لتدريب وترقية الصفوة الجديدة ورحم "الإنسان الجديد".

المراحل المختلفة للفاشية

تكمن صعوبة تمييز الفاشية عن الأشكال الأخرى للديكتاتورية فى واقع مقارنتها بحركات ونظم تُدرس فى مراحل مختلفة من تطورها. منذ زمن بعيد أكد المؤرخ رينزو دى فيليتشى Renzo de Felice، الغائب حاليًا، على الاختلافات المقابلة بين "الفاشية-حركة" و"الفاشية-نظام". اعتقد شخصيًّا أنه من المهم التمييز فى تاريخ الفاشية بين أربع مراحل كبرى، أربعة أشكال لكل منها خصوصيته:

مرحلة "الفاشية الأولى"، وهو الوجود العفوى، فى سياق أزمة جسيمة، لحركات متطرفة منحدرة بشكل رئيسى من الطبقة الوسطى وتقاوم فى آن الصفوة المتحكمة والقوى الثورية لليسار المتطرف. شرعت الفاشية الأولى - ذات التوجه الشمولى والمعادية لليبرالية والديمقراطية والشيوعية- وهى تعد السكان الذين يعانون من الفاقة بعودة "العصر الذهبى"- فى إحاطة الجماهير وتجنيدها، بهدف أولوى ألا هو تسلُّم السلطة. هذا هو إذا شئنا شكل الفاشية "الثورية"، التى أغرت ضحايا الأزمات بالأمل فى غد أفضل. فى هذه المرحلة، شهدت الفاشية الأولى توسعًا جغرافيًّا مهمًا، لكن فعاليتها كانت غالبًا متواضعة.

وُلدت الفاشية الثانية بدءًا من اللحظة التى أدرك فيها قادة الحركة أنهم لن يصلوا إلى السلطة إلا بمساندة كوادر المجتمع التقليدية، أو على الأقل حيادها

المتعاطف. فثابروا إذن على عقد تسوية مع الصفوة القديمة، وتخلوا عن البنود التى قد تخيفها فى برنامجهم، لاسيما تلك التى لها علاقة بإعادة توزيع السلطة الاقتصادية أو بفرض عراقيل على حرية الشركات. تخلى موسوليني Mussolini عن برنامج الـ"فاشيست" فى ١٩١٩، بينما ألغى هيتلر Hitler البرنامج الذى تبناه الحزب (NSDAP) عام ١٩٢٠، فتمكنا من الوصول إلى السلطة بهذه التسوية وبالموافقة الضمنية، على أية حال، للأوساط التقليدية الحاكمة.

المرحلة الثالثة هى الخاصة بوصول الفاشية للسلطة. ولأنها تأسست على التسوية بين الفاشية والصفوة التقليديين، فقد تضمنت تناقضات متعددة. من ناحية، احتفظت الطبقة الحاكمة القديمة بجزء كبير من السلطة فى الاقتصاد، والإدارة العليا، العدل، الجيش والسلك الدبلوماسى، لكن مجال نفوذها أخذ فى التقلص على توالى الأيام، فقد اختلفت طموحاتها غالبًا مع أهداف النظام. ومن ناحية أخرى، اتسعت، على نحو مطرد، المساحة الممنوحة لكوادر الحزب الأوحد، آلة السيطرة الشمولية على المجتمع. يمكن وصف تاريخ النظم الفاشية والنازية من نواح عديدة، بقصة حرب استنزاف بين القوتين اللتين تحالفتا من أجل فرض الديكتاتورية. فى ألمانيا، كان فوز الحزب النازى ومجموعات النفوذ التى تتشكل حوله مباشرًا. فبعد مناورة يونيو ١٩٣٤ الإرهابية الكبرى ("ليلة السكاكين الطويلة")، لم يكن لدى الفئات التقليدية الحاكمة خيار آخر سوى الانخراط الكامل فى الرايخ الثالث. وعلى النقيض فى إيطاليا عانت الجماعة الفاشية الحاكمة كثيرًا لفرض "ثورتها الثقافية" على القوى المحافظة التى، رغم موافقتها على التعاون مع الجماعة الفاشية، ظل نفوذها قويًا لفترة طويلة. ومن ناحية أخرى، من أجل إلغاء هذه القوى على نحو جيد وكى تحل الهيمنة السياسية والأيديولوجية والثقافية للحزب محل الأنتليجنتسيا التقليدية (التى ظلت مرتبطة بشدة بالاتجاه المحافظ والكاثوليكية)، شرع موسولينى، فى اليوم التالى لحرب أثيوبيا، فى تجذير نظامه بالمعنى الكليّانى.

نصل فى الختام - إنها المرحلة الرابعة- لنظام شمولى خالص، لفاشية تامة، يقوم فيها الزعيم المؤثر على الجماهير والصفوة الجديدة التى كونها الحزب أو

الأرستقراطية العسكرية والعنصرية، المُخلَّقة على نحو مصطنع والمتعصبة إلى الحد الأقصى للحرس النازى الخاص(SS)، بفرض أفعالهما المتمتعة بالحكم الذاتى. لم يتحقق هذا الطور الرابع على نحو كامل تقريبًا إلا فى ألمانيا أثناء الحرب، مع انتصار "الدولة". وفى إيطاليا بدأ التمهيد له فى ١٩٣٧-١٩٣٨، لكنه لم يتمكن من فرض نفسه إلا بشكل سطحى على المجتمع المدنى، الذى ظلت السلطة العقائدية للنخبة التقليدية تمارس نفسها فيه بصورة قتالية - رغم الجهود المبذولة لفرض ثقافة وأسلوب حياة جديدين على عامة الناس.

محاكاة وعدوى الفاشية

لاينبغى أن تخدعنا عملية غرس نظم ديكتاتورية استتبت بعد انقلاب عسكرى أوبدونه، أولاً خلال العقد الأول لما بعد الحرب، كرد فعل إزاء الموجة الثورية، ثم خلال الأعوام التى تلت بدء الأزمة الاقتصادية العالمية، فلا يمكن وصف أى من هذه النظم بالفاشية بصريح العبارة، فهى لم تؤسَّس على نفس القواعد الاجتماعية، ولا على نفس مشروع المجتمع. هنا غالبًا ما تمارس الطبقة التقليدية الحاكمة، التى يتكون أغلبها من ملاك أراض، السلطة مباشرة أو بميليشيات مسخرة، وتنشر توجيهاتها لنظام استثنائى من وضعها. لايقلقها، كما فى ألمانيا وإيطاليا، تبرير شرعيتها بالاستناد على إجماع عام يتم المحافظة عليه على نحو مصطنع، والهدف الذى تسعى إليه ليس اختلاق إنسانية جديدة، وإنما إحياء المؤسسات التقليدية، ثم تثبيت المجتمع فى شكله المُجدد.

لكن الفاشية حاضرة رغم هذا على مستويين فى هذه النظم الرجعية على نحو كلاسيكى. أولاً فى "الأسلوب" الذى يتبناه غالبًا موجهيها لاهتمامهم بالفاعلية، وكى يتعاطوا وهم الإجماع، أو لأنها ببساطة جزء من الجو العام. فرجل مثل جومبو Gombos الذى وصل لرئاسة الحكومة المجرية عام ١٩٣٢، يفضل التجمعات الجماهيرية الكبرى، وعرض الميليشيات القومية، وهتافات الجماهير

المؤيدة لـ"قائد الأمة المجرية المحبوب". سالازارSalazar، ميتاكساس Metaxas، فرانكوFranco بعد انتصار القوى القومية لم ينفروا أيضًا من لحظات التقرب من الجماهير، ولا انتشار الميليشيات المسلحة وحركات الشباب التى أدخلها النظام فى حزبه. ولا يتميز هذا النظام – جذريًا – عن النظم الجماهيرية الشمولية للطبقات.

الفاشية، بحصر المعنى، موجودة أيضًا فى هذه البلاد، فى الشكل الأصلى لـ"الفاشية-حركة"، أى أنه ثمة منظمات عديدة تستند إليها وتمثل، من خلال قاعدتها الاجتماعية، وأيديولوجيتها، وأسلوبها الثورى المميز وعنف مناهجها، سمات تنتمى بالفعل للفاشية. لكن الصلات بين هذه الحركات الرافضة والسلطات المستبدة التى تحكم دول أوروبا الوسطى، والشرقية والبحر متوسطية نادرًا ما تكون جيدة. بل أحيانًا ما نصل لصراعات حقيقية صريحة بين الديكتاتورية التى تمارسها القوى المحافظة والأحزاب الفاشية التى يزداد استنادها على الفلاحين والبرجوازية الصغيرة. فى رومانيا على سبيل المثال، وإزاء صعود الفاشية الممثلة فى الحرس الحديدى، لجأ الملك كارول Carol شخصيًا عام ١٩٣٨ إلى مناورة سياسة، وتبعها بحل كل الأحزاب وتصفية كودرانوCodreanu، رئيس الحرس الحديدى، جسديًا. يمكن مضاعفة الدراسات التى تُظهر حالات وأوضاع مماثلة (فى بولندا، وبولغاريا، وإسبانيا، إلخ).

فى بلاد أوروبا الشمالية والغربية، حيث ترتكز الديمقراطية على التقاليد القديمة وانضمام جزء مهم من الجموع، لم تستطع الأحزاب الفاشية أو الميالة للفاشية، بل الرجعية ببساطة، الاستيلاء على السلطة. ورغم هذا شهدت انطلاقة مذهلة، لاسيما فى فرنسا حيث أدى صعود العُصب وشلل المؤسسات فى ١٩٣٤ إلى أزمة حقيقية للنظام. بعد عامين، مثَّل الحزب الشعبى الفرنسى بقيادة الشيوعى السابق جاك دوريو Jacques Doriot قوة حقيقية، وأيضًا حركة تقترب أيديولوجيتها ومشروعها إلى حد بعيد من أيديولوجية ومشروع الحزب القومى الفاشى فى عشية مسيرة روما. بالمقابل، لم يضم اتحاد الفاشيين البريطانى لموسلى

Mosley فى بريطانيا العظمى سوى ٢٠ ألف عضوا، تم تجنيدهم من الطبقة الوسطى. لكن سرعان ما فقدوا حظوتهم لدى الرأى العام بسبب عنف مؤسساتهم. وفى بلجيكا، حققت حركة ليون دوجريل Leon Degrelle، وهى حركة تتسم بالقومية أكثر من الفاشية، نجاحًا لايمكن إنكاره فى انتخابات ١٩٣٦ (١١% من الأصوات و٢٦ نائبًا). وازدادت بالمثل مع الأزمة فعالية حركة أنطون موسار Anton Mussert القومية الاشتراكية الأقرب للنمط الهتلرى فى هولندا(١٠٠ ألف عضو فى ١٩٣٣) وأيضًا جمهور ناخبيها (٨% من الأصوات فى ١٩٣٥).

بعد أن بلغت حدها الأقصى، شهدت كل هذه المنظمات التى عانت من أزمة سلطة جذب الفاشية تقهقرًا سريعًا بعد ١٩٣٦، مثلها مثل مَن تطورت فى الدانمارك وسويسرا والنرويج، وذلك نتيجة للتحسن النسبى للوضع الاقتصادى والتعبئة السكانية ومقاومة الأحزاب الديمقراطية المضادة لتعدياتهم.

هل وُجدت فاشية عبر أوروبية؟

المشروع الموسولينى

كونت الفاشية ومثيلتها النازية أشكالاً محتدة من القومية. ولا نرى كيف استطاعت فى هذه الأوضاع توليد نقيضها تحت سمات "فاشية دولية"، ورغم هذا، يبدو أن هذا الطريق هو الذى خاضه النظام الموسولينى خلال عامى ١٩٣٤-١٩٣٥. مشروع غامض لم يتخط أبدًا دستور "محور روما- برلين" فى خريف ١٩٣٦. كان المقصود، فى واقع الأمر، أن تجمع "لجان عمومية روما" - وهى منظمة يسيطر عليها النظام بإحكام- الحركات التى تستند على الشكل الفاشى فى عديد من الدول الأوروبية: الكتيبة الإسبانية، حركة مارسيل بوكار Marcel Bucard الفرنجية فى فرنسا، اتحاد موسلى Mosley البريطانى الفاشى، هيمفرن Heimwehren النمساوى، إلخ. كان الهدف تكوين، فى كل من هذه البلاد، عملاء مؤيدين لمشروعات السياسة الخارجية للفاشية وتأصيل مبادرات الرايخ

الثالث بتطوير الاختراق الأيديولوجى فى هذه البلاد. وأدى تقارب الديكتاتوريين الملاحق لحربى أثيوبيا وأسبانيا إلى إهمال المبادرة.

"النظام الهتلرى الجديد"

وفقًا لما يتخيل القادة النازيون، تخطت أوروبا الخاضعة للهيمنة الألمانية هى أيضًا حدود البلاد. لكن ما كان يفكر فيه الـ"فوهرر" ومنظرو النظام، هو تبعية الدول لـ"الرايخ الكبير"، بالاستناد إلى تدرج عنصرى ورؤية غير عادلة للعلاقات بين الشعوب. تشهد الطريقة التى تَصَوَّر بها هتلر "التعاون" بين حكومات البلاد المحتلة على هذه الرغبة فى الهيمنة، بل إن دولاً مثل النرويج وكرواتيا وسلوفاكيا، إلخ، حيث تنحاز الفرق الحاكمة فيها بالكامل إلى المواقف النازية، لا يمكنها أن تطمح فى شيء سوى وضع المشارك من الدرجة الثانية فى أوروبا «النظام الجديد»، وذلك ما أن ينتصر الرايخ الهتلرى فى الحرب.

وأيا ما كان الأمر، أدت احتياجات الحرب، اعتبارًا من ١٩٤٢ إلى اختلاط الأفراد والمجموعات التى تنتمى لأصول عرقية مختلفة مما ساعد، فى إطار النضال ضد "البولشفية"، على ظهور الإحساس بالتضامن الأيديولوجى والعرقى حول ألمانيا النازية. وهكذا استطاعت فرقة "الوافن" العسكرية فى الحرس النازى المنتمية لعدد من البلاد الأوروبية، المحتلة أو المتحالفة، الظهور كقوة دولية فى خدمة الأيديولوجية الفاشية والنازية.

فاشية المثقفين عبر أوروبا

حازت فكرة "نظام جديد" أوروبى على تشجيع كبير بين المثقفين على نحو خاص. فقد رأوا فيها إمكانية تحقيق آمالهم: رفض العالم البرجوازى القديم، البليد، وصعود "الإنسان الجديد" الفاشيستى. وهم بالطبع: بالفاشيست الفرنسيون، وأيضًا البلجيكيون والأيرلنديون والهولنديون، وقعوا أسر السراب ذى النزعة الاشتراكية للنازية دون رؤية ماهية الطبيعة الحقيقية للهتلرية. ولانفصالهم عن عامة الناس،

وللرفض شبه الشمولى للمجتمع القومى لهم، وجدوا مهربًا فى الفكرة، الخيالية - تمامًا (بالطبع) للفاشية العالمية، وفى الرؤية الخادعة لأوروبا وقد أعاد هتلر توحيدها وتخلصت فى آن من الشيوعية والرأسمالية. وجدت روحانية ورومانسية اليائسين، المنتشرتان على نطاق واسع فى أعمال واحد من قبيل دريو Drieu، التعبير الملموس عنهما، فى يوليو ١٩٤١، فى تأسيس فوج الفرنسيين المتطوعين ضد البولشيفية(LVF)، الذى لعب فيه دريو دورًا حاسمًا، لكن الذى تلاقى فيه ممثلون من كل اتجاهات الفاشية الفرنسية: من أجل حملة صليبية ضد الشيوعية؟ بدون شك، رغم أن الأمر كان ذريعة وليس غاية حقيقية. كان الأساس هو الانقطاع عن العالم القديم، والارتباط بمغامرة خطيرة وبعد قليل بلا أمل، وعند الضرورة، انتصار لغريزة مثّلها انتحار دريو فى اللحظة التى انهار فيها نهائيًا حلم الفاشية العالمى. كتب دريو: "لست فرنسيًا فقط، أنا أوروبى... لكننا لعبنا، وخسرت. إنى أطالب بالموت".

ربما تكون هذه هى الفكرة التى صمدت فى الحرب ومع هزيمة المحور أكثر من الفاشية القومية. ويستند عدد من حركات "الفاشية الجديدة" و"النازية الجديدة" إلى هذه الفكرة، كما يستند إليها بعض ممثلى "اليمين الجديد" على نحو أكثر حذرًا أو تعقلاً. ألم يكن أحد مؤرخى عنصرية كل أوروبا، الإيطالى يوليوس إيفولا Julius Evola، شيخ الإرهاب الأسود، خلال "سنوات الرصاص"؟ فكرة فاشية أوروبية، قادرة على قيادة قارتنا نحو طريق آخر غير طريق الشيوعية أو العولمة الرأسمالية، تحوم إذن فى الهواء فى ختام القرن العشرين هذا الذى شهد تطورًا تكنولوجيًا وعلميًا وثقافيًا باتساع مساو على الأقل لما ذكرناه فى بداية هذا العرض. وكى يولد من هذا الاضطراب ظاهرة تجذّر قابلة للمقارنة بتلك التى ولّدت الفاشية، ثمة رغم هذا خطوة سيصبح اجتيازها خطرًا بالتأكيد. فعالم عام ٢٠٠٠ لا يرتسم فيه، وهذا أفضل، لا شبح حرب معممة ولا شبح ثورة يمكن أن تمتد إلى عموم القارة: حدثان حاسمان كما رأينا فى تكوّن الفاشية. هذا لاينبغى أن يغرينا للتخلى عن يقظتنا ونسيان أنه إذا كانت أوروبا قد "اخترعت الديمقراطية"، فهى أيضًا مَن ولّدت الشمولية وأهوالها.

أفريقيا:
الاستعمار، وتصفية الاستعمار، وما بعد الاستعمار(٣٦)

بقلم: إليكيا مبوكولو

Elikia M'BOKOLO

ترجمة: خليل كلفت

مراجعة: بشير السباعى

أعتقد أن كثيرين جدا منا، نحن المؤرخين، من يجدون هذه النهاية للقرن مشحونة تمامًا. وتحت الإلحاح من كل جهة نغدو مدفوعين تارة إلى أن نقول، انطلاقا من اتجاهات خطيرة للقرن المنصرم، ما لا مناص من أن يصير إليه القرن القادم(٣٧)، وتارة أخرى، مديرين ظهورنا إلى المستقبل ولكن باقين مع ذلك متكئين على هذا المستقبل الملحّ، إلى أن نقول ما كانه القرن الماضى. والحقيقة أن هاتين الممارستين، اللتين تتعلق إحداهما بالأبحاث المستقبلية، بشكوكها، بتساؤلاتها، والأخرى، بالتاريخ والضمانات التى تكفل له أن يحتل مختلف مناطقه، ليستا متباعدتين إلى الحد الذى تبدوان فيه كذلك. ولهذا قررت هنا أن أتخلى عن أسلوب من أساليب العرض العزيزة للغاية على المؤرخ، هو أسلوب السرد، وأنا أفعل هذا على مضض: لأن ما يشغلنا اليوم – الاستعمار، تصفية الاستعمار، ما بعد الاستعمار – إنما هى مآسٍ، لها شخصيات، وأبطال، وقوى جمعية، ودسائس، وصراعات، واغتيالات أيضا، وهزائم، وانتصارات،... وقد اخترت أن أعمل بطريقة أخرى وأن أدخلكم، مرتديًا دائمًا مريلة المؤرخ، مطبخى لأريكم كيف أقوم بإعداد الأطباق– أعنى كيف أقوم بصياغة الموضوعات– وكيف أقوم بخلط

---

(٣٦) نص المحاضرة رقم ٣٠٨ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٣ نوفمبر ٢٠٠٠.

(٣٧) انظر حول هذا الموضوع المحاضرة رقم ٣٠٥ من محاضرات جامعة كل المعارف والتى ألقاها ب. كيبريه.

المكونات، غالبًا وسط تساؤلات عديدة وحيرة شديدة بشأن طبيعة ما سوف يخرج من هذه التوافيق.

وأود أن أقيم حججى على تفكير مرتبط بالزمن الحقيقى للاستعمار لأستمد منه مقترحات بشأن عمليات تصفية الاستعمار، ومحتواها، ومحتوى ما بعد الاستعمار. ويعنى هذا أنه ينبغى النظر إلى الأشياء من مسافة، مع إيثار الكل على التفاصيل، والفترات ذات المغزى على هذا المستوى مما على مستوى الدول المستعمِرة (بكسر الميم)، والدول المستعمَرة (بفتح الميم)، و، بالطبع، مما على مستوى تجاربنا الفردية.

ومع هذا، لِنَقُلْ كلمة عن بعض هذه التفاصيل التى تغدو مشحونة بالنتائج المنطقية مع الزمن. ومنظورًا إليه من أفريقيا، كان الاستعمار طويلا بالفعل بصورة متفاوتة وفقًا للبلدان والمناطق. وحيثما كان الاستعمار طويلا، خاصة فى أنجولا، وموزامبيق، وجنوب أفريقيا، أى فى وقت سابق بقرنين أو ثلاثة قرون على "الاستعمار الحديث" [الكولونيالية الحديثة]، بتعبير الليبرالى پول لوروا- بولييه Paul Leroy-Beaulieu، و"الإمبريالية الحديثة"، بتعبير جون هوبسون John Hobson ولينين، فإننا نلقاه قد قام بتثبيت نسق، من القواعد القانونية، والمعايير الاجتماعية، سوف تمتد فى سياق الاستعمار الحديث وأحيانا فيما بعده، أعنى على سبيل المثال العنصرية المؤسسية أو مسألة التهجين.

وعلى الطرف الآخر، هناك استعمارات قصيرة، ربما كانت أقصر من أن تستحق اسم الاستعمار، غير أن المعاصرين فهموها على أنها تجارب استعمارية، كما أنها مارست، بالتالى، تأثيرًا قويا بما يكفى لأن يشكل تصدعًا فى تاريخ كل القارة. ومن الجلى أننى أفكر فى أثيوبيا ومغامرة الفاشية الإيطالية فى هذا البلد.

ولدينا، أخيرا، حالة استعمار colonisation بدون استعمار colonisation، حالة استعمار بالمعنى الأصلى للكلمة- إقامة "مستوطنات (مستعمرات)" colons- بدون استعمار بالمعنى القانونى الحديث: ليبيريا التى سوف يلعب فيها المعنيون،

المستوطنون السود "العائدون" طوعًا أو كرهًا، من الولايات المتحدة الأمريكية، لأنهم اعتبروا أنهم سيحققون شيئًا ما من خلال الاستيطان، دورًا رئيسيا فى تكوين وإعلان خطاب تحريرى سوف ينتهى على وجه التحديد إلى تصفية الاستعمار. وفى الوقت نفسه فإنهم سوف يدشنون آفاقًا ممتازة ويفتحون، على عكس المثلث المعروف جيدا لتجارة العبيد، خطوط سير ممتازة سوف يندفع فيها بدورهم أفارقة القارة؛ انظروا على سبيل المثال، ننامدى أزيكيوى Nnandi Azikiwe وكوامى نكروما Kwame Nkrumah، اللذين يحذوان حذو إدوارد ويلموت بلايدن Edward Wilmot Blyden، الأفريقى الذى يكبرهما كثيرا فى السن، العائد من الكاريبى عبر الولايات المتحدة.

وتبقى كلمة ينبغى قولها ناظرين إلى الأمور من أوروبا ودولها التى استعمرت أفريقيا: بريطانيا العظمى، فرنسا، ألمانيا، بلجيكا، البرتغال، إسبانيا. وهنا يبدو أن الاستعمار، بوصفه نظامًا، والنزعة الاستعمارية، كخطاب، كأيديولوجية، كمواقف، كعلاقة بأفريقيا والأفارقة، يندرجان فى بقاء طويل يتجاوز الزمن الاستعمارى بالمعنى الصحيح للكلمة. وقد علمنا الاقتصاديون، بطريقة مقنعة فيما أعتقد، أن الاستعمار، منظورًا إليه من أوروبا، كان "مرحلة" - والمفهوم للينين، وكذلك لكوامى نكروما- من التطور، ممتدة فى الزمن، من مراحل الرأسمالية.

وفيما يتعلق بالأيديولوجية الاستعمارية فإننا نراها تتشكل ابتداءً من نهاية القرن الثامن عشر فى سياق عملية من الترسب، والتراكم، والتسارع، تنتهى إلى الازدهار، إن جاز القول، فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. ومن هذا يجرى استنتاج "إنسانوية تمدينية" متعددة الأوجه، تنهل بصورة متعاقبة من أفكار عصر التنوير، ومن المسيحية التى جرى إنعاشها منذ أوائل القرن التاسع عشر، ومن الإيمان الساذج بالمزايا المفترضة العمومية، التى يجرى عزوها إلى الاقتصاد الصناعى الناشئ، وأخيرًا الانتماء الرومانسى والإيمان التقنوى بـ"التقدم". وإلى كل هذا يضاف بسرعة هيمنة كان أساسها الرئيسى هذا النوع من الداروينية الاجتماعية

التى نشرتها على نطاق واسع روايات المكتشفين، ولكن أيضا هذه العنصرية الهادئة التى سوف تطالب بإضفاء الشرعية على "حق"، بل حتى "واجب"، " عناصر (أعراق) أرقى" تجاه "عناصر (أعراق) أدنى".

ومهما كانت الشهية الاقتصادية قد مثلت العنصر الجديد، المحدِّد، فى عملية الاستعمار الحديث، فإن التقاء الاقتصاد والأيديولوجية لم يتكشف فى كل مكان بالضرورة: الواقع أن بعض القوى التى استقرت لأمد طويل فى أفريقيا جعلت من نفسها "أيديوكراسيات" idéocraties [أنظمة حكم تقوم على الأفكار المجردة] لتبرير وجودها فى "سباق الحواجز"، ملوِّحة هنا بالعظمة القومية والأسبقية التاريخية فى الديناميكا الاستعمارية، وهناك بالتفوق العنصرى (العرقى)، وهنالك أيضا بجمع بين كل هذه الحجج.

أزمنة الاستعمار

هنا فى أوروبا كما فى أفريقيا، اعتدنا تصوير الاستعمار لأنفسنا على أنه طويل الأمد، فنجعله يبدأ فى ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر لنجعله ينتهى فى ستينيات القرن العشرين: بل يقترح بعضهم المضى إلى عام ١٩٩٠، وبدقة أكثر إلى ١١ فبراير ١٩٩٠، يوم إطلاق سراح نيلسون مانديلا الذى قام، رمزيا وسياسيا، بوضع حد لهذا الاستعمار الفريد، الذى بدأ فى عام ١٦٥٢، والذى أفضى إلى سياسة الفصل العنصرى. وأنا نفسى، فى بعض أعمالى، استعدت من جهتى هذا الفهم للاستعمار فى الأمد الطويل. ولست إذن منزعجًا من القول إن مثل هذا الفهم يمكن أن يثير خلافات، وإنه يستحق على الأقل أن نتساءل عما يشكل أساسه، وإننى، شخصيا، أشارك بصورة متزايدة فى هذه التساؤلات والخلافات.

وأنا آخذ على هذا النهج أولا أنه "حقوقى" أكثر مما ينبغى بالقدر الذى تكون فيه الحدود الكرونولوجية التى يحتفظ بها مهمة دون شك من وجهة نظر القانون، غير أنها أقل صلة من زوايا أخرى. وتتوافق هذه الحدود مع لحظة "الاستيلاء على

الملكية" ولحظة "نقل السلطة". غير أنه، فى حالة، يتعلق الأمر باستيلاء "شكلى" على الملكية، لا يؤدى إلى تأثير، ينبغى له منه الكثير، على السيطرة الفعلية على الأراضى والبشر: هذه وحدها هى اللحظة التى تعترف فيها القوى المتنافسة على استعمار أفريقيا بأن الأرض الفلانية تنتمى من الآن فصاعدًا إلى سيادة الدولة الفلانية. وفيما يتعلق بنقل السلطة فإنه يعنى فقط، من جهة، أن "قوة الوصاية" تنقل إلى دولة جديدة "صكوك" ورموز السيادة وأن "المجتمع الدولى"، من جهة أخرى، يسجل هذا النقل. ويبقى كل هذا شكليا خالصًا: لو لم يكن هناك، كما سنقول بشأن ما بعد الاستعمار، افتقار إلى مراقبين لإيضاح أن السلطة الفعلية- الاقتصادية، العسكرية، الفكرية...- بقيت فى الواقع بين أيدى المستعمِرين القدامى، لأثبت آخرون أن هؤلاء المستعمِرين فقدوا فى كثير من الأحيان دورهم، فقدوا السيطرة الفعلية على المستعمرة حتى قبل اللحظة التى سلموا فيها بالاعتراف بالاستقلال. وهذا الوضع الأخير يصوره بوضوح بالغ مثال غينيا بيساو حيث، على رأس الحزب الأفريقى لاستقلال غينيا والرأس الأخضر وفى أعقاب نضال مسلح بدأ فى ١٩٦٣، نصب أميلكار كابرال Amilcar Cabral نفسه، سياسيا، وعسكريا، وسيكولوجيا، قائدًا ميدانيا منذ نهاية الستينيات، إلى حد إعلان الاستقلال بصورة منفردة فى ١٩٧٣، قبل الاعتراف القانونى بهذا الاستقلال من جانب البرتغال بعام. والواقع أن علاقة القوة السائدة فى غينيا بيساو فى أعقاب "حرب تحرير" قد تشكلت دون نضال مسلح فى أراض أخرى على أثر حركات اجتماعية وصراعات سياسية.

وأود أن أضيف أن هذا التصور للاستعمار الطويل الأمد فى الظاهر، مأخوذًا حرفيا، فى المقام الأول، ليس بريئًا لأنه يفسح المجال أيضا لذرائع أيديولوجية وسياسية يجب أن لا ننساها ويتوجب علينا أن ننأى بأنفسنا عنها.

وفى البلدان الاستعمارية القديمة كلها تقريبًا، تنتظم هذه الإضفاءات للطابع الذرائعى حول ثيمتين متباعدتين جدا فى الظاهر، غير أنهما فى أغلب الأحيان

معاصرتان لبعضهما البعض بالنسبة لظهورهما وتطورهما. ومن جهة فإنه حول ثيمة "هاهو ما فعله <الملوك الزنوج> بمستعمراتنا"، كان بوسعنا أن نسمع ونقرأ أقوالا من نوع: "السود؟ لقد فعلنا الكثير من أجلهم خلال مائة عام. وقد انسحبنا من المستعمرات لأنه كان لا مناص لنا من هذا حقا. وإذا بهم لا يحتاجون إلى وقت طويل ليعودوا إلى بربريتهم!". ومن جهة أخرى فإن قراءة الماضى الاستعمارى تتوجه لدى البعض أكثر نحو نهج إيجابى فى الظاهر، أكثر ألفة، من العلاقات بين الدول الأفريقية والمستعمرين السابقين، على طريقة: "لقد عشنا معًا أطول من أن نتحابّ فقط، من أن نكون أصدقاء فقط. نحن إخوة، ولنا مصير مشترك..." هذا الخطاب الآتى من "الشمال"، ومثل هذه الأقوال راسخة الجذور حقا فى بعض بلدان "الجنوب". وعلى هذا النحو ففى بلدى، جمهورية الكونغو الديموقراطية، يُطلق على البلجيكيين، المستعمرين السابقين، لقب نوكو noko [الأعمام]، والمقصود بهذا أن تقام، على أساس ماضٍ مُحتفى بذكراه بوصفه مشتركًا، علاقة عاطفية مشبوبة يمتزج فيها الحب والكراهية، والاحتجاجات والاعتذارات، والحنين والإحباطات، والحلم بتضامن فى سبيل المستقبل ورفض هذا التضامن. وهذه القراءة، المشتركة بين جماعات السلطة فى "الشمال" وفى "الجنوب"، هى تلك التى تفيد اليوم كأساس لهذه الجماعات الخيالية القائمة على اللغة، سمة الاتحاد بين الماضى والمستقبل، مثل الفرنكوفونية francophonie واللوزوفونية lusophonie [الشعوب الناطقة بالبرتغالية]. وبطبيعة الحال فإننا نجد، فى هذه القراءة، ما يرفض أن يكونه، ولكن ما يمثل حقيقة تبريرًا عاطفيا لـ"الاستعمار الجديد". غير أن هناك ما هو أكثر كثيرًا: إننا أمام نوع من التطهير الثقافى لما كانه، من الناحية الفعلية، الاستعمار، الذى يوجد على هذا النحو مطهَّرًا، مقلصًا، ومختزلا إلى مسألة مشاعر طيبة.

وفى المستعمرات القديمة، يتأقلم هذا البقاء الطويل للاستعمار، كلما وجد نفسه فى الأجل القصير فى مواجهة تصفية الاستعمار، مع استخدامات أخرى. وهو يسهم فى تنصيب "آباء الاستقلال" و"آباء الأمة" أبطالا، أكثر منهم شخصيات تاريخية، نرى فيهم أشخاصًا كانوا قادرين على تحويل أو إيقاف مجرى تاريخ

[تاريخ الاستعمار] تم تقديمه باعتباره مبهمًا وعلى إدخال القطيعة الجذرية أو التحويل الواعد لتصفية الاستعمار فيه: إنه أيضا إقرارهم بشرعية نهج يتمثل، من جانبهم، فى أن يعزو إلى نفسه بطريقة حصرية مبادرة وقيادة العملية التى تفضى إلى تصفية الاستعمار والاستمالة لصالحهم وحدهم لهذه الحركات المتنوعة وذات الأهمية الكبيرة التى أجبرت المستعمرين على التسليم بتصفية الاستعمار. ويمثل هذا "الإضفاء لطابع البطل" على النفس، كما نعلم، أحد أسس الاستبدادات التى ازدهرت فى أفريقيا ما بعد الاستعمار مباشرة.

والحقيقة أن الزمن الحقيقى للاستعمار، وهو مفهوم صاغه المؤرخ، لا يجمعه أى شيء باللعب المعقدة وتعاد بدايته بلا انقطاع من الذاكرة. والواقع أن هذا الزمن يبدو لى زمنًا قصيرًا نسبيا. إنه الزمن الذى وجد الاستعمار نفسه أثناءه، بعد أن تخلص من المقاومات الأفريقية وأيضا من المعارضات، من شك أو لامبالاة الرأى العام فى العواصم الاستعمارية، قادرًا بحرية على أن يحقق فيه مشروعه وإنجاز مهمته. وبالفعل فإن هذا الزمن قصير جدا. وقد سبقنى جان سوريه- كانال Jean Suret-Canale، مع آخرين، فى هذا الطريق الذى لا شك فى أننا لم نسبر أغواره ولم نمهده بصورة كافية. وفى عمل ريادى، يعود تاريخه إلى ١٩٦٤، يقترح سوريه- كانال بالفعل التحديد الدقيق لعهد استعمارى يتواصل من ١٩٠٠ إلى ١٩٤٥.(٣٨) وربما كان هذا العهد الاستعمارى، القريب جدا من الزمن الذى أحدده للاستعمار، جديرًا بأن نفهمه بطريقة أكثر رهافة وأكثر صرامة.

فهل يشكل عام ١٩٠٠ والأعوام التى تحيط به بداية جيدة؟ نعم، ربما، ولكن فقط فى إطار الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية، على مستوى الرموز أيضا دون شك، وأكثر أيضا بالتأكيد فى نظر أولئك الذين يتغلب بالنسبة لهم فعل الدول المنظمة، ومنها الدول الأفريقية "قبل الاستعمارية"، فى الملاءمة، والكثافة، والدلالة،

---

(٣٨) Suret-Canale (J.), Afrique Noire. L'ère coloniale, 1900-1945, Paris, Éditions Sociales, 1964.

على فعل المجتمعات، وبصورة خاصة إذا كانت هذه المجتمعات لا تتبلور في دول.(٣٩) وبالفعل فإن عام ١٩٠٠ هو عام الوجود في أفريقيا الوسطى للقوات الاستعمارية الفرنسية الرامية إلى فتح إمبراطورية رباح(٤٠) التي سوف تقضي هزيمتها وموتها في قلب أفريقيا إلى إنهاء عهد، عهد مقاومة الدول الأفريقية لنفوذ الاستعمار. وهو أيضا عام الموت في المنفى، في الجابون، لساموري توريه Samory Touré، الذي يُعَدّ، في نظر غالبية الأفارقة، إحدى الشخصيات الأقوى نفوذًا لهذه المقاومة من جانب الدول. ومع هذا، إذا انتقلنا إلى مستوى آخر، مستوى القارة، وإذا أخذنا في الاعتبار المبادرات التي تنبثق من المجتمعات، فإن زمن الشكوك يطول بصورة محسوسة ويمتد طويلا بعد ١٩٠٠. إنه زمن التمردات المبعثرة، والانتفاضات الشعبية، والهروب الفردي والجماعي، والتهجيرات السرية للقرى، و، باللغة العسكرية للإداريين في ذلك الحين، زمن "إخماد الفتن" بصورة متواصلة ومكلفة. وفي غالبية الأراضي، يمتد هذا الزمن إلى الحرب العالمية الأولى، في أعوام ١٩١٤-١٩١٧.

وإنما عندئذ فقط ينفتح في المستعمرات فاصل زمني هادئ نسبيا، على الأقل في الظاهر. وكما نعلم فإنه، في هذه الفترة نفسها، تحقق تقريبًا في العواصم الاستعمارية "فتح [غزو] الرأي " العام (راؤول جيرارديه Raoul Girardet) الذي

---

(٣٩) هذا التمييز بين "مجتمعات بلا دول" و"مجتمعات ذات دول" ماثل في أساس الأنثروبولوجيا السياسية الحديثة وأيضا في جذر الكتابة التاريخية [historiographic] الأفريقية المعاصرة، سواء أكانت أفريقية بحتة أم "دولية"، أي في الواقع الأفريقية أو الغربية.

(٤٠) ظهرت إمبراطورية رباح في أواخر القرن التاسع عشر في وسط السودان بقيادة رباح المنحدر من سنار. وفي سبعينيات القرن التاسع عشر، حارب رباح في بحر الغزال ودارفور ضد المستعمرين الإنجليز. وبعد أن استولى الإنجليز على هذين البلدين، انسحب رباح مع فصائل بتتألف من المقاتلين الدينكا والكريش إلى إقليم بحيرة تشاد. واستولت قواته على بورنا ومعظم أراضي باجيرما وجزء من واواي. وقد أبدت قوات رباح مقاومة بطولية للقوات الفرنسية التي بدأت في عام ١٨٩٩ زحفًا على إقليم بحيرة تشاد ولحقت الهزيمة بكتيبتين فرنسيتين أماميتين. لكن الفرنسيين تمكنوا في عام ١٩٠٠ من سحق مقاومة الأفارقة. واستشهد رباح في المعركة- المراجع.

قامت به الدعاية الاستعمارية: إذا كانت معاداة الاستعمار ما تزال مستمرة فإن هذا يكون، فى غالبية الحالات، من أجل إدانة تجاوزات الاستعمار أكثر من مبدئه.

فهل يشكل عام ١٩٤٥، من جهة أخرى، نهاية مقبولة "للعهد الاستعمارى"؟ نعم بالتأكيد، حيث إنه فى نهاية الحرب العالمية الثانية، تغدو أفريقيا مضطربة بحركات اجتماعية عنيفة باقية منذ ذلك الحين أو صارت فيما بعد مجالات لا تحد للذكرى: عصيانات منها عصيان تياروايه (السنغال) وعصيان الكونغو البلجيكي؛ تمردات وانتفاضات، مثل تلك التى حدثت فى مدغشقر والكاميرون؛ إضرابات وحركات اجتماعية، منها المسيرات الشهيرة عن حق لنساء جراند- باسان (كوت ديفوار)؛ إضراب العاملين فى السكك الحديدية فى داكار-النيجر؛ الذى خلدت ذكراه أطراف غابة الله Les bouts de bois de Dieu لسامبين عثمان Sembène Ousmane.

ولكن دعونا لا نستبعد إمكانية تقديم هذا الأجل عشرة أعوام تقريبًا، أى إلى منتصف ثلاثينيات القرن العشرين. ونعلم اليوم أنه كان يوجد فى ذلك الحين تزامن لافت للنظر بين حركات ذات طبيعة مختلفة جدا: حرب كونغو وارا فى أوبانجي-شارى التى، بالتوحيد بين مجموعات إثنية عديدة للمستعمرة تحت راية نبى من أتباع الأديان التقليدية، تبدو التعبير الأول عن نشوء أمة هى أفريقيا الوسطى؛ إضرابات تصاحب فى أفريقيا ظهور الجبهة الشعبية الفرنسية؛ وبصورة خاصة تجليات التضامن إزاء إثيوبيا، ضحية عدوان الفاشية الإيطالية فى (١٩٣٥-١٩٤١). وآتية بعد الانتصار المبين للملك الإثيوبى منيليك الثانى فى عدوا (١٨٩٦) الذى ظل الأفارقة يحتفلون به طويلا باعتباره رمز الامتياز التاريخى "للقارة العجيبة"، فإن هذه الحرب الجديدة لإثيوبيا فجرت بالفعل اندفاعًا هائلا جدا للتضامن عبر القارة وفى الدياسبورات السوداء، مضى إلى حد تجنيد قوات متطوعة للذهاب إلى القتال فى بلد النجاشى وإلى حد المشاركة الفعلية لوحدات أفريقية فى تحريرها. وكانت هذه هى المرة الأولى التى ساهم فيها الأفارقة فى تحرير بلد أفريقى من نير الاستعمار، وهذا ما قدم بالتأكيد درسًا للمستقبل. والواقع

أن أشخاصًا كثيرين من جيلى، الذين وُلدوا خلال أربعينيات القرن العشرين، يوجد بين أسرهم أب أو أعمام أو أخوال أو أبناء أعمام أو أخوال شاركوا فى هذه المغامرة وبعد ذلك عادوا منها مختلفين تمامًا. وبعد أن صار هذا الحدث خميرة للقومية، جرى أيضا تفعيل ذكراه فى بداية الستينيات لتصاحب ميلاد منظمة الوحدة الأفريقية فى أديس أبابا.

هناك استنتاجات متعددة يمكن استخلاصها من هذه التأملات.

أولا، فى أغلب البلدان، كان الكثير من الرجال والنساء الذين، لأنهم مولودون فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، رأوا الاستعمار يستقر فى مقاعده المريحة الأفريقية، ما يزالون أحياء ليروا المستعمرين يحزمون أمتعتهم. وهذا يعنى أيضا أنهم نقلوا إلى الأجيال اللاحقة ذاكرة تعددية يمتزج فيها الفخر بالماضى السابق على "البيض" والحنين إليه، والذكرى، المرتعبة أو الغيورة، للتفوق العسكرى والانتصارات التقنية "للمستوطنين"، والوعى المتكبر بأنهم تفوقوا، بصورة نهائية، عليهم.

ومن جهة أخرى فإن من الجلى أن صورة "ملوك النحاس" التى منحها إداريون لأنفسهم بسخاء أكثر مخادعة من أن تتفق مع الوقائع على الأرض. وينبغى بالأحرى أن نتصورهم كأشخاص ممزقين بين أحاسيس متطرفة ومتناقضة. فمن جهة يسود روح الانتصار وسلامة القصد لدى الفاتحين الذين يزعمون أن لديهم كل ما يلزمهم، السلطة، التقنية، الشرعية. ومن الجهة الأخرى يستمر الخوف من أولئك الذين يعرفون أو يشكون فى أن الوسط الذى يعملون فيه إنما هو ديكور خادع، وأن التمرد منتشر دائمًا، مستعدًا للظهور حيث لا نتوقعه، من قرية ما ظلت مسالمة، من زعيم ما ظل خاضعًا وصديقًا، من وكيل إدارى محلى كان يبدو "مستوعبًا" و"متحضرا" كليا. وهذا الإحساس بالخوف يسود كل تجربة الاستعمار. الخوف من البدايات الذى يصوره جوزيف كونراد Joseph Conrad من خلال كاييرتس Kayerts وكارلييه Carlier، البطلين البائسين لقصته الكونغولية الثانية،

Un Avant-Poste du Progrès [مركز أمامى للتقدم]: إذ ينظران إلى هذا المزاج المتمرد، إلى أولئك القرويين الذين لا يسبر غورهم، إلى الأسود المتمدين الذى يعيش معهما، لا يجدان ما يقولانه سوى شيء واحد: "من هذا البلد الهالك، لا يخرج المرء أبدًا، إلا وقدماه أمامه". خوف العقود الأخيرة من النظام الاستعمارى: منذ الأربعينيات يُسلِّم المستعمرون الأكثر وضوحًا والأكثر إدراكًا للحركات الأساسية المؤثرة فى المجتمعات الأفريقية، مثل الحاكم بيير ريكمان Pierre Ryckmans فى الكونغو البلجيكى، بأن "أيام الاستعمار قد ولَّتْ". وأخيرًا الخوف، الممتزج بشكوك، فى قلب العهد الاستعمارى ذاته، الذى وضعه روبير راندو Robert Randau، الذى كان أيضا إداريا استعماريا، فى فم كاميل Camille، البطلة الشابة لروايته Le chef des porte-plume. Roman de la vie coloniale (1922) [رئيس الكتبة. رواية عن الحياة الاستعمارية]، مع هذه المفردات من الدعاية الاستعمارية المشحونة جدا بالعنصرية والتمييز العنصرى: "تأتى الآن أوقات أتساءل فيها عما جئنا نفعل هنا، على حساب حياتنا؛ لقد كانت لنا مآثر بطولية، ولكن لأية غايات؟ إن عِرقنا لن يتأقلم أبدًا فى البلدان الاستوائية، حيث لا يمكن إلا أن ينقرض بالتهجين... لقد وهبنا حياتنا، وبذلنا مالنا وجهودنا لنحصل على انتصار الأحقاد العنصرية".

ويمكن أن نتساءل عندئذ عما استطاع الاستعمار حقا أن يفعله فى أفريقيا فى هذا الوقت المقتطع على هذا النحو. وليست المسألة فقط معرفة ما صنعه الاستعمار، بل هى أيضا مسألة معرفة كيف صنعه وما إذا كان للاختلاف بين مختلف لحظات تاريخه تأثيرات على المشروع الاستعمارى وعلى طرائق تنفيذه.

ما صنعه الاستعمار...

فيما يتصل بما صنعه الاستعمار فى أفريقيا، لن أميز بطريقة تفصيلية بين ما نشأ عن مشروعه ذاته وما نتج، أحيانا على الرغم منه، أثناء وجوده. غير أن

هذا التمييز ينبغي أن يكون ماثلا فى أذهاننا من أجل تقييم "العمل الاستعماري" الذى تم تقديمه على أنه قطيعة جذرية، ومجدِّدة، وإيجابية بصورة مطلقة.

وقبل كل تقييم، إيجابى أو سلبى، تطرح نفسها مسألة القطيعة. وبالفعل ففى ميادين كثيرة كانت هناك قطيعات: تتشكل غالبيتها فى الواقع من ضغوط ورثتها أفريقيا الحالية من هذا الماضى القريب. والمقصود أولا ممارسات وضع حدود الأراضى التى، بعد أن بدأت فى ثمانينيات القرن التاسع عشر، امتدت إلى غداة الحرب العالمية الثانية بصورة خاصة بين ساحل العاج وبوركينافاسو وبين الجابون والكونغو: تفتت الجماعات القديمة بحدود جديدة، الاندماج داخل نفس الإقليم لجماعات مدعوة من الآن فصاعدًا إلى العيش معًا، هذه كل قصة بناء الدولة القومية التى، بعد أن أساء المستعمرون فهمها إلى حد بعيد، وجدت نفسها متروكة على هذا النحو فى انتظار الأفارقة. وفى الوقت نفسه، تحطمت الديناميكيات المكانية القديمة جدا، مثل تلك التى كانت تربط البلدان السودانية بأفريقيا المتوسطية، أو الحديثة نسبيا، بوجه خاص بين الضفة السواحيلية وأفريقيا الوسطى: تعَدّ هذه القطيعات، غير المتبوعة بإعادات تركيب، بين العوامل التى تصيب بالهشاشة السياسات المعاصرة للتجمع على مستوى القارة وكذلك على مستوى المناطق. وأخيرًا فإنما تحقق مع الاستعمار تعميم نمط الإنتاج الرأسمالى فى أفريقيا.

وبالمقابل، ينبغى إبداء موقف أكثر تحفظًا بشأن التغيرات الاجتماعية التى حدثت أثناء الفترة الاستعمارية. وإذا كان لا جدال فى أنه حدث تحرير "الأدنى اجتماعيا"- العبيد والتابعون، النساء، الشباب، مجموعات الأقلية- فإن هذه العملية هى فى آن معا قديمة ومستقلة عن الاستعمار: بعد أن بدأت فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كما أثبتت الأطروحة الريادية لـ أنووكا ك. دايك Onwuka K. Dike- Trade and Politics in the Niger Delta [التجارة والسياسة فى دلتا النيجر]- عرقليا الاستعمار، قلقًا من القلاقل التى يمكن أن ينشرها تحرير عنيف للتابعين فى المجتمعات المحلية والآثار السلبية التى ستكون له على ولاء الزعماء

المحليين الذين جعلهم حلفاءه. ويتعلق التغيير الحقيقى، من الناحية الاجتماعية، بواقع أن النظام الاستعمارى قد قام بنشر إمكانات الحراك الاجتماعى وتسريع إيقاعه وتوسيع دروبه. وينبغى إبداء الملاحظات ذاتها بشأن الديناميكيات الثقافية، والدينية، والفكرية. وإذا كان صحيحًا أن المستعمرين قد سعوا إلى فرض نماذجهم الاجتماعية الثقافية بكل الوسائل الممكنة- المدرسة، قوة الأمن العام، مؤسسات التأطير الاجتماعي-، فإن التغيرات فى هذا المجال لم تستطع أن تبدأ وتترسخ إلا عندما اضطلع بها الأفارقة. وعلى هذا النحو نفهم قلق المستعمرين أمام ما اعتبروه خيانة الكتبة الذين اعتقدوا أنهم قد قاموا بتكييفهم. ونحن نرى على سبيل المثال باتريس لومومبا Patrice Lumumba ما، "المتسامح" النموذجى للخمسينيات، نصير "الجماعة البلجيكية الكونغولية" ومؤلف أحد هذه الكتب التى أحب البلجيكيون أن يروا سكانهم المحليين يكتبونها) Le Congo, terre d'avenir,est-il menacé?[الكونغو، أرض المستقبل، هل هى فى خطر؟]]، يقع بعنف فى القومية الراديكالية، المعادية للاستعمار الكولونيالى، ولكن المعادية أيضا للاستعمار الإمبريالى والمناصرة للوحدة الأفريقية.

ويتألف المشروع الحقيقى للاستعمار فى أفريقيا من الناحية الجوهرية من ثلاثة مفاهيم أساسية كانت صلبة تمامًا فى زمانها، ولكن التى يمكن اليوم أن نقيس جيدا هشاشتها ونواحى غموضها: الانفتاح، الحضارة، التحديث.

وإنما فى الثانية عشرة من عمرى وأنا تلميذ فى الثانوية ودارس صغير للاتينية كنت قد بدأت أدرك، ليس فقط ما الذى أتى المستعمرون ليبحثوا عنه فى أفريقيا- كان من الواضح للجميع أن الهدف كان مسألة مال- ولكن كيف استطاعوا تبرير واقع مجيئهم إلى بلدان الآخرين وادعائهم الحق فى أن يفرضوا عليهم أفعالا، وممارسات، وأساليب حياة، ينفرون منها. وكانت المبانى العامة التى أقامها ليوپولد الثانى Léopold II، مؤسس الكونغو كمستعمَرة كولونيالية، تعلن بحروف ذهبية عبارة بانى الإمبراطورية: Aperire Terram Gentibus [فتح الأرض للأمم].

وأفريقيا... إنها لم تكن سوى [illegible]"، وبدقة أكثر "أراضٍ" باقية فى حالة الطبيعة وكانت بالتالى res nullius [illegible] [illegible] غا]. وإنما فى أوروبا كانت توجد "الأمم"– الشكل المكتمل للحض[illegible] [illegible]سية– هذه الأمم التى كان لها وحدها حق المبادرة ومكاسب الانفتاح.

ولكن، كيف يمكن أن تنفتح قارة ومجتمعات كانت منفتحة أصلا؟ الواقع أن أفريقيا كانت قد حسمت، فى لحظة مجىء الاستعمار، المسألة المزدوجة للانفتاح: الانفتاح على النفس والانفتاح على الآخرين. وفى هذا السجل الثانى، شاركت أفريقيا فى أغلب الاقتصادات– العوالم فى ذلك العهد: اقتصاد المحيط الهندى، واقتصاد البحر المتوسط، واقتصاد المحيط الأطلنطى، ممارسة مع شركائها تبادل المنتجات، ولكن أيضا تبادل البشر والأفكار. ومن جهة المحيط الهندى، أنشأت علاقاتها القديمة مع فارس، وبلاد العرب، والهند، الحضارة السواحيلية؛ وفيما وراء ذلك كانت أفريقيا بسبيلها إلى اكتشاف اليابان، ليس اليابان الإمبريالية المنتصرة على روسيا، بل يابان بدايات الميجى التى صارت أحد النماذج وأحد المراجع الأكثر إلحاحًا لجزيرة مدغشقر الكبرى وإثيوبيا. ومن جهة البحر المتوسط، وفى القرن التاسع عشر، كان الإحلال، المتقدم إلى حد كبير، للمنتجات الطبيعية أو المصنعة محل العبيد هو الذى صنع ازدهار الأطراف الجنوبية للتجارة عبر الصحراء مثل تجارة كانو، التى وصف مكتشفها هاينريش بارت Heinrich Barth صناعتها وتبادلاتها، بأسلوب ذلك العهد، مقارنًا إياها لصالحها بمانشستر البريطانية. وأخيرًا، من جهة الأمريكتين، كان تراجع تجارة العبيد مصحوبًا بحركات "عودة" إلى "البحر الأفريقى" من الولايات المتحدة، ولكن أيضا من جزر البحر الكاريبى والبرازيل.

ومن ثم فقد عمل الانفتاح الاستعمارى فى الواقع كانغلاق، تضييق للآفاق، إقلال للفرص، لصالح أوروبا الاستعمارية وحدها. ومع أن حركات "العودة" قد أسهمت فى نشر أفكار التحرير، فإن الانغلاق الاستعمارى فجَّر بصورة مماثلة،

خاصة داخل النخب، نوعًا من الولع جعل من المرور بالولايات المتحدة وأفريقيا المتوسطية طريق المرور الإجبارى لإعادة فتح السيادة. وعندما نرى راديكالية أولئك الذين رحلوا من الأمريكتين، وعندما نسجل آثار باندونج ونفوذ مصر عبد الناصر، ومغرب محمد الخامس، والثورة الجزائرية، فإننا ندرك بوضوح أن الطرق القديمة التى أعيد فتحها بصورة مختلسة، أو بصورة سرية، أو بصورة عنيفة، صارت، مهما كان قدَرها الأول، الدروب الجديدة للحرية.

على أن مفهوم "التمدين"، الذى نشأ فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فى سياق العلاقات الأوروبية- الأفريقية، استعاده الاستعمار الإمبريالى بمحتواه السابق: "تمدين أفريقيا من خلال التجارة والمسيحية".

وإذا كان التمدين- وهو أول هذه العناصر الثلاثة [التمدين، التجارة، المسيحية]- أيديولوجيًا بصورة خالصة، فإن التجارة، العنصر الثانى، تقتضى بُعْدا ماديا واضحًا وقابلا للقياس. غير أنه، كما هو الحال بصدد الانفتاح، كان الأفارقة منخرطين فى ذلك الحين، قبل الاستعمار بكثير وفى أغلب الأحيان بصورة طوعية، فى "التجارة المشروعة" لمنتجات القطاف، والقنص، والزراعة، بدلا من وفى مكان تجارة العبيد، التى صارت "شائنة". والحقيقة أن هذه العملية، البطيئة نسبيا، لاندماج مكبوح فى التجارة الدولية، قد تم تخريبها بالتدخل الاستعمارى. وفى نهاية القرن التاسع عشر، كان الاستعمار علاجًا حقيقيا، عندما طالب الركض إلى الذهب، والماس، والعاج، والمطاط، ومنتجات واقعية، اكتظت بها أفريقيا، وكذلك خيالية، بتبرير كل شىء: استمرار أو تفاقم العبودية، والمصادرات العقارية، والعمل الإجبارى [السخرة]. لقد حدث كل هذا باسم الحضارة. وكان أيضا باسم الحضارة واقع أن ألمانيا، مهزومة فى ١٩١٨، ترى نفسها مجردة من مستعمراتها وفقًا لمعاهدة فرساى. وهذا هو السبب، عندما نأخذ أوروبا الاستعمارية بكلمتها، فى أن الفترة الاستعمارية بكاملها مشغولة بإدانة الهوة الهائلة القائمة بين الخطاب التمدينى للاستعمار وممارساته البربرية: تخترق هذه الإدانة بدورها كل التجربة

الاستعمارية، منذ الاتهامات الخطيرة التى وجهتها جمعية إصلاح الكونغو Congo Reform Association التى أنشأها إدموند موريل Edmund Morel، الذى قام بتعبئة خيرة الإنتليجنسيا الأوروبية فى تسعينيات القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين والتلاعبات "المزدوجة" amphigouriques التى قامت بها عصبة الأمم [١٩٢٠-١٩٤٦]، فى مواجهة الوشائج الغريبة للعمل الإجباري[للسخرة] مع العبودية، إلى الجهد المنقذ لشخص كأندريه جيد André Gide وإلى قرار الاتهام العنيد لـ Discours sur le colonialisme [حديث حول الاستعمار] لـ إيميه سيزير Aimé Césaire.

وفجأة، يتضح أن الديانة المسيحية كأداة للتمدين -العنصر الثالث - إشكالية للغاية. وفى ذلك الحين كان الارتباط بين المسيحية وتجارة العبيد قد أثار ردود أفعال متنوعة من الرفض والاحتياز. ومع الاستعمار، يتخذ الرفض شكل ولاء يُعاد تأكيده للمعتقدات القديمة والتحولات المستمرة إلى الإسلام فى أفريقيا الغربية كما فى أفريقيا الشرقية. وفى الوقت نفسه فإن الأفارقة، قارئين ومفسرين المسيحية فى وضع استعمارى، وضعوا فيها المحتوى الخاص بهم، محتوى رسالة حرية، تبجِّل المساواة والحب بين البشر. وكما شهدنا فإنه منذ تسعينيات القرن التاسع عشر فى جنوب أفريقيا وأفريقيا الغربية الإنجليزية، واصلت حركة إقامة الكنائس المسيحية التوسع فى كل القارة طوال العقود التالية، تحت الأعين المرتعبة للمستعمرين، الذين سرعان ما وجد بعضهم فيها تأثيرًا لأيديولوجية الجامعة الزنجية، الآتية من الولايات المتحدة، بل حتى ارتباطات مبهمة مع الشيوعية.

وفيما يتعلق بالطموح المعلن عن "تحديث" أفريقيا، فإنه يتبدى من طرف إلى طرف من عملية الاستعمار وتم نشره فى الساحة وسط أسوأ أشكال الإبهام و، فى كثير من الأحيان، تحت أبشع السمات.

وبطبيعة الحال فإنه، على مستوى التقنيات، ظل اللقب التقريظى bula matari– "كاسر الحجر"– الذى أطلقه أبناء الكونغو على المستعمرين البلجيكيين

بمناسبة إنشاء أول سكك حديدية تم افتتاحها فى ١٨٩٨، يكشف عن الإعجاب الممزوج بالقلق، المحسوس فى كل مكان فى أفريقيا، بالانتصارات التقنية التى كان البيض قادرين عليها. غير أن السكك الحديدية الضرورية جدا "لانفتاح" القارة ولتصدير المواد الأولية والحيوية جدا لشغل وتنظيم المكان، كانت لها تكلفة بشرية مفزعة: "ميت على كل عارضة [لقضبان السكك الحديدية]" un mort par traverse، كما قيل، ليس بدون شيء من المبالغة، عند إقامة خط السكك الحديدية الممتد من نهر الكونغو إلى المحيط الذى نُفِّذ مع ذلك فى فترة (١٩٢١-١٩٣٤) بدا فيها الاستعمار أكثر حرصًا على الاقتصاد فى رأس المال البشرى. وفيما يتعلق بالتحديث الاقتصادى فإنه ابتداءً من الأربعينيات فقط، تحلّ استراتيجيات "للتنمية الاقتصادية والاجتماعية"، مدرجة فى خطط الأجل الطويل،، حاذية حذو البريطانيين، مخترعى مفهوم التنمية الاستعمارية والرفاهية colonial development and welfare، محل ممارسات "الاستثمار" التى لم تذهب، فى عدد من الحالات، إلى أبعد من تكثيف للقطف والالتقاط أو النهب الخالص.

وعلى المستوى السياسى، لن يتردد الاستعمار، فى فترة الاستقلالات، عن أن يعزو إلى نفسه مجد كونه ترك فى ميراثه للأفارقة دولا "حديثة". والواقع أنه إذا كانت الدولة التى أقامها الاستعمار قطيعة حقا فإنها كانت أيضا تراجعًا بالنسبة إلى المكتسبات التاريخية للمجتمعات الأفريقية. وعن جهل، أو عن سوء معرفة، أو عن رغبة فى النفى، كان الاستعمار قد انتقل إلى ما وراء هذه المكتسبات، التى تشكلت بتنوع كبير فى أشكال التنظيم السياسى. وفى بداية القرن الثامن عشر، وصف التاجر الهولندى ويليام بوسمان William Bosman بصورة رائعة هذا التنوع، واضعًا، تحت مفهومى "ملكيات" و"جمهوريات"، نموذجين سياسيين متناقضين تناقضا صارخا، بلورهما الأفارقة. وفى زمن جان دو لا فونتين Jean de La Fontaine، نعلم أيضا أن الشخصية الأسطورية مونوموتابا Monomotapa قد استعاد إمبراطورية ذات هياكل بالغة التعقيد. والحقيقة أن الفقدان الإرادى إلى هذا الحد أو ذاك للمعرفة حول أفريقيا والشحنة الأيديولوجية القوية جدا التى تميز

الاستعمار الحديث قد أوهما الأوروبيين بأنهم خلقوا دولا "حديثة" في أفريقيا ex nihilo [من العدم] أو بتدمير نظم "استبدادية" قهرها على عجل "طغاة" محليون. والواقع أن ما نعرفه اليوم يؤكد الملاحظات القديمة التى وفقا لها، كانت الدولة القومية، والتنظيم الفيدرالى للدولة، والمبادئ التى تنظم "ملكية دستورية" تقوم على مواثيق مُلزمة، والوضع القانونى لـ"مواطنين"، لا "رعايا"، معترف بهم كأفراد أحرار، بعيدًا عن أن يجهلها الأفارقة، هى الأساس لعدد كبير من التكوينات السياسية الأفريقية.

وإنما فى التجربة السياسية الاستعمارية، نجد بالأحرى كل السمات المميزة للسلطوية والاستبداد وكذلك التمفصل غير المتوقع، خاصة فى جنوب أفريقيا والكونغو البلجيكى، بين أحدث أشكال الراسمالية الصناعية والتجليات المتطرفة للعنصرية. وفيما وراء أشكال الدمار التى أفضى إليها فى أفريقيا هذا الوجود للبربرية فى صميم المشروع التحديثى فإنه يمثل مشكلة، من المؤسف أنها مجهولة للغاية، من المشكلات الكبرى للتاريخ العالمى فى القرنين الأخيرين. وبالفعل كان الاستعمار على وجه الدقة معاصرًا لإنجازات الديموقراطية فى أوروبا. وليس من المؤكد أن هاتين العمليتين كانتا فقط متوازيتين، ولا أن هناك ما يبرر لنا، استنتاجًا من المسافة الجغرافية بين الدول الاستعمارية والبلدان المستعمَرة على حواجز عناصر النظام الاستعمارى، النظر إلى البربرية المنتشرة على محيط النظام على أنه ليس لها أى تأثير على ما يجرى فى مركزه، وأنه لا شيء يجمعها به. ويمكن على العكس، حاذين حذو الأسئلة التى أثارها ألكسيس دو توكفيل Alexis de Tocqeville فيما يتعلق باستعمار الجزائر أو التى أثارتها حنه أرندت Hannah Arendt بشأن الإمبريالية، أن نتساءل ما إذا لم تكن هناك فى سياق استعمار أفريقيا أشياء جرت تجربتها، من أجل أن يتم فيما بعد مدّها إلى أوروبا، أى المبادئ والممارسات المؤسّسة للحكم الشمولى: العنصرية، وازدراء الحقوق الطبيعية، والمذابح والإرهاب، والحكم الاستثنائى، وانتهاك القانون، وتبرير الجريمة، وكل التجاوزات باسم المصلحة العليا للأمة والحجج المسماة بالعلمية.

تصفية الاستعمار ومستوياتها

عند محاولة تعيين الزمن الحقيقى للاستعمار، قمت بإبراز الأعمال الجماعية العديدة للمقاومة، والرفض، والمعارضة، التى تستهدف مظاهر محددة للاستعمار بقدر ما تستهدف مجموع النظام ومنطقه. والحقيقة أن تصفية الاستعمار، باعتبارها الضدّ antonyme التام للاستعمار، لا يجب النظر إليها على أنها مرحلة بسيطة تعقب الاستعمار. والواقع أنه ينبغى النظر إلى تصفية الاستعمار- بصورة تنطوى تقريبًا على مفارقة تاريخية، حيث إن هذا المفهوم لم يظهر إلا فى ١٩٥٢- على أنها معاصرة للاستعمار، ليس على أنها موازية له، بل على أنها تفعل فعلها فيه بلا توقف وتسهم فى تشكيل صوره وأوجهه المتعاقبة. ذلك أن الأمر يتعلق حقا، ليس بلحظة، بل بعملية لم تكن الاستقلالات سوى فترة من فتراتها القوية.

إن ما أريد الدفاع عنه هنا إنما هو تصوير هذه الحركة التحررية من حيث تعددية المستويات- مستوى القارة فى مجموعها، مستوى الأراضى التى اقتطعها المستوطنون،مستوى المَواطن السابقة التى بقيت بعد هذه الاقتطاعات، وأيضا من حيث تزامن الأحداث على هذه المستويات المختلفة وتوسيع نطاق الفاعلية كلما قام أحد المستويات بالتأثير على المستويات الأخرى.

وإذا قبلنا هذا النهج فإن هناك سلسلة كاملة من النتائج المنطقية التى تفرض نفسها. وتتمثل النتيجة الأولى فى أنه ينبغى إدراج "عدم الانقياد" indocilité (أشيلى مبيمبى Achille Mbembe)، عدم الانضباط، عدم الخضوع، رفض الأسْر كسمة مميزة رئيسية للمجتمعات الأفريقية الرازحة تحت نير الاستعمار. وهذه النتيجة المنطقية الأولى لا تلقى الضوء على العهد الاستعمارى فقط. إنها يمكن أيضا أن تفضى إلى إعادة قراءة لكل التاريخ السياسى لأفريقيا الحديثة، لأنها تفتح الباب أمام استفسارات عن وجود وأشكال تعبير هذه القدرة على المقاومة خارج العهد الاستعمارى والنظام الاستعمارى، من المنبع، بالنسبة للدول "قبل الاستعمارية"، كما فى المصب، داخل الدول الأفريقية المعاصرة.

وهناك نتيجة منطقية أخرى يمكن أن نستمدها من هذا النهج وهى ذات طابع استكشافى heuristique بصورة أكثر صرامة لأنها تتضمن إعادة تقييم طريقة تحديد تسلسل المراحل séquençage، التى صارت كلاسيكية من الآن، والتى أدخلها تيرانس رانجر Terence Ranger فى دراسة للمقاومات الأفريقية التى يميز داخلها بين مرحلة أولى من "المقاومات الأولية"، وهى عنيفة وذات أساس إثنى، ومرحلة وسيطة هى مرحلة "المقاومات الثانوية" و، أخيرًا، مرحلة القوميات الحديثة التى تنتهى إلى الاستقلالات ونشأة الدول القومية.(٤١) ولا يكتفى هذا التمييز باقتراح تعاقب من ثلاث مراحل؛ إنه يقيم أيضا علاقة جدلية بين هذه المراحل، مع توسيع تدريجى، فى مجرى الزمن، للأساس الجغرافى والاجتماعى لهذه المقاومات، وأيضا مع إدراك يزداد تطورًا بصورة متواصلة لطبيعة النظام الاستعمارى وإضفاء لطابع راديكالى على برنامج وأساليب العمل بدفع من الأحزاب "القومية" الكبرى للأربعينيات والخمسينيات. واسمحوا لى بالتعبير عن ارتيابى فى هذه الرؤية التى تنسب الفضل الأكبر إلى"آباء الأمة" لمختلف البلدان الأفريقية الذين يبدون، فى هذا المنظور، وكأنهم المآل الضرورى، الذى قرره القدر باختصار، للعملية التحريرية.

وقد تشكل مستويان يتم الاحتفاظ بهما هنا من ثلاثة مستويات- مستوى القارة والمستوى المحلي- كإطارين مرجعيين وكنطاق وثيق الصلة بالفعل السياسى منذ بداية الاستعمار ذاتها، فى حين أن المستوى الثالث- مستوى الإقليم وما سوف يصبح "الدولة- الأمة"- يظهر فى خطابات واستراتيجيات الفاعلين الاجتماعيين على الأكثر منذ نهاية عشرينيات وبداية ثلاثينيات القرن العشرين، إلا على سبيل الاستثناء. وعلى مستوى القارة، تغطى إدانة الاستعمار والنزعة الاستعمارية كل

---

(٤١) Ranger (T.O.), "Connexions between < Primary Resistance> Movements and Modern Mass Nationalism in Eastern and Central Africa", Journal of African History, IX (1968), 3 (p. 437-453)-4 (p. 631-641).

زمن النظم الاستعمارية: بعد أن صاغها، بصورة جماعية، منذ ١٩٠٠ أفارقة مجتمعون فى لندن، فى قلب الإمبراطورية الاستعمارية الأكثر قوة، لم يتوقف ترديدها طوال الظروف التى جرى تصور أنها مواتية لقضية تحرير أفريقيا، وعلى وجه التحديد فى الثلاثينيات، بمناسبة الحرب الإثيوبية، ثم فى الأربعينيات، فى سياق الغليان الذى فجره ميثاق الأطلنطى والإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وأخيرًا فى الخمسينيات بدفع من غانا التى صارت مستقلة. وعلى مستوى "الإثنيات" و"الشعوب" المؤلفة لمجموعات إقليمية جديدة تحددت فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فإن تحليل المقاومات التى قمعها المستعمِرون يبين حقا أننا إزاء ظواهر ذات تعقيد كبير جدا تمضى من الإمساك بالمسئولية عن النفس، فى الداخل أو من هنا وهناك من المجموعات التى شكلها المستعمِرون، حتى مختلف تعبيرات الانضمامية irrédentisme [الموقف المؤيد لتحرير وتوحيد المناطق التى تقطنها الجماعة القومية أو الإثنية الواحدة] التى كانت شكلا من الأشكال الأكثر راديكالية لطرح الواقع الاستعمارى للمناقشة. وعلى مستوى الأراضى، يبقى عمل الكثير لتعزيز الاستمرارية المفترضة بين الحركات الأولى للمقاومة المعادية للاستعمار والقوميات الحديثة ولاستكشاف كيف أنه، عبر جمعيات الدفاع عن السكان الأصليين القدماء aborigènes، وأبناء البلاد المولودين بها من غير المهاجرين indigènes، والمنحدرين من السكان الأصليين originaires، وغيرهم من السكان المنحدرين من أرومة أصلية واحدة autochtones، [الحقيقة أنها جميعا تعبيرات مستخدمة فى العادة بنفس المعنى تقريبا]، تألفت تضامنات ومخيلة من نمط "وطنى" فعالة جدا فى المجتمعات الأفريقية المعاصرة.

وانطلاقًا من هذه المقترحات، نرى أن تاريخ تصفية الاستعمار ليس من البساطة ولا الطابع الخطى إلى الحد الذى نتصوره عادة. ومن الجلى أولا أنه ما من قوة من القوى الاستعمارية فى أفريقيا قد أعدت جدول أعمال واضحًا إلى هذا الحد أو ذاك فيما يتعلق بكيفيات ومراحل تصفية استعمار الأراضى المستعمَرة،

وهو موقف مدهش لاسيما وأنه، باستثناء ألمانيا وبلجيكا، جربت كل القوى الأوروبية الموجودة فى أفريقيا- بريطانيا العظمى، وفرنسا، والبرتغال، وإسبانيا، وإيطاليا-، على وجه التحديد خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تصفيات استعمار كانت وحشية جدا بحيث يغدو من الصعب أن نتصور اليوم أنه لم يتم فهمها إلا باعتبار أن "كل إمبراطورية سوف تهلك" (ج.- ب. دوروسيل J.-B. Duroselle). ويعنى هذا، على المستوى الأيديولوجى، أن العمى المحتفظ به إزاء المجتمعات الأفريقية، الشهيرة بأنها "باردة"، وجامدة، وبلا قدرة على المبادرة، مع تعزيزه لأيديولوجيات راسخة الجذور حقا، قام بتجريد غالبية الدول الأوروبية من السلاح فى مواجهة المطالب الأفريقية.

كذلك فإن تصفية الاستعمار لا تتعلق بتاريخ فريد أو أحادى المعنى، هو تاريخ الدول الاستعمارية، التى تقرر بسرعة أو بعد تفكير ناضج وإعداد ملائم للأهالى، "نقل السلطات" إلى الأفارقة. وناهيك بأن يبدو تاريخ تصفية الاستعمار وكأنه ينبع من المبادرة الخيرة، أو المحررة، أو المنظمة، "لأبطال" و"عظماء" أوروبيين أو أفارقة. وناهيك بالأحرى بأن يكون ثمرة تاريخ خارجى على أفريقيا، كانت قواه الفاعلة الرئيسية، التى ظهرت أثناء الأربعينيات، منظمة الأمم المتحدة و، فى سياق الحرب الباردة، الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتى. ومن الجلى تمامًا أن تصفية الاستعمار تنشأ من تاريخ تعددى لا شك فى أن دور المبادرات الأفريقية فيه حاسم. وفجأة يبدو وكأنه تم تجاوُز المعركة التى واجهت لوقت طويل، داخل النخب الأفريقية وطليعات العالم الثالثية لبلدان "الشمال"، المدافعين عن الاستقلالات "المنتزعة" conquises بالنضال العالى وأنصار الاستقلالات "الممنوحة" octroyées، التى يتم الحصول عليها بالتفاوض. ذلك أنه، فى كل الأحوال، كان هناك جمع بين النضال والتفاوض، وفقًا لاختلاف اللحظات، بنسب متغيرة. وهذا ما نراه حقا فى حالة الراديكالى كوامى نكروما. وحينما، فى ١٧ سبتمبر ١٩٥٦، أعلنه السير تشارلز آردن كلارك Sir Charles Arden Clarke، الحاكم البريطانى الأخير فى ساحل الذهب، بأن تاريخ الاستقلال قد تم

تحديده أخيرًا وأضاف: "هذا يوم عظيم بالنسبة لكم. هذه نهاية ما قاتلتم من أجله"، أجاب نكروما: "هذه نهاية ما قاتلنا < نحن > [=أنا وأنت] من أجله"، مشددًا على كم أن "اتحاد" الرجلين، و"مساعدة"، و"تعاون" الحاكم قامت بتسهيل انتقال السلطة.(٤٢)

ما بعد الاستعمار؟

ليس ما بعد الاستعمار إذن مجرد فترة تأتى "بعد" الاستعمار. ومهما كانت طرائق تصفية الاستعمار فإن هذه الفترة تستمد بالفعل عددًا من سماتها المميزة وجزءًا من هويتها من الاستعمار. ولكن إلى أى درجة؟ وعلى نفس مستوى الأفكار، هل يمكن أن نعتبر أنه توجد وحدة لفترة ما بعد الاستعمار؟

ومهما كان الزمن الذى انقضى منذ الاستقلالات أقصر من أن يسمح بحكم صلب ومهما أربك تورطنا نحن، بدرجات متنوعة، فى العمليات الجارية فى المجتمعات الأفريقية، النظرة التى نحملها عنها، فإنه يبدو أن تحولا فى الاتجاه يجرى على المستوى الاقتصادى، والسياسى، وكذلك الدبلوماسى، بين بداية السبعينيات، فى أعقاب الصدمة البترولية الأولى، وبداية التسعينيات، فى علاقة بانهيار سياسة الفصل العنصرى فى جنوب أفريقيا والشيوعية فى أوروبا.

ودعونا نسجل مع ذلك، قبل أن نوجز الحدود العريضة لهذا التحول، أنه فى سياق الحلول المباشر محل الاستعمار، يكون ما بعد الاستعمار ماثلا فى استمرارية، بل حتى فى استمرار النظام الاستعمارى، مثلما يكون ماثلا فى قطيعة معه. ونحن نرى أنه فى وقت مبكر جدا، منذ بداية الستينيات، ورغم بعض التذبذبات فى إعادة تعيين الحدود، وجدت الجغرافيا السياسية الناشئة عن التقسيمات الاستعمارية نفسها باقية، بل حتى شرعية، بالقدر الذى، بشهادة قادة كل الاتجاهات، قامت به هذه الأطر الإقليمية الجديدة عند هذه النقطة بتشكيل العقول وحفز كثير من

---

(٤٢) Nkrumah (K.), The Autobiography of Kwame Nkruma, Edinburgh, Thomas Nelson & Sons, 1957, p. 282.

الحركات السياسية التى كان يمكن أن نرى فيها بداية الأمم "الحديثة". وكان ما يزال من الأصعب تغيير التراثات الاقتصادية. إذ أنه لم تكن هناك فقط، بعد أن نشأت عن تاريخ طويل بدأ فى القرن السادس عشر، أشكال اندماج أفريقيا فى الاقتصاد العالمى التى كانت تبقيها فى وضع من التبعية الشديدة. فإلى هذا المعطى الهيكلى انضمت إستراتيجية الدول الصناعية والمؤسسات الكبرى التى تهدف إلى الإبقاء على، أو توسيع، ما وصفه ووصمه أغلب القادة الأفارقة، من ليوپولد سنغور إلى جوليوس نييريرى Julius Nyerere وإلى كوامى نكروما، بأنه "الاستعمار الجديد". وأخيرًا فإن السلطات الأفريقية، جاعلة من الدولة الموجه والفاعل الرئيسى للتغيير الاجتماعى، والتنمية الاقتصادية، والتجديد السياسى، استأنفت لحسابها ممارسات التحديث السلطوى المرتبطة بالاستعمار.

والحقيقة أن ضخامة هذه الضغوط أدت إلى أن القطيعة مع الاستعمار واختراع أفريقيا جديدة كانا يتعلقان بالخطابية السياسية، أو بحملات التعبئة، أو بالرومانسية الثورية، أكثر مما تتعلق بإستراتيجية إرادية وواقعية واضحة الصياغة. وقد اشتمل المشروع الطموح المعلن على هذا النحو على البناء الوطنى، التصنيع والاستقلال الاقتصادى، الوحدة الأفريقية واندماج الدول فى مجموعات إقليمية كبيرة، تفعيل المكتسبات الإيجابية للماضى قبل الاستعمارى لأفريقيا، تأكيد الهوية الأفريقية، النهضة الثقافية. والحقيقة أن الأمر يتعلق هنا بمواقع عمل عملاقة لا يمكن لتنفيذها ونجاحها المحتملين أن يتجسدا إلا فى زمن طويل. ولهذا ينبغى التصدى لهذه المسائل بكثير من الحكمة. فهل ينبغى، على سبيل المثال، الاكتفاء بلوم منظمة الوحدة الأفريقية على خمولها، ولامبالاتها، ومحافظتها، فلا نأخذ فى الاعتبار الحزم الذى نظمت به، حتى النصر، تضامن أفريقيا المستقلة مع أراضى الإمبراطورية البرتغالية وأفريقيا الجنوبية التى واصلت البقاء فى التبعية؟

والتحول الذى يظهر أنه يبدأ فى بداية السبعينيات ليتراءى فعالا فى التسعينيات لابد من أن نشهد بأنه يتميز بمحتوى يترك الباب مفتوحًا، على النقيض

من الصور التى تشاع بصورة مزهوة عن "الأزمة" التى لا نهاية لها للقارة الأفريقية، للكثير من احتمالات المستقبل الممكنة.

وقد جرى تجديد المشهد السياسى بصورة كاملة تقريبًا مع انهيار النظم الاستبدادية التى أعقبت الحقبة الاستعمارية ومجىء نظم ما تزال بطبيعة الحال هشة، ولكنْ منخرطة بالفعل فى ترسيخ جذور القيم والممارسات الديموقراطية. ويشغل فاعلون جدد كل المشاهد ومختلف المجالات-الاقتصادية، الثقافية، السياسية، الاجتماعية، الدبلوماسية- التى تدعو فيها ضخامة المهام والإلحاح إلى مبادرات أخرى غير مبادرات الدول: إذا كان التدخل المدقق للأجهزة المالية أو الجمعياتية الدولية يثير القلق المشروع لدى الأفارقة إزاء سيادتهم وإزاء الهامش المتاح لاستقلالهم الذاتى، فإن الغليان الداخلى فى القارة يشهد على خصوبة المجتمعات التى مازالت بعيدة عن أن تيأس من مستقبلها.

وعلى هذا النحو فإن السخط والتعاطف اللذين تفجرهما الصراعات التى تمثل اليوم أفريقيا مسرحها لا يمثلان أفضل طريقتين للتناول موصوفتين لتكوين فكرة عنها. والواقع أن هذه الصراعات أماكن ووسائل، بين أماكن ووسائل أخرى، لإنتاج التاريخ. ومن اللافت للنظر أنه على وجه التحديد فى هذا السياق المضطرب لعصرنا يبرز، بالنجاح الذى نعرفه، الخطاب حول "النهضة الأفريقية". والواقع أنه، حتى وإنْ تزين بزينات جديدة، فإن هذا الخطاب، الذى تشكل منذ ستينيات القرن التاسع عشر، ماثل فى صميم خطاب قديم نسبيا، ساد القرنين الأخيرين تقريبًا من التاريخ الأفريقى. وإذا كان هذا الخطاب يدعو علنًا إلى المضى قدمًا إلى الأمام فإن هذا بشرط أن يستعيد الأفارقة ماضيهم، أى أن يتجهوا إلى تقييم مزدوج: تقييم الماضى القصير للاستعمار وتقييم هذا الماضى الطويل جدا الذى نستمر فى وصفه، فى غياب تعبير أفضل، بـ"ما قبل الاستعمارى".

الإبادة الجماعية :
إحدى خصائص القرن العشرين ؟[٤٣]

بقلم: مارك ليفان

Mark LEVENE

ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

مراجعة: قسم الترجمة بالمركز الفرنسى للثقافة والتعاون

قد يبدو مستغربًا أن أبدأ محاضرة عن الإبادة الجماعية بالأشعار؛ ولكن ذلك ما انتويته بالفعل. فقد كتب هذه القصيدة ضياء جوكالب، المنظر الكبير للقومية التركية فى العقود الأولى من القرن العشرين؛ وإن كان علينا أن نشير - على سبيل التذكرة - إلى أنه كان نصف كردى. تحمل هذه القصيدة عنوان "إصناف دستانى Esnaf Destani"؛ وقد كتبت فى فترة الحروب البلقانية المدمرة التى شهدت فقدان تركيا العثمانية لكل ما بقى لها تقريبًا من إمبراطوريتها على شواطئ البوسفور الغربية.

" لقد هُزمنا بسبب تخلفنا الكبير.
وحتى نأخذ بثأرنا، سوف نتبنى
علوم العدو
سوف نتعلم تقنياته، ونسرق أساليبه.

وللتقدم سوف نكرس كل طاقتنا
سوف نقفز خمسة قرون
ولن نقف بلا حراك
لم يبق لنا من الوقت إلا القليل".

---

(٤٣)نص المحاضرة رقم ٣٠٩ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٤ نوفمبر ٢٠٠٠.

قد تتساءلون عن العلاقة بين هذا النص وبين تفرد حالات الإبادة الجماعية فى القرن العشرين. وإجابتى أنها: علاقة مباشرة. وأقترح أن أبدأ بإثبات أن تكرار عمليات الإبادة الجماعية فى ذلك القرن لم يكن نوعًا من الخلل ajoct لبعض المجتمعات، والتى تمثل بعض السمات الثقافية غير المعتادة؛ وأن حالات الإبادة الجماعية لم تكن نتاج مجتمعات ربما اتخذت - فى أعقاب ظروف تاريخية سيئة - خطًا معينًا - sonderweg- فى تطورها؛ ولا حتى نتاج مجتمعات خضعت لقوانين غير ديمقراطية سنتها نظم شديدة الأيديولوجية أو متسلطة. قد تمكننا تلك الجوانب من أن نعرف شيئًا ما عن الظاهرة التى ندرسها هنا، ولكنها لا تمكننا، فى الواقع، من تحليل مصادرها. فالإبادة الجماعية، فى رأيى، منتج ثانوى للنبض العام الذى يميل نحو ما يطلق عليه فى الألمانية " Wille zu Macht" أى الرغبة فى السلطة.

ليس فى وجود مثل تلك الميول فى الإنسان شيء جديد بطبيعة الحال. ولكن الشيء الوحيد الذى يميز القرن العشرين فى هذا المجال هو الإطار الذى أفصحت فيه هذه الرغبة عن نفسها. فالرغبة فى السلطة السياسية لا تستطيع أن تفصح عن نفسها بشكل فعال، فى التاريخ المعاصر، إلا من خلال توجه الدول الحديثة - الدول الأمم بشكل عام - التى تعمل فى إطار مجتمع من الدول المشابهة. ولكن، بالرغم من أننا نستطيع اليوم أن ننظر إلى هذا الوضع على أنه عادى ومعيارى، فمن المهم أن نتذكر أن هذا المجتمع، أو بالأحرى هذا النظام الدولى، والمتصل بينيًا، للدول، لم ير النور إلا فى القرن الأخير فى ظروف أولت الأفضلية، فيما يتعلق بتوزيع القوة، فقط إلى الدول التى كانت قد وصلت إلى تلك المرحلة قبل ذلك بقرن على الأقل. ومشاعر الإحباط والغضب البادية فى قصيدة جوكالب استلهمت هذا الواقع. ونحن نعلم أيضًا أن هذه المشاعر انصبت فى النهاية - وبمبادرة من نظام الشبيبة التركية التى كان جوكالب ينتمى إليها - على كبش فداء فى متناول اليد، وهم الأرمن. ولكن من المهم أن نعلم أن الأرمن لم يُختاروا للعب هذا الدور لأسباب عملية محضة، فقد وقعوا ضحية إفناء جماعى لأنهم كان ينظر إليهم على أنهم كانوا على علاقة مع القوى الأوسع التى منعت - حسب اتهام جوكالب -

تركيا من التقدم. وكان ذلك فى وقت أزمة كارثية فشلت فيه الوصفة التى نادى بها جوكالب فى التغلب على الواقع، بشكل غريب ومخزٍ. أو – حتى نعود إلى حجتنا الأصلية – لو كانت الإبادة الجماعية رد فعل أنظمة سياسية معينة على واقع خارجى، وعلى واقع داخلى أيضًا، فلنا إذن أن نعتقد أنه ليس لنا علاقة بأمر يخص "آخرين فى أماكن أخرى"، أمر نستطيع أن نشاهده فى التليفزيون قائلين لأنفسنا أنه يتعلق بمجتمعات "أخرى" بائسة، جفاها الرب وليس لها أى علاقة بنا؛ ولكنها فى واقع الأمر منتج ثانوى مهم لهذا المجتمع العالمى الذى حددناه نحن فى الغرب الليبرالى، وشكلناه وهيمنّا عليه إلى حد كبير.

أعلم أن هذه الفرضية تثير حفيظة البعض، وهو ما يتطلب منا تحليلاً مكملاً. ولكن قبل ذلك، علىّ أن أوضح نقطتين أو ثلاثة حتى تعلموا عمَّ أتحدث هنا بالضبط، حتى ولو لم نتفق عليه.

تتعلق النقطة الأولى بأسلوب استخدامنا المعتاد لمصطلح "إبادة جماعية". فهذا المصطلح لم يظهر علنًا إلا سنة ١٩٤٤ عندما نحته القاضى الدولى، رافايل لمكين Raphael Lemkin. لهذا السبب البسيط لم يكن من الممكن استخدامه قبل هذا التاريخ للإشارة إلى فظائع مثل تلك التى وقعت فى أرمينيا العثمانية فى بداية القرن العشرين. وبالرغم من أن لمكين كان يعى أن الأمر الذى يريد وصفه محدد تمامًا، فها نحن نسمع اليوم هذا المصطلح يستخدم بشكل منتظم لنعت كل أنواع الوفيات التى تقع بأعداد كبيرة بين البشر أو الحيوانات، وكذلك عند الحديث عن موضوعات مثل الإجهاض، أو العُقم،(٤٤) أو الإيدز، أو أمراض التدخين، أو حوادث الطرق. ولو كان استخدام هذا التعبير للإشارة إلى أسوأ ما يمكن أن يتخيله بشر يمكن أن يفصح لنا، حسب من ينطقه، عن أمور تخص ثقافتنا الغربية المعاصرة، فإن هذا الإفراط فى استخدامه من شأنه أن يفرغ مقصد لمكين الأصلى من معناه.

---

(٤٤) التدخل الجراحى من أجل وقف قدرة الرجل أو المرأة على التناسل. (المترجم)

قد يعتقد البعض أن الأمر هنا يتعلق بأسىً كلاسيكى لباحث همُّه وضوح ودقة استخدام الكلمات، ولكن قضية استخدام المصطلح هذه تشى بمشكلة أخرى. والواقع أن الخبراء أنفسهم ليسوا على اتفاق. فلدينا "اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها" والمؤرخة سنة ١٩٤٨، ولكنها تكتسى بعدم ترابط بيّن - إلى درجة أننا لا نعلم إذا ما كانت الإبادة الجماعية تنطوى أم لا تنطوى على المذابح الحقيقية - حتى أننا لا نستطيع أن نتخذها قاعدة متينة لإجماع أو معرفة. قد يكون وراء ذلك، بالطبع سبب شديد الصفاقة، لا نستطيع للأسف أن نستبعده. فبالرغم من الدفاع الشديد للمكين عن اتفاقية تجعل من الإبادة الجماعية جريمة خاضعة للقانون الدولى، فقد ظل دعم القوى العظمى لها عشية الحرب العالمية الثانية مشروطًا، حيث أصرت على ألا يرد فى الاتفاقية أى بند يجبرها على أن تقوم بأى شىء كان لتطبيقها. هناك بالقطع احتمال أن تكون القوى العظمى قد رغبت فى أن تبدو كمن يضع مجموعة متماسكة من معايير حقوق الإنسان، خاصة فى أعين الدول الجديدة التى نشأت بعد انتهاء الاستعمار، ولكن ليس إلى درجة أن تحدد ملامح الاتفاقية أو كيفية تطبيقها التى قد تتعارض مع البند الرئيسى الآخر فى اتفاقياتهم التى عقدوها فى فترة ما بعد الحرب، ونعنى به رفض التدخل فى الشئون الداخلية للدول الأخرى. فقد كان من شأن ذلك أن يخلق - كما قال خبير الإبادة الجماعية ليو كوبر Leo Kuper - وضعًا دافعت فيه الأمم المتحدة "لأسباب عملية" عن حق "الدولة صاحبة السيادة [...] فى ارتكاب إبادة جماعية كجزء لا يتجزأ من ممارستها لسيادتها".

الإفناء الجماعى والإبادة الجماعية

ولكن، لو كان من شأن ذلك أن يُعلمنا، بشكل شبه تلقائى، بأن الإبادة الجماعية عمل لا يمكن اقترافه فى العادة إلا من قِبَل كيان يمتلك الرجال والموارد والقدرة على ارتكاب مذبحة ضخمة ممتدة زمانيًا ومنظمة، أى "دولة"، فإن ذلك يجب أن يقودنا أيضًا إلى النظر فى قضية تاريخية أخرى متعلقة بطبيعة هذه

الظاهرة. هل هى شىء جديد بالفعل؟ ألم تدخل الدول فى حروب إبادة منذ الأزمنة الغابرة؟ ولو صح ذلك، فمن أى زاوية كانت الإبادة الجماعية سمة خاصة بالقرن العشرين؟

أتفق بالطبع مع من يقول أن مشاهد الإفناء الجماعى فى القرن العشرين قد كبَّلت أذهاننا إلى درجة أصبحنا معها أكثر ميلاً لمحو مشاهد مشابهة فى القرن السابق من أذهاننا. وقد يكون لذلك علاقة مع حقيقة أن عددًا من تلك الأحداث قد وقع فى أماكن بعيدة عن رؤيتنا المتمحورة حول جنسنا الأوروبى. ففى الصين، على سبيل المثال، أدى قمع الدولة لثورة الـ "تاى- بنج"، فى أواسط القرن التاسع عشر، إلى إنقاص عدد سكان البلاد بنحو ٦٠ مليون نسمة. وكذلك، لو اتجهنا إلى الطرف الجنوبى من أفريقيا فى فترة أسبق من نفس القرن، فسنجد الحقبة التى عرفت باسم "مفيكان" أو "السحق الكبير" التى كانت شاهدًا على حروب إبادة عديدة أيضًا. نستطيع أن نورد أمثلة دامية مشابهة من كل القرون السابقة تقريبًا، حتى نصل إلى روايات مآثر الآشوريين الأولى فى هذا المجال.

ولكن المذبحة، لو وقعت لسكان منطقة بأسرها، هل تمثل حينئذ إبادة جماعية؟ يعتقد بعض الباحثين ذلك ويستشهدون بنماذج من كل أنواع الحروب القديمة والحديثة. على أنى، شخصيًا، سأتوخى الحذر الشديد فى تلك القضية. فالأعداد الكبيرة للوفيات، أولئك الملايين الذين أبيدوا فى عمليات القصف الجوى، بما فيها النووى، فى القرن المنصرم، لا تمثل فى حد ذاتها بالضرورة دليلاً على تلك الظاهرة، بينما نستطيع أن نورد عددًا من حالات الإبادة الجماعية الحقيقية، خاصة بين السكان الأصليين، كانت تُحصى أعداد الضحايا فيها، إن استطعنا القول، بالمئات فقط. وربما يحسن بى هنا أن أكرر تحفظى الأول: عندما نتحدث عن الإبادة الجماعية فالأمر لا يتعلق بأسوأ ما يمكن تصوره، ولكنه يتعلق بالأحرى بما يميز هذا النوع الخاص من المذابح عن الأنواع الأخرى. بيد أن الإجابة التلقائية عن سؤالنا لا تأتينا من أسلوب عمليات القتل هذه ولا من شكلها الخاص،

طالما اعتدنا أن نقدم الإبادة الجماعية فى صورة ما حدث فى "أوشفيتز"، وبالتالى فى صورة تطبيق مريض للعلم الحديث على عمليات الإفناء الجماعى. فنحن لا نستطيع، أولاً أن ننسى أن نسبة لا بأس بها من الضحايا اليهود والغجر قد أبيدوا بأساليب أقل تعقيدًا من تلك، من الناحية التكنولوجية، ثم يكفينا أن نتجه بأنظارنا إلى المثال الأحدث فى رواندا حتى نتأكد من أن أكثر الوسائل بساطة تكفى القائمين بالإبادة الجماعية للوصول إلى مآربهم.

وذكر رواندا هنا ووضعها فى سلة واحدة مع المحرقة يقودنى إلى تحفظى الأخير قبل أن أعود إلى النقطة الأساسية فى موضوعى. فإبادة النازى الجماعية لليهود فى نهجها المنظم الذى لا يرحم، المكبل بهذه الفكرة، والمفرط، تقدم لنا النمط المفتاحى فيما يتعلق بطبيعة "الحيوان الولود" التى نتحدث عنها. ولكننا لا نستطيع أن نخرج من ذلك بأن هذا النمط يمثل النموذج الوحيد للإبادة الجماعية، كما يميل البعض للتأكيد، أو أن عمليات الإبادة الجماعية الأخرى يجب أن تكون لها نفس الأطر والخصائص الدقيقة، أو - وربما يكون ذلك هو الأهم - نفس الأسباب. فالتمسك بأن العنصرية أو الأحكام المسبقة أو رهاب الأجانب، على مقتها، هى مصدر كل عمليات الإبادة الجماعية حجةٌ غير ناهضة فى كل الحالات؛ وكذلك التفسيرات التى تقود كلها إلى الشمولية، أو الأيديولوجيات غير الليبرالية، أو إلى الطبقات العرقية فى المجتمع، لا تقدم سوى بداية الإجابة، وفى بعض الحالات فقط.

ما الإبادة الجماعية؟

ولكن، إلامَ يقودنا ذلك؟ أرى - وربما يكون ذلك مستغربًا بعد ما قلته لتوى - أن عمليات الإبادة الجماعية، على الأقل فى نمطها الحديث، تشترك فى عدد كبير من العناصر، غير أننا لو نظرنا إلى هذه العناصر مجتمعة لوجدنا بينها من الروابط ما يمكننا من الكشف عن خطة. خطة يتحتم علينا أن نفهمها بشكل عاجل،

ليس فقط لأننا شهدنا، وفق مصادر موثوق بها، نحو خمسين حالة إبادة جماعية منذ عام ١٩٤٥ فى نصفى الكرة الأرضية وفى كل أنواع المجتمعات. وحقيقة أن عدد وحجم عمليات الإبادة الجماعية لم تزد أو تقل خلال العقد الأخير من القرن، عقد ما بعد الشيوعية، يجب أن تلفت وحدها انتباهنا.

أولاً، ما الذى يجعل من الإبادة الجماعية إبادة جماعية؟ كان لمكين يعتقد، بلا شك، أنها تعنى شكلاً من الحرب التى تنظمها الدولة ولكنها موجهة إلى جماعة أو جماعات اجتماعية وليست إلى دول وبقصد محوهم من الوجود كليًا أو جزئيًا. إن لمكين بتركيزه هذا على الأفعال التى تستهدف تفكيك البنية البيولوجية للجماعة، إنما يطرح ظاهرة لا تميز على أساس النوع الاجتماعى أو السن، يسعى فاعلوها إلى تدمير كل أعضاء المجموعة، شبابًا كانوا أو عجائز أو نساء حَبَالَى أو أطفال صغار. بهذا المعنى نستطيع بالتأكيد أن نحاول التمييز جزئيًا بين هذا الشكل من الحرب، وبين حرب الإبادة الكلاسيكية على سبيل المثال، كمثل التى قادها "تشاكا" إبان الـ "مفيكان" فى بداية القرن التاسع عشر والتى أوقع بها المذابح لرجال وعجائز القبائل المجاورة فى حين تم استيعاب الشابات والأطفال فى القوم المنتصرين.

هذا الوصف يثير مباشرةً سؤالين على أهمية خاصة. أولاً، كيف نستطيع التعرف على جماعة اجتماعية ما؟ وأجيب على ذلك بأننا لا نستطيع. فمن الممكن أن ينطبق هذا الوصف على جماعة ما على أسس عرقية، أو دينية، أو اجتماعية، ولكن فيما يتعلق بالإبادة الجماعية، فمقترفى هذا العمل هم الذين يحددون المجموعة بوصفها كلاً أو – ربما بشكل أدق – يعطونها هوية كاذبة. فزعماء النازى، على أية حال، عندما قرروا قتل اليهود لم يلجأوا إلى استشارة سلطات الحاخامات المعنية، ولكنهم قرروا بأنفسهم من هو اليهودى. وقد سبب لهم ذلك، كما نعلم، مشاكل كبيرة، وكان الأمر أكثر تعقيدًا فيما يتعلق بالغجر، وهم جماعة، بالرغم من كل جهود النازى لإيلائها واقعًا جينيالوجيًا، أثبتت أن تعريفها أمر بالغ الصعوبة.

ومع ذلك تبقى نقطة مهمة: لو قرر الفاعلون إبادة مجموعة من السكان لأنهم يعتبرونهم يمثلون "جماعة"، فسيفعلون ذلك أيًا كانت المرجعية التي تثبت لهم العكس.

يأتينا هنا المدد من مثالين مهمين آخرين لدعم حجتنا. فقد قررت الدولة السوفييتية بين عامي ١٩٢٩ و١٩٣٢ أن تضع برنامجًا لتدمير شريحة كاملة من الفلاحين بحجة أنهم من الـ "كولاكس"، وهم جماعة كان وجودها وهويتها الحقيقيتين محل جدل شديد آنذاك. على أنه نجم عن هذا القرار إبادة هائلة لقطاعات كاملة من سكان الريف. وفي كمبوديا، سنة ١٩٧٨، في أوج قوة نظام الخمير الحمر، اتهم كل الخمير من الأعراق الأخرى في المنطقة الشرقية من قبل السلطة بأنهم تركوا الأرواح الفيتنامية تستولي على أجسادهم الخمير، وهو اتهام حكم بترحيلهم في أعداد هائلة إلى مناطق أخرى حيث تمت إبادتهم، بعد تمييزهم بأوشحة زرقاء أجبروا على اتشاحها.

هذا المثال الأخير، الاستثنائي الغرابة، يقودنا لا محالة إلى السؤال الثاني، والأكثر انتقادًا، وهو: لماذا؟ لماذا يجد بعض الناس - الذين قد لا نستطيع تمييزهم عن بقية الشريحة السائدة من السكان - أنفسهم موسومين، ليس فقط بالاختلاف، ولكن أيضًا على نحو تستطيع الدولة من خلاله أن تقرر في لحظة ما أن التصرف الوحيد الممكن معهم هو التخلص منهم؟ قد يؤدي بنا مشهد الأوشحة الزرقاء إلى إجابة مربكة، بل ومحزنة، وهي أن الرغبة في الإبادة الجماعية تتولد من رؤية رهابية حادة تليق بمسلسل "ملفات إكس X-Files"، من خوف من أن يغزونا ويهيمن علينا الغرباء، أو بالتعبير الإنجليزي "الغرباء عن الأرض aliens". يصعب تصور مثل هذا الأمر في القرن العشرين، فهو يذكرنا بهواجس العصور الوسطى حيث كانت الوحوش والشياطين تملأ عالم الناس الذهني. كيف يمكن إذن التوفيق بين حداثة تقوم على المعلومات العلمية وذهان حاد، أو بين سياسة دولة منطقية تأخذ حقها في التفكير وتضع أهدافًا محددة وهستيريا جماعية، أو بين منطقية ومَرَضية؟

يتعلق السبب فى حكمنا على تلك الانقسامات بأنها إشكالية، فى رأيى، بالطبيعة الهجينة لعصرنا وحضارتنا. فنحن نغتبط عندما نعتقد، اعتقادًا لا يخلو من سذاجة، بأننا عندما نرتفع إلى مستوى حضارتنا المعقدة، المتمدينة، برغد تكنولوجيتها، إنما نتخلص فى الوقت نفسه من أكثر جوانب الطبيعة البشرية لا عقلانيةً ووحشية وفظاعة، وأن ذلك قد حولنا إلى شيء مختلف تمامًا عن إنسان العصور الوسطى، ومن باب أولى عن إنسان العصر الحجرى. والواقع أن عمليات الإبادة الجماعية تذكرنا بالهوة الواسعة القائمة بين ما نفترضه فى أنفسنا وبين ما نحن عليه فى الواقع. على أن ذلك لا يعنى بالضرورة أن نبقى أبدًا سجناء مخاوفنا الدفينة الأكثر تجذرًا أو أننا قد حكم علينا أن نطلق لها العنان إذا لم نستطع السيطرة عليها. وهو ما يوضح حقيقة أن ما نسعى لاستيعابه، كجنس، خاصة فى القرنين الأخيرين، ينطوى فى ذاته على إمكانية أن يقع فوق رؤوسنا على نحو مأساوى.

الإبادة الجماعية والتحديث

ربما نجد فى هذا التأكيد المفتاح الذى يمكننا من فهم الجانب الذى جعل من الإبادة الجماعية أمرًا حداثيًا على وجه التحديد. يبدو أن الإبادة الجماعية مرتبطة ارتباطًا لا ينفصم بجهود الدولة فى التنظيم الاجتماعى لجماعات من السكان الأصليين أو الجماعات التقليدية، والذى يتم عادة على نحو شديد السرعة، بل وأحيانًا فى قفزات هائلة إلى الأمام، ذات طابع ثورى، وتتعلق بما يحدث عندما تنتهج الدول مسارات خاطئة تمامًا نظرًا لضخامة المهام التى تضطلع بها. لذلك، فليس من قبيل المصادفة أن يتمثل ضحايا الإبادة الجماعية فى أولئك الذين يعترضون السبيل أو يعارضون بشدة، أو الذين تمثل الأنظمة الثقافية لعقائدهم تشكيكًا فى جدوى أو معنى تلك المشروعات نفسها. لا يتعلق الأمر بوجه عام إذن بمشكلة أحادية البعد، عرقية كانت أو دينية أو متعلقة بالوضع الاجتماعى. وليس من قبيل المصادفة أيضًا أن تعود عمليات الإبادة الجماعية الأولى، التى تعتبر حداثية بحق إلى القرن السابع عشر، والثامن عشر، والتاسع عشر، إلى مجتمعات

كانت فى مقدمة الحركة نحو تكوين الدول الأمم. هكذا كان حال فرنسا الثائرة فى "فانديه"، وبريطانيا فى أمريكا وفى طرفى المعمورة، والولايات المتحدة فى وثبتها العابرة للقارة من أجل الهيمنة، والتى وضعت جميعها الأساليب النمطية للإبادة الجماعية فى تصميمها على عدم التسامح مع أى عائق يقف فى سبيل تقدمها الصعب نحو الحداثة. وقد حاول بناة الدول والدول الأمم الأقرب منا زمنًا، جاهدين، أن يقلدوا ما فعله أولئك لتأكيد قوتهم على المستوى العالمى. ولكن، مع ازدياد أهمية الرهانات وشدة المنافسة، ضمنت تعميمَ الظاهرة على مستوى الكوكب ضرورةُ زيادة سرعة الحركة أو العثور على طريق مختصر للحاق بالمقدمة، أو حتى مجرد البقاء على المستوى المناسب فى هذا العالم الذى يصطبغ تطوره بشكل متزايد بالداروينية الاجتماعية. أو بتعبير آخر، كلما زاد الميل إلى تخطى حدود الواقع السياسى والاقتصادى الحديث، كلما اشتدت قوة واتساع عملية الإبادة الجماعية.

على أن كل ذلك ينطوى على تبسيط للأمور نوعًا ما. فطريق الإبادة الجماعية لم تتبنه كل المجتمعات فى القرن العشرين. فالدول الليبرالية الغربية الكبرى نحت جانبًا، وعلى نحو له دلالته، ميلها القديم للإبادة، على الأقل فى إطار سياسة كل منها الداخلية، كما أننا نستطيع أن نسرد قائمة بعشرات الدول الأمم الجديدة الأخرى التى لم ينجم عن ظهورها، حتى وإن كان عصيبًا عسيرًا، بل وداميًا، أى شىء يمكن أن يطلق عليه إبادة جماعية. ولو كانت حجتنا أن هناك على الأقل احتمال، فى كل الدول الحديثة، أن يُقتَرَف هذا النوع من الأفعال، فسيبقى السؤال: ما الذى تشترك فيه ألمانيا، وروسيا، والصين، وتركيا، والعراق، وكمبوديا، وإندونيسيا، وباكستان، وبنجلاديش، وبيرمانى، وإثيوبيا، ورواندا، وبوروندى، والسودان، وجواتيمالا – حتى لا نذكر سوى بعض المجرمين المشهورين؟

للوهلة الأولى، ليس هناك إلا القليل. فتنوع هذه المجموعة من ناحية الثراء والقوة، حتى لا نقول شيئًا عن الخلفية السياسية والثقافية لا يوفر أى مادة للمقارنة،

وأى محاولة تهدف إلى اقتراح رابطة مشتركة تتمثل فى الميول الأيديولوجية أو الأنظمة الشمولية ستؤدى إلى تسفيه تلك الحجة، أو إلى فرض مقارنة مع أنظمة أخرى قوية أيديولوجيًا أو تنتهج السلطوية ولكنها لم تنهج سلوكًا إجراميًا ملحوظًا. وحتى نعبر عن ذلك بطريقة أكثر مباشرة، كيف لنا أن نوجد رابطًا بين الإبادة الجماعية التى ارتكبتها ألمانية النازية وتلك التى ارتكبتها رواندا تحت حكم الهوتو، أو بعبارة أخرى، بين عملاق صناعى حديث يملك مجتمعًا مدنيًا أصيلاً وتاريخًا تضرب فلسفة التنوير فيه بجذورها، وبين دولة قزمة، ومن نتاج ما بعد الكولونيالية، ومتخلفة، وفقيرة فقرًا مدقعًا، شديدة الغموض والبعد عن سبل التبادل الكبرى، حتى أنه يندر بين الغربيين من كان باستطاعته، قبل ١٩٩٤، أن يعين مكانها على خريطة ذهنية، حتى لا نقول حقيقية؟

يمكن أن تتمثل إحدى الإجابات عن هذا السؤال المحير فى: "يجب ألا ننسى تمحورنا حول عرقنا." ومع ذلك، اسمحوا لى أن أقترح سريعًا ثلاثة عناصر أعتقد أنها تأخذ فى اعتبارها ميلاً أكبر نحو الإبادة الجماعية فى المثالين السابقين.

القوة، والضعف، والرهاب

اثنان من هذه العناصر مرتبطان ارتباطًا وثيقًا. فأنا أصنف رواندا وألمانيا على أنهما دولتان شابتان قديمتان، وضعيفتان قويتان فى آن واحد. سأوضح ذلك. لو درسنا تاريخ رواندا، على سبيل المثال، فسنجد أنها دولة كان عليها أن تعيد تعريف ذاتها بشكل جذرى حتى تستطيع أن تعيش فى العالم الحديث، ولكن كان باستطاعتها، من وجهة نظرها الثقافية والسياسية الخاصة، وببعض المنطق، أن تحيى ماضيها قبل الكولونيالى الذى كانت تشهد فيه اتساقًا سياسيًا وجغرافيًا، بل وشعورًا بقوتها الذاتية. لذلك تجد الروانديين على وعى عميق بأن دولتهم السابقة لم تكن يعتد بها على المستوى الإقليمى فقط ولكن كانت الشعوب الأخرى أيضًا تنظر إليها بإجلال. وعندما تقر تلك الفكرة فى الأذهان ترتفع احتمالات تحويل هذه

القصة إلى أسطورة قومية عن العصر الذهبى للبلاد. والواقع أن الحداثة قد خلقت أداةً شديدة الخصوصية، وهى التاريخ، استخدمها فى هذه اللعبة، بل وزرعها فى أجيال من الدارسين. لذلك تتملك الرواندبين المعاصرين حساسية تجاه التعارض بين الماضى والحاضر. "كنا أقوياء فى الماضى، فلماذا لم نعد كذلك اليوم؟" على أن الإحباط الذى ينطوى عليه هذا السؤال نسبى بكل تأكيد. ولكن، بالرغم من أن أحدًا خارج ألمانيا، بعد نشأتها السياسية الحديثة سنة ١٨٧١، لم يكن ليخطر له ببال أن يقول أنها ليست دولة شديدة البأس، فقد كان ذلك بالفعل هو الشعور العام لدى الكثير من الألمان فى الفترة التى سبقت الحرب العالمية الأولى. صحيحٌ أن ألمانيا كان يجب أن تكون قوية، نظرًا لتاريخها، ولكنها كانت ترى نفسها، على نحو ما، محرومة مما هو حق لها وممنوعة من التقدم لتبوؤ مكانها الذى ينبغى لها فى العالم. والضيق هنا يبدو لأول وهلة، كما هو فى قصيدة جوكالب، غير متعلق بمشاعر ضعف مجتمع تجاه العالم الخارجى. وقد يبدو حل هذا الوضع متمثلاً - كما فى قصيدة جوكالب - فى إحداث إصلاح إدارى، واقتصادى، وعلمى جذرى وسريع. ولكن ماذا يحدث لو تبين أن هذا الإصلاح عسير، لو أُعيق هذا الإصلاح أو انهار، لو بعدت الشُقة مع آفاق التغيير؟

عندها، ستتجمع كل شروط استقرار الشك فى الذات. ولكن، فى حالة ذهنية كتلك، قلما تسير الأمور على هذا النحو. فما يرسخ فى الذهن فى معظم الأحيان هو الشك فى أن هناك شىء ما يمنع العنصر الطيب الخير فى المجتمع من الوصول إلى المقدمة؛ شىء يؤثر سلبًا على صحته، ويسلبه مزيته، ويفت فى تماسكه، ويضعف مروءته. قد يتعلق الأمر هنا أيضًا بلغة "ملفات إكس"، ولكن تلك هى بالفعل نوعية الخوف المرضى التى نجدها فى خلفية حالات الإبادة الجماعية. فسواء أكانت الجماعة من التوتسى، أو اليهود، أو الأرمن، فوصفها دائمًا وصف جسد غريب لا ينسل فقط داخل كل وطنى، ولكن يقلب مجرد وجوده اتزان هذا الكل. هناك شىء آخر بالطبع؛ فالمجموعة محل النظر يُشك أيضًا فى اقترافها لأعمال تنطوى على سوء نية، وفى تحركها من الداخل لإعطاب عمل المتقدمين،

تآمر مع العدو الأجنبى، وتدمير فرص التقدم، وأخيرًا، تدمير الشعب نفسه.

لو كان ذلك يبدو كما لو أنه يسير بالموضوع عكس ما يحدث فى الواقع عند وقوع إبادة جماعية، تبقى مع ذلك حقيقة تستحق - لو اتسع بنا الوقت - التحليل. يبدو لى أننا لا نستطيع أن نستبعد من طبيعة الظاهرة التفاعل أو الدينامية بين الجماعة الضحية فى وضعها الذى آلت إليه وبين المجتمع المهيمن، وكذلك بين هذه الجماعة والدولة. ولجؤنا لاستخدام تعبيرات من قبيل "الضحايا" و"مرتكبى الأفعال"، كما لو أن العالم يتكون بالفعل من هاتين النوعيتين من الكائنات، إنما يكرر التشويه الذى يقوم به مقترفو الإبادة الجماعية؛ والفرق الوحيد أن هؤلاء ينسبون لأنفسهم دور الضحية. ولكن حقيقة أن الإبادة الجماعية، حتى تقع، يجب أن تكون لدى الدولة قدرة ساحقة، فى لحظة ما، على الإفناء المنظم لجماعة ليس لها من وسيلة دفاع، لا تنفى إمكانية وجود تفاعل حقيقى فى وضع سابق. بالتأكيد، علينا أن نعترف بأنه فى الحالة القصوى، أى فى المحرقة، وقع هذا التفاعل بشكل شبه كامل فى رؤوس القائمين على الإبادة الجماعية، إذ رأوا أن التهديد الدولى، حتى لا نقول الكونى، الذى يفترض أن يمثله اليهود يتناسب عكسيًا مع غيابهم الحقيقى والتام كوسائل لإثارة القلق. ولكن هذا لا يعنى بالمرة أن يصح تحويل هذه الجماعة إلى شىء، وجعلها شيئًا متلقيًا، أحادى البعد، ينتظر إيقاع المجزرة به.

علينا إذن أن نفهم فورًا السياق الذى يقع فيه هذا التفاعل، المشئوم بالطبع، على مدى طويل بين جماعة اجتماعية والدولة، حتى عندما يقوم هذا التفاعل على مجموعة من حالات عدم الفهم والاختلاق، ويتبلور فى شكل شىء أكثر خطورة يصل فى النهاية إلى الإبادة الجماعية. واسمحوا لى مرة أخرى أن أصور ذلك متخذًا من رواندا المثل. لن نستطيع أن نفهم ما حدث سنة ١٩٩٤ دون أن نعرف أيضًا ما حدث فى هذا البلد بين عامى ١٩٥٩ و١٩٦٣. كنا آنذاك أمام دولة خرجت لتوها من الاستعمار وتشهد ديناميكية حقيقية بين نخبتين، إحداهما النخبة المهيمنة من التوتسى والذين تسنموا سدة السلطة بشكل تقليدى، والأخرى من

الهوتو الذين يمثلون غالبية السكان. وفازت النخبة الهوتو فجعلت من تاريخ هذا النصر علامة ثورية فى تاريخ البلاد، بل واغتنمت بذلك الفرصة لتقدم للسكان وللعالم أجمع نسخة من الهوتو الخاصة برواندا، فى ثوبها التاريخى والمعاصر فى آن واحد. وتمثلت المشكلة فى أن النخبة التوتسى التى أنزلت من على عرشها لم تقبل بالهزيمة، فتسبب ذلك فى فترة طويلة من الأزمات التى سعى خلالها أنصارها إلى زعزعة النظام من خلال الدول المجاورة التى فروا إليها. ولكن من كانوا فى وضع شديد الضعف منذ تلك اللحظة، وهم التوتسى، بقوا فى رواندا. وسواء أتم تصنيفهم مع المعارضة فى المنفى أو نظر إليهم على أنهم دعم يدين بالولاء للنظام الجديد، فقد كان من المحتوم أن يصبحوا كبش الفداء خلال الثلاثين عامًا التالية، بمجرد أن تسرى شائعات بغزو جديد للتوتسى أو مذابح للهوتو فى بوروندى المجاورة، والتى يحكمها التوتسى. والنقطة الأساسية فى هذا الموضوع تتمثل فى أن أبناء التوتسى المنفيين عندما غزوا البلاد فعليًا فى سنة ١٩٩٠، أثاروا بالفعل أزمة حقيقية، ونظر أبناء الغزاة الهوتو الذين يعودون لعام ١٩٥٩ لتلك الأحداث فى ضوء المشكلة القديمة، فأصبحت الدولة مرة أخرى فى خطر، وكادت مكاسب الثورة أن تذهب أدراج الرياح. ولكن الفئة الأكثر راديكالية من بينهم قرروا، هذه المرة، ألا يكرروا خطأ آبائهم. هذه المرة يجب أن يحدث "تطهير" تام وشامل للتوتسى.

عودة الماضى

ألفنا، على ما أعتقد، تعبير "هذا لن يكون أبدًا" الذى يستخدمه مؤرخو المحرقة تعوُّذًا من عمليات إبادة جماعية جديدة. ولدينا فى الراديكاليين الهوتو الذين استولوا على السلطة سنة ١٩٩٤ المثل فى ما سأسميه متلازمة "هذا لن يكون أبدًا" لدى القائمين على المذابح. وهذه المتلازمة تدلف بنا إلى العنصر الثالث الذى يميز بين إمكانية وقوع إبادة جماعية فى كل الدول الحديثة وبين واقعها الملموس.

وقعت عمليات الإبادة الجماعية الكبرى فى القرن المنصرم، كلها، عندما رأى الزعماء الراديكاليون للدول الشابة القديمة، القوية الضعيفة فى آن واحد، أن سلامة دولتهم تتهددها قوىً ينسبونها إلى لحظات أزمات أخرى مشابهة فى الماضى القريب أو الماضى التخيلى، وعادة ما يرتبط بهذه المشاعر برنامج سياسى معد سلفًا.

عندما انطلق هتلر إلى "الحل النهائى" فى صيف ١٩٤١، ولم يكن الهجوم على الاتحاد السوفييتى يسير آنذاك حسب الخطط الموضوعة، كان يضع نصب عينيه ذكرى "هذا لن يحدث أبدًا" الخاصة بنوفمبر ١٩١٨، تاريخ هزيمة ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى. وفكرة أن من كانوا وراء خرافة "طعنة سكين فى الظهر"، التى سرت فى شوارع المدن الألمانية كانوا من الثوار اليهود، تشى لنا بالكثير، ليس فقط عن الحالة الذهنية لهتلر، ولكن أيضًا عن الحالة الذهنية لملايين الألمان الذين لما يكونوا قادرين على رؤية الصدمة والكارثة التى فرضوها على أنفسهم. ولو أردنا حقًا أن نفهم ما بدأ يحدث فى صيف ١٩٤١ فلن نستطيع ذلك دون العودة إلى هذه الذكرى المشوهة. نفس نوع الخطة ظهر أيضًا فى مذبحة الأرمن سنة ١٩١٥، "هذا لن يحدث أبدًا" لدى الشبيبة التركية الذين عادوا، هذه المرة، إلى مؤامرات الأرمن المزعومة للانقلاب على الدولة العثمانية وتدميرها فى تسعينيات القرن التاسع عشر.

أن ننسب قدرات بهذه الضخامة إلى جماعة بأسرها شديدة التباين، تضم مليونًا أو مليونين لا يسعون إلا إلى كسب قوتهم يومًا بيوم، ذلك يعيدنا بالطبع إلى عالم "علم الأمراض". ولكن ذلك ربما يشى لنا بالكثير عما يكون زعماء دولة على استعداد للقيام به فى ظروف ميؤوس منها بالفعل، حتى ولو كانوا مسؤولين إلى حد كبير عن تلك الظروف. وأخيرًا، انطلق عنان بغض الشبيبة التركية للأرمن وتحول إلى إبادة جماعية فى اللحظة التى رست فيها القوات الفرنسية - البريطانية على ساحل الدردنيل، غير بعيد من القسطنطينية. ولو كانت عمليات الإبادة الجماعية تقع

عادة فى إطار حرب عامة أو تهديد بشن حرب، فذلك ليس لمجرد أن وقوعها يضمن وجود غطاء مناسب يمكن تنفيذ برنامج إفناء جماعى وراءه، ولكن لأن الجماعة المستهدفة فى الداخل قد يرى فيها مرتكبو الإبادة الجماعية امتدادًا للعدو الخارجى. وفى الحالة القصوى، أى المحرقة، تبدو هذه العلاقة معكوسة فى الواقع، حيث زُعم أن الأثرياء الغربيين المؤثرين فى السياسة والشيوعيين الروس يطيعون أوامر اليهود، مطلَقى القوة، وسادة العالم. وحتى فى هذه الحالة، لم يمنع ذلك مقترفى الإبادة الجماعية من معاملة النساء العجائز اليهود وأطفالهن على أنهم مفسدون ومتواطئون.

إن اتهام الضحايا بأنهم عملاء وأذناب قوى أجنبية عازمة على تدمير الأمة والدولة لا يتيح فقط تفسيرًا جزئيًا لسبب إمكانية أن يؤدى النفور من جماعة ما فى ظروف أزمة حادة إلى رد فعل تنطلق فيه عملية الإبادة الجماعية، ولكنه يعود بنا مباشرة إلى الوضع المعاصر الأكثر قربًا منا. فنحن نميل إلى النظر إلى ما حدث فى كوسوفو العام الماضى على أنه عملية إبادة جماعية كان من الممكن تحاشيها من خلال التحرك الدولى الذى تقوده القوى الغربية. ولكن المقلق فى الأمر هو أن العودة بالأحداث إلى مشاهد البؤس الجماعى التى شهدناها على حدود مقدونيا وألبانيا كانت تنطوى أيضًا على العناصر الكلاسيكية لإبادة جماعية على وشك الاندلاع، والتى توفرت حجتها، بشكل لا إرادى بالتأكيد، من قبل نفس زعماء المجتمع الدولى فى شكل إنذارات وجهوها إلى صربيا فى رامبوييه.

تناقض الإبادة الجماعية

يقودنا ذلك إلى التناقض الكامن فى الإبادة الجماعية. فالإبادة الجماعية عمل تقوم به أنظمة يائسة فى مجتمعات كان تحولها إلى العالم الحديث شديد الصعوبة، مجتمعات عرفت صدمة أو صدمات كبرى جماعية، أو مجتمعات ما زالت تشعر ببعض الإحباط أو المرارة العميقة، والتى عادة ما يتشارك فى الشعور بها النخب

وجزء كبير من الشعب، وذلك تجاه ما يرون أو يعتقدون من عدم ملائمة العالم مقارنة بما يجب أن يكون عليه. لهذا السبب تستطيع أنظمة شديدة العسكرة أو الأيديولوجية الاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها لفترة، عادة بدعم من جانب عظيم من الشعب من أجل تنفيذ برامج تنمية راديكالية، بل وحساسة، حتى عندما تتعارض مع القواعد الدولية الأساسية أو تتناقض مع الواقع. ونحن لا نرمى هنا إلى التماس العذر للعواقب الحقيقية أو المحتملة للإبادة الجماعية. الأمر لا يعدو كونه تفسيرًا للسبب الذى يدفع دولة مثل صربيا- وهى ترى نفسها محصورة، بعد أن خُنقت طموحاتها فى السطوة البلقانية، وهُددت سلامة أراضيها - إلى اختيار الرد بإطلاق العنان لسورة الغضب تجاه من رأت فيهم عملاء مؤامرة دولية موجهة ضدها، ونعنى بهم ألبان كوسوفو.وربما كان لدى الدولة الصربية طموح، ظل يتراكم ببطء على مدى خمسين بل مائة عام، بالتخلص من هؤلاء الكوسوفيين. ولكن العامل المحفز النهائى تمثل فى اللحظة التى بدا فيها فناء الأمة وشيكًا. وقبل ذلك بخمس سنوات، وقعت فى أروشا بتنزانيا أحداث مشابهة تمامًا فى تسلسلها لما وقع فى رامبوييه. فقد واجه الأعضاء الراديكاليون فى النظام مجتمعًا دوليًّا يلقى بكل ثقله على نظام رواندا ذى الأغلبية الهوتو مطالبًا إياه باقتسام السلطة مع الجبهة الوطنية الرواندية المكونة من التوتسى المنفيين، فكان رد فعل هؤلاء الأعضاء الراديكاليون "غسق الآلهة"(٤٥) على طريقتهم. ولكن لم ترسل فى هذه الحالة بالطبع أية قوات للنجدة من حلف شمال الأطلنطى.

هل تثبت كوسوفو إذن أننا تقدمنا؟ هل نستطيع أن نطمح فى قرن جديد يهيمن عليه نظام عالمى جديد ليبرالى، بل وتسير سياسته على نحو يجعل من فكرة لجوء دولة إلى الإبادة الجماعية أمرًا مستحيلاً؟ حاولت هنا أن أقترح، ضمنيًا إن لم يكن تصريحيًا، أنه حتى لو توفرت الظروف، فلن نستطيع التعامل مع أسباب هذه الظاهرة. الإبادة الجماعية فسادٌ فى حركة مجتمعاتنا العالمية بأسرها، وليس

---

(٤٥) عنوان أوبرا لفاجنر. (المترجم)

مجتمعات خاصة، وفى الاقتصاد السياسى الذى يلازمها. قد نرى فى هذا المجتمع - لأسباب خاصة بالأمم المتحدة ولإرضاء أوهامنا الخاصة - كلاً من الدول الأمم ذات السيادة والمستقلة جميعها على قدم المساواة. ولكن هذه المغالطة نفسها فى عالم شديد الظلم فى التوزيع الحقيقى للسلطة هى التى كانت حافزًا قويًّا للكثير من الدول التى تسعى جاهدة لتحقيق ما لا يمكن تحقيقه فى الوقع، أى استقلالها الحقيقى.

هناك أيضًا تناقض آخر هنا. فبينما تتزايد متطلبات الاقتصاد السياسى الدولى، تصطدم رغبات الدولة الضعيفة نسبيًّا فى الحصول على تنمية سريعة بعوامل معاكسة مثل: التنافس الاقتصادى، والانفجار السكانى، وندرة الموارد، والتدهور الإيكولوجى الكبير. والنتائج تحت أعيننا بالفعل: وقعت قطاعات كاملة فى أفريقيا جنوب الصحراء وآسيا الوسطى وبعض الدول - بعد أن غرقت فى حروب أهلية متطاولة - فى حالة فوضى إيكولوجية وعرفت موجات اللاجئين والمجاعة. وفى هذه الطبقة السفلى من الوجود، لنا أن نتوقع فى القرن الحادى والعشرين تزايدًا مستمرًّا فى الوفيات بأعداد كبيرة دون أن نستطيع أن نقدر بدقة نصيب الإبادة الجماعية منها. لا نقول أن هناك فرصة لاختفاء الإبادة الجماعية فى حد ذاتها، ولكن نستطيع فقط أن نقول إن مجال تدخلها سوف ينحصر فى الطبقة الرقيقة العليا حيث تستمر الدول فى الكفاح من أجل البقاء فى طريق التنمية. ولكن ربما يُحكَم على الإبادة الجماعية بالفشل فى تلك الدول المرشحة للقيام بمثل هذا العمل، تلك التى تقع بشكل أوضح فى نطاق التأثير الغربى أو التى تتميز بحساسية أكبر لتهديداته ومكافآته، وذلك من خلال اللجوء إلى أدوات قانونية أكثر وضوحًا فى تعريفها متمثلة فى اتفاقية جديدة للأمم المتحدة، وكذلك من خلال الإنشاء المحتمل لمحكمة عدل دولية دائمة. من علياء الطبقة العليا المتحررة من مخاطر الإبادة الجماعية، قد تسعى الدول الكبرى فى النظام الدولى إلى الحفاظ على السيطرة على وقوع الإبادة الجماعية مع تحاشى أى مواجهة - قدر الإمكان - مع دينامية التطور التاريخى غير المتساوى الذى وصل بنا إلى ما نحن فيه اليوم. ولكن ربما تتغير

الأمور أيضًا. فبالنظر إلى التحدى الذى يمثله الوصول إلى حلول طويلة الأجل لمنع وقوع إبادة جماعية أو مجازر فى القرن القادم(٤٦) ربما استطعنا تخطى الأعراض ومواجهة حقيقة أننا نحن أيضًا أحد معطيات المشكلة.

---

(٤٦)يقصد القرن الحادى والعشرين. (المترجم)

الجانب الإنسانى وثقافة الشك(٤٧)

بقلم: كلود سيمونو

Claude Simonnot

ترجمة: د. مرفت بكير

مراجعة: د. أنور مغيث

يرجع تاريخ تكوين الحركة الإنسانية والحالة التى نراها فيها الآن إلى بعض الأحداث التاريخية، إلا أنه ينبغى – على أى حال بالنسبة لفرنسا فى ظل سياق أكثر معاصرة – تحديد ما يشكل اليوم دعامة لعمل هيئات التضامن الدولية. ولقد تعرضت تلك الهيئات لعدة تحديات بل وتناقضات مهمة خلال عملها أثناء العشرين عامًا الماضية.

تتعلق التحديات الحالية بضرورة باقتضاء الاتجاه إلى الاحتراف وبمخاطر تنميط الأعمال وبتدهور ظروف الأمن وأخيرًا بصعوبة الوصول إلى مناطق جغرافية واسعة تحولت إلى مناطق بلا قانون بالنسبة للسكان الذين يعيشون فيها.

وتتعلق التناقضات بإدارة عمل معقد، كثيرًا ما يتم تقديمه إعلاميا بصورة تبسيطية. وكثيرًا ما يتم استخدام لفظ "إنسانى" بإفراط حتى أصبح معناه يتسم بالغموض. وهناك أيضا تناقضات العلاقة المعقدة التى تنشأ بين مقدم العون وبين طالب المعونة ويشوب تلك العلاقة جبروت العاملين الذين يحلون على بلد لم يوجه لهم دعوة. ولمواجهة الأوضاع الغريبة الناتجة عن الاغتراب وعن التعرض لمواقف الأزمات، لكل عامل القدرة على أن يتعرف فى نفسه، حتى يتحكم بصورة، على تماهياته مع الجوانب المعقدة والمفزعة أحيانًا للطبيعة البشرية حتى يتحكم فيها بصورة أفضل.

---

(٤٧)نص المحاضرة رقم ٣١٠ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٥ نوفمبر ٢٠٠٠.

وبالمفهوم التقليدى قد تكون مسألة الجانب "الإنسانى" حديثة ومرتبطة فى كل الأحوال بالثقافة المعاصرة. وليس من المؤكد أن ينطبق هذا الأمر على الواقع لأن من المرجح أن تاريخ الإنسان بأطواره المختلفة قد زود بالرواشد فى التصرفات والمواقف والدوافع النابعة من قيم قريبة من تلك التى تطلق عليها اليوم "إنسانية". ويتشابه هذا الأمر مع النظر إلى موضوع تنقل الإنسان على ضوء بداية تطور السيارات. إذا كانت حاجة الإنسان للانتقال هى حاجة ماسة فإن السيارة التى ما هى إلا وسيلة، تصبح موضوعًا للتبجيل الذى يقيده أكثر من أنه ينقله. وعلى نفس النمط يكون لفظ "إنسانى" وهى تسمية أخرى لعلاقة أساسية بين البشر وقد صار الملجأ الجديد الراجح للخير واستخدامه حاليًا فى محيط العلاقات الإنسانية بصورة مفرطة قد يعرضه لمخاطر إنتاج آثار مضادة لما يطمح إليه.

وبدون أن أدعى أننى مؤرخ، فمن المألوف أن أستعين ببعض الأحداث البارزة لأستدل بها مثل الزلزال الذى تعرضت له لشبونة عام ١٧٥٥ وعلى أثره أطلق المثقفون والكتاب الفرنسيون فى عصر التنوير فكرة إنشاء فرقة من المتطوعين لمواجهة مثل تلك الظروف ولتقديم الإغاثة باسم الإنسانية العالمية وباسم واجب تقديم المساعدة بدافع من طبيعتنا الإنسانية.

ويجب بالطبع ذكر فلورانس نجتنجال، مؤلفة الحركة الرائدة للصليب الأحمر الإنجليزى بمناسبة معركة ألما (بالقرم) التى وقعت فى سبتمبر عام ١٨٥٤. وعندما قامت معركة سولفرينو فى يونيو من عام ١٨٥٩، شكل هنرى دينون، الذى تأثر بشدة لآلام الجرحى الذين تركوا على أرض المعركة، ما أصبح اليوم حركة الهلال الأحمر والصليب الأحمر ومضمون الاتفاقيات الأربعة التى صيغت فى جينيف يوم ١٢ أغسطس عام ١٩٤٩ والبروتوكولان الملحقان الصادران فى يوم ٨ يونيو عام ١٩٧٧.

وسيطرت فكرة حتمية إغاثة الضحايا على ضمائر الرجال والنساء ليس لإنتماء الضحايا لمعسكرهم أو لبلدهم ولكن من منطلق أنهم ضحايا والإنسانية تحتم إغاثتهم.

وتأخذ الشفقة التلقائية والطبيعية بالضحية صيغة أفكار وكلمات ومفاهيم وحقوق. وكأن الإنسانية فى مجملها قد أخذت على عاتقها تحمل مسئولية قدر هؤلاء الضحايا واحتلت الضحية وضع الصدارة دون الالتفات إلى حالة أى نزاع لأى انتماء سواء العنصر أو الجنسية أو الدين أو الحزب السياسى أو المعسكر.

التحرر

ومن وجهة نظر أكثر عصرية، من المهم تقدير الموقف الحالى فى فرنسا حيث كان لنزعة "بلا حدود"، من الناحية التاريخية، أثرًا واضحًا على ثقافة الدور الإنسانى. وفى إنجلترا، إذا كانت حركات التضامن الدولية قد ظهرت مبكرًا خلال القرن الذى واجه مآسى إنسانية عظمى كتلك المجاعة الكبرى فى أوكرانيا، فإن جماعة "الأطباء الفرنسيون" هى معاصرة أكثر لحركة التحرر الاجتماعى والمعنوى والسياسى الذى شهده عام ١٩٦٨. ودون أى مزاعم سوسيولوجية فهذا التحرر هو، على جميع المستويات، بوتقة لمشاريع خيالية حتى لو فتح أمامنا تطلعات عريضة.

وتظل الحركات الإنسانية والحركات الخيرية تستلهم ثقافة يهودية - مسيحية وأيضا أيديولوجيات أخرى راسخة، وعندما ألهمت الكنيسة هيئة الإغاثة الكاثوليكية، قام الحزب الشيوعى بإنشاء ما يسمى بالإغاثة الشعبية وهناك حركات أخرى مهمة وإن كانت أقل شهرة تنتظم حول الإخوة النقابيين كمقدمة للعولمة البروليتارية. ومن ناحية أخرى وفى إطار القضاء على الإستعمار، انتظمت حركة مناصرة العالم الثالث حول فكرة تحرير الشعوب على أساس الحق فى تحقيق تنمية متكافئة.

ولكن الأطفال الذين ولدوا بعد الحرب والذين بلغت أعمارهم عشرين عاما فى عام ١٩٧٨ أطاحوا بنشاط البر ومناصرة نضال العالم الثالث رغبة منهم فى تفجير الحواجز، على كل المستويات، والتى بدت لهم محصورة سواء على صعيد الأخلاق اليومية أم على مستوى الأيديولوجيات والنزعات الوطنية الأخرى.

ولو صورنا الأمر بطريقة كاريكاتورية يمكن القول إنه بعد مساعدتهم فى أعقاب الحرب وفقًا لمشروع مارشال، وبعد ملاحظة عدم جدوى الأمم المتحدة وتباطؤ وحيادية حركة الصليب الأحمر الآثمة أثناء الحرب العالمية الثانية وبعد ذلك فى بيافرا، بدا لهم أنه من المشروع ومن باب الابتكار فى السياسة التدخل لمساعدة الضحايا مباشرة دون الاكتراث، بالمخاطر وقوانين احترام الحدود الدولية، يدفعهم اعتقاد طوباوى مزدوج ألا وهو الاعتقاد فى أن يكونوا ذوى فاعلية من ناحية وأن يصبوا إلى الاستقلال من ناحية أخرى.

وترتب عن حُلم المواطنية العالمية تواجدًا فى العالم يضفى شرعية على أن يكون المرء معنيا بكل ما يمكن أن يحدث فيه. وهكذا يمكننا عند دراسة دوافع مؤسسى الجمعيات أن نلمح ملاحظات بوجود نقص فى مجال الجوع والصحة وفقًا لما وصفه برنارد هوسون فى تقريره عن جمعيات التضامن وكذلك رغبة سياسية فى التدخل فى إدارة العالم. ونلاحظ أيضا القدرة على إعادة تجديد أساليب العمل لتسهيل التواجد عن قرب بجوار الضحايا وحتى لو اعتبرنا ذلك تجاوزًا للقوانين.

ضحايا طيبون ومنقذون طيبون

كان هذا الالتزام يجذب فاعلو التدخل الإنسانى "بلا حدود" نحو الضحايا "الطيبون": الأفارقة رهائن حروب الجوع، ومجموعات "الخمير" و"لاجئى القوارب" الهاربة من الاضطهاد الشمولى والأفغان المعتزين بأنفسهم الذين قاوموا المرداس السوفيتى.

أما عن فاعلية التدخلات فى تلك الحقبة فترجع إلى التقاء تطور الأعمال الإنسانية الجريئة أكثر منها عقلانية، مع ثورة الإعلام التى فجرت ثقافة الصورة. ولنرجع إلى ما كتبه جان كريستوف روفين، فعند بزوغ مجموعة "الفرنش دكتورز" (الأطباء الفرنسيون) فى أفغانستان أو على الحدود الكمبودية، يتم اقتحام المنازل الفرنسية عن طريق الفرقعة المرئية، بكل وسائل الإعلام بالصوت وبالصورة.

وكانت تقدم فى كل منزل "إنجازات" ممثلى العمل الإنسانى مع وجبة العشاء.

ومن المحتمل فى تلك اللحظة أن تم عقد القران الرمزى بين الإعلام والتدخل الإنسانى، لينتفع كل واحد منهما من الآخر. وبسرعة أصبح رهان التدخلات هو أن تكون قائمة ومرئية وبنفس القدر تنتظم لكى تتصرف بفاعلية. وعلى أى حال فمجرد التواجد فى هذه التدخلات، يمنح شرعية لا يمكن المساس بها.

هذا الرهان المزدوج سنلمحه فيما بعد فى قلب الصراعات والنزاع وانشقاق الجمعيات الشابة ولكنها فى نفس الوقت كبيرة وكذلك فى قلب إشكالية الاحتراف الضرورى.

ويحيط الغموض بصيغ "بلا حدود" أو "العالمى" التى تعبر بقوة عن طموح إنسانى وعالمى. وترجع تسمية العديد من الجمعيات إلى الانتماء المهنى: طبيب أو طبيب بيطرى أو صيدلى أو بحار أو طيار أو مهندس أو مهندس معمارى ...إلخ مع ربط تلك المهنة ببعد عالمى. إنها لتسمية غريبة يتسلل إليها الإرشاد بواسطة المعرفة وتترتب عليها فكرة نتخيلها مسبقًا وهى حاجة الآخرين الذين يسكنون فى مكان آخر إلى كفاءاتنا. وهكذا تبدأ تراتبية للقيم تتضمن اليقين من فائدة معارفنا الغربية. وتصل الطامة إلى ذروتها بإنشاء جمعية "رجال جمارك بلا حدود".

ويبدو أن ما يهم الإعانة الإنسانية هو تصدير مهن وخبرات، وبالتالى وضع الحلول سلفًا بدلا من الأخذ فى الحسبان التعبير عن المشكلات بواسطة المعنيين وأن يتم معهم تحديد أساليب للعمليات الواجب تنفيذها.

ومع قيام عدة أزمات فى أوروبا وسقوط حائط برلين وفتح الحدود الشرقية، أصبح العمل الإنسانى فى متناول الجميع ويمكن توصيله بواسطة شاحنات النقل (لرومانيا وألبانيا). ولقد تم تطوير مبادرات كثيرة متعلقة بإنشاء جمعيات يغلب عليها طابع التواضع ولكنها تنشط أحيانًا بسرعة فائقة حتى مع تبعيتها لأنها ممولة

من صناديق الإغاثة العاجلة وخاصة الصناديق التى تتبع المجموعة الاقتصادية الأوروبية.

وبعد فترة من البذخ، تقلص حاليًا سوق الأعمال الخيرية وترتب على تضاعف أعداد القائمين على الأعمال الخيرية إفلاس عدة جمعيات. واليوم يكتفى بتمويل بعض المنظمات غير الحكومية الكبرى بطريقة متوازنة وذلك عن طريق صناديق بعض المؤسسات وصناديق أخرى تقوم على تبرعات من الجمهور العريض. ورغم كل ذلك يبقى، فى فرنسا، تقليد مساندة مبادرة إنشاء الجمعيات المتأهبة لمواجهة التحديات التى لا تستطيع الجمعيات التعاونية ولا الأجهزة القومية أو الدولية، التصدى لها.

وهذا أمر خاص بفرنسا. فجمعيات دول الشمال أو التابعة لأمريكا الشمالية تقوم على دعم من صناديق خاصة بالدولة أو على اتفاقيات مع شركات. ولقد تطورت تلك المنظمات غير الحكومية تلقائيا باتجاه الاحتراف والعمل كمؤسسة إنتاجية على أثر ازدهار مستمر فى فرنسا لثقافة تدخلية نابعة من شعار الحق فى التدخل. إن الميل إلى الاحتراف يكفل ملائمة الأعمال وجودتها ويمنح حرية فى اختيار أماكن وأسلوب العمل (وإن كانت تلك الحرية تبدو فى حقيقة الأمر خيالية).

الاحتراف: المعايير والجودة

تشير التجربة إلى أن التدخل فى الأرض هو ثمرة تفاعل معقد بين ما ينجم عن منطق أرض دولة ما ومنطق نشطاء وبين الحاجة إلى تحديد المنتفعين. إن مقتضيات العمل على الأرض وتعقد الرهانات التى تواجهها المنظمات غير الحكومية تجعل الاحتراف ضرورة. وقد يفهم من ذلك أن المتدخلين لم يتمتعوا من قبل بقدر كاف من التأهيل المهنى، وبالفعل قد يبدو هذا الاختزال مبالغًا فيه فيما عدا بعض الاستثناءات المؤسفة.

إذا كان العاملون على الأرض محترفين، فإن ممارسة كفاءاتهم تثير صعوبات كثيرة خاصة إذا تم وكأنه هواية، إذ أننا لو افترضنا عدم وجود "مهن للعمل الإنسانى" فمن المؤكد أن هناك إدارة لأعمال التضامن ومباشرتها بطريقة خاصة. تتبع تلك المسألة المهمة من مقترحات مواثيق العمل ومن صياغة لمعايير التدخل. ومنذ بضعة سنوات، وكرد فعل للغموض الذى أحاط ببعض التدخلات للإعانة، ولقلة التعاون ولازدواج للعاملين، قام ممولو صناديق المؤسسات بمبادرة تقترح تنميطًا لمضمون أعمال التضامن الدولى وصيغها وهذا هو مشروع سفير Sphère.

إذا كانت عملية وضع معايير للتدخل وللعمل بها الذى تتبعه معظم الجمعيات تبدد عملية مشروعة تمامًا، فيجب وعلى وجه السرعة ألا يتأثر هذا العمل مطلقًا ولا ينتقص منه شيئًا بفعل المعايير العالمية والضوابط المفروضة. وحتى إذا لم يعد يتبقى من هذا العمل إلا التسوية العملية فإنها قد تحول الأعمال إلى مجرد عملية تشحن وتوزع وتقنن ولكنها لم تعد تفكر. إن تاريخ الجمعيات يدفعها إلى تفضيل البحث عن الجودة على المعايير المفروضة. إن عملية وضع المعايير تقود إلى خطر الاحتواء الذى يجعل حسن قيادة الأعمال أهم من حسن التفكير فيها.

وربما يظل الدور الإنسانى هو ما تبقى من العلاقة الإنسانية بعد أن اختفى كل شىء وتم الاستهزاء به ورفضه وقتله وتدميره. إن القاعدة الأساسية لإتمام أعمال التضامن هى الحاجة الملحة لإعادة البناء عن طريق عملية موزونة تمامًا ووضع قانون يتلاءم مع إعادة إصلاح عادلة للعلاقات الإنسانية بحيث يصبح لكل فرد مكانه وخاصة المنتفعين. باختصار الانتقال من الإحسان إلى الحق.

وفى فرنسا ولحل تلك المسائل، تم حديثًا إنشاء مجموعة URD (طوارئ، رد اعتبار وتنمية للتطوير) تتعاون مع أعضاء ينتمون لأهم الجمعيات الأهلية، مقترحة خطوة جادة لتحقيق الجودة تحل محل النزعة المعيارية التى يتمسك بها ممولو صناديق المؤسسات لتسهيل إمكانية قراءة الأعمال دون الاهتمام بالضرورة بنوعيتها.

المتناقضات

إذا كان للكلمات معنى، فيجب التنويه أن "إنسانى" هى صفة فى طريقها لتصبح اسمًا. ففى عام ١٩٧٠، انتقلنا من صفة (منظمات وأعمال إنسانية) إلى كلمات مستحدثة (ممرات وممماشى إنسانية) لنصل إلى اسم واليوم نتكلم عن "إنسانى". ونقصد به أيضا موضوع مهنى إذ تم تنظيم مهن للإنسانى وشهادات جامعية للدراسات العليا التخصصية.

يؤدى الإسراف والإبهام فى الاستخدام إلى مفارقات: إنسانية دولة، إنسانية حربية، غارة إنسانية... إذن كل ما يطلق عليه لفظ إنسانى هو بالضرورة أفعال صدرت عن طيبة متناهية. ولكن المسافة والطابع الاستوائى لا يخدمان القضية. فبعض المنظمات غير الحكومية أوضحت ضرورة الاهتمام أيضا بما يحدث على قارعة الطريق خاصة وأن "إنسانى" وسيلة ملتوية للعمليات السياسية - الدبلوماسية - الحربية، ولا يمكن اعتباره داخل العمل كخافية للأصيص قناعًا يخفى عدم الفعل كما كتب رونى برومان مقالة بهذا الصدد، نشرت فى جريدة "ليبراسيون" وعنوانها: "إنسانى أو التسمية الحديثة للنذالة" تتعلق بنزاع البلقان حيث لم يظهر دور أوروبا إلا من خلال إيماء إنسانى.

وإن سوء استخدام تلك الكلمة/الصفة "إنسانى"، اليوم فى الصالح والطالح، يؤدى حتمًا إلى انعدام تام للمعنى "أو بالأحرى إلى" معنى مضاد" فى حين كان يجب عليه أن "يخلق معنى".

طغيان المساعدة العاجلة

من الصعب أن نتكلم عن عمل المساعدة الإنسانية دون ذكر السمة الشمولية للمساعدة الإنسانية العاجلة، كما وصفها بدقة برنارد هورس.(٤٨) وتسعى المساعدة

---

(٤٨) Hours (B.), L'idéologie humanitaire ou le spectacle de l'altérité perdue, Paris, l'Harmattan, 1998.

العاجلة إلى إقامة علاقة، تبدو أحيانا مبهمة وغير واضحة، بين الضحية ومنقذها، وذلك لجهلها بتاريخ من تطلق عليهم كلمة "ضحية".

ترى هل خلق الفقراء لتمكين الأغنياء من القيام بأعمال الخير؟ ويقول لنا سالف كنيا وهو راوٍ وموسيقى متجول من مالى: "كفى لا تعتبروا الأفارقة فقراء لأننا لسنا مجرد فقراء فقط".

عندما يتحول الفرد إلى مجرد حاجات أولية كالغذاء والرعاية والمأوى، فهو يغوص داخل كتلة نتعامل معها ونحركها ونشكلها ونعيرّها ونخضعها للإحصاء. ويترتب على ذلك ما يمكن تسميته بالثقوب السوداء فى الجهاز. وفى الواقع أى شيء لا يدرج تحت بند الاحتياجات الأساسية أو الحيوية يبقى مهملا كتقدير التاريخ الجماعى أو الفردى والسعى المشروع لإعادة البناء الثقافى (بمعنى إحياء الأصول والاعتراف بثراء مجموعة بشرية معينة). وإننا لموقنون حق اليقين أن الجذور الثقافية للشعوب والسلالات أو المجموعات البشرية قد تم الهجوم عليها بعنف أثناء الإبادات العنصرية الأخيرة، أو الأعمال الوحشية التى حدثت خلال القرن الماضى. ولم يكن اغتيال الأشخاص بسبب ما اقترفوه من أعمال ولكن بسبب هويتهم.

مع جنون العجلة يتصور المنقذ الاحتياجات سلفًا ويضع نفسه موضع معرفة وسلطة ونفوذ. إن التبعية المادية والنفسية التى فرضها على الضحايا، تمنعه من فهم معنى الأزمة واستيعابها. ويسقط من حسابه أن يكون مهيئًا لما وصفه برونو مارى دوفيه (مدير معهد حقوق الإنسان بجامعة ليون الكاثوليكية) بأنه "زمن للسرد" وهو هذا "المكان الوقتى" الذى يمكن الشخص من إحياء الحد الأدنى من قدرته على التفكير ومن الأخذ بزمام الأمور وذلك من خلال سرد تاريخه. إنها فرضية تقترح هذا السرد فى إطار مقبول من الناحية الأخلاقية.

وقد يكون من الأفضل أن نأخذ فى الاعتبار الأزمة التى يمر بها الأفراد أو مجموعات من الأفراد لهم رواسب فى الماضى وأمامهم مستقبلا عليهم إعادة بناءه، بدلا من مفهوم المساعدة العاجلة التى تقدم بانتظام أثناء الأزمة دون النظر إلى

الماضى أو التفكير فى المستقبل. إنها تتفادى الاكتفاء بكى الجراح دون تقدير معناها العميق. وفى بعض الأحيان يكون من الصعب تنظيم العلاقة الشائكة التى تقوم بين المعاون وبين متلقى الإعانة، وإنه لمن الأمور الغريبة تجنب أمرا ما قد يبدو حيويا فى سبيل الاهتمام بما هو أساسى.

وهناك مفارقة أخرى لا تقل أهمية وهى "التسلط المعنوى" والتراتبية أو الاقتصاد فى النماذج والتى نشرتها الأعمال الخيرية وجسدتها تمامًا عن طريق نفوذ العاملين وتدخلهم فى حياة الآخرين حتى ولو تم ذلك بذريعة إنقاذهم. ولتقديم صورة كاريكاتورية يعد المتطوع عند ذهابه فى مهمة إلى بلد ما مغتربًا. وعند ذهاب أحد الأفارقة إلى أوروبا فهو نازح وفى أحسن الأحوال هو فى وضع غير شرعى وفى أسوأها معرض للطرد. وهؤلاء المتطوعون فى حركة تهدف إلى محاربة عدم التوازن فى العالم والظلم بين الشعوب هم أنفسهم رمز لعدم التكافؤ هذا ويدمر العمل الإنسانى نفسه حين لا يثبت دعائمه إلا على أساس أنه يتجه فحسب من الشمال إلى الجنوب ومن الغنى إلى الفقير. وبالعكس قد تتطور ديناميكية مختلفة فى هذا المجال وذلك على أثر التساؤلات التى يثيرها هذا العمل وهذا التنفيذ لمسار الجودة فى ذهن الإنسان الشريف. ولكن يجب التزام الحذر والتواضع إزاء ملاءمة الأعمال وفاعليتها. كان يروق لجان بيير هيجل، وهو طبيب نفسى متوف، عمل لفترات طويلة فى مخيمات اللاجئين بخمير من أجل تحسين وتجديد الأعمال الطبية التقليدية أن يقول: "إذا كان المشروع أحيانًا بلا تأثير فمن المؤكد أن له عواقب" (العيش وإعادة العيش فى كاو أى دانج).

وهناك مخاطرة أخرى قد تصاحب الإحباط: ففى الواقع، يصل المغتربون إلى بلد ما بتعاطف كبير ورغبة فى المساعدة، فتجدهم يميلون إلى الإفراط فى استثمار العلاقة بينهم وبين الذين يطلبون المساعدة وإلى التسامى بهذه العلاقة. وهكذا يندمجون ويصبحون أكثر خميرية من الخمير وأكثر أفغانية من الأفغان ولكنهم وفى جميع الحالات ينتهى الأمر بهم إلى الفشل. وقد يسلك البعض منهم، من فرط ما لاقوه، سلوكًا يدل على شدة كرههم للأجانب.

إذن يتضح التناقض عندما يحل الرفض والكراهية محل معرفة الآخرين والشفقة بهم.

إن العمل الإنسانى هو قبل كل شيء تاريخ للعلاقات أى تاريخ المواقف المتناقضة. وبلا أدنى شك فتلك اللقاءات التى أدت إليها أوضاع، كما أدت إليها مشروعات التنمية الهادئة ذات ثراء هائل. وتؤكد كل موازنة أن تلك اللقاءات مثمرة أكثر منها مدمرة. ومع ذلك فمن الصالح أن نتوخى الحذر من انحراف نفوذ يتملك من المغترب، إن إغواءات استخدام تلك السلطة والإفراط فى استخدامها عظيمة فى حين أن كثيرًا ما تكون الأهداف المعلنة لهذه العلاقة هى إنصاف المتضررين.

وفى نهاية الأمر ولأن من المستحيل قصر هذا العمل الإنسانى على مهنة ما أو على غرض نبيل، فمن الممكن اقتراح أن يتم تنفيذ هذا العمل بصورة منسجمة حول ثلاثة محاور.

حسن الأداء بالمعنى المهنى والكفاءة التى ينبغى أن نعترف بوجودها لدى الآخر وبالأخلاق وهى، وفقًا لمفهوم الأخلاق بمعنى الجمع بين الحق والممارسة الإخلاقية من وجهة نظر عالمية قدر الإمكان، والنضال والاعلاء من قيمة الشخصية دون الانسياق وراء غواية الوعظ.

إذا أخذنا أى محور من الثلاثة على حده، واعتبرناه حافزًا للمسيرة الإنسانية، فقد يتسبب فى كارثة: فحسن الأداء قد يتسبب فى تيبس المسيرة، وآليتها والأخلاق قد تؤدى إلى إعطاء دروس فى التهذيب وتعطيل العمل، والنضال له دور فى تعزيز النفوذ الأيديولوجى. والتنسيق بين المحاور الثلاثة هو خير وسيلة للوصول إلى علاقة متوازنة قادرة على الإنتاج بجدية وعلى تهيئة أفضل الظروف للصمود أمام مواقف قد تكون غير محتملة سواء كانت نتيجة الهمجية أو الظلم اللذاين تكون الفرق وهى فى ميدان العمل شاهدة عليها. وإذا لم يتم توخى الحذر، قد يؤدى تعرض المتطوعين المستمر لمواقف عنيفة إلى تدميرهم بدنيا ونفسيا. ويتم تنفيذ

الأعمال بطريقة آلية وغير شعورية مفتقرة إلى الرأى النقدى الصائب. أما الآخر، أى المستفيد، فإنه يصبح حينئذ مجرد همجى فى حالة كمن ينبغى التعامل معه بحذر.

إن هذا الوسط غنى وخصب ويجب ألا نحوله إلى آلة. ولنعطى الأسبقية للمبادرة وللفكر النشيط لإضفاء معنى على كل الأعمال التى تنفذ وعلى كل العلاقات التى تتم. وهنا نتساءل هل يجوز إذن باسم الشفقة، عمل كل شىء وأى شىء؟ بالطبع لا إذا استمر الحرص على النقد، وهو ضرورى للأعمال، وتم وضع كينونته وإمكانيته موضع دراسة واهتمام.

المراجع

- Bettati (M.), *Le Droit d'ingérence : mutation de l'ordre international*, Paris, Odile Jacob, 1996, 384 p.
- Binet (L.), Livio (C.), *Travailler dans l'action humanitaire*, Paris, Rebondir, 1995. 139 p.
- Bouchet-Saulnier (F.), *Dictionnaire pratique du droit humanitaire*, Paris, La Découverte, 1998, 420 p.
- Brauman (R.), *L'Action humanitaire*, Paris, Flammarion, coll. Domino, 1995, 127 p.
- Brauman (R.), *Utopies sanitaires*, Paris, Le Pommier-Fayard, 2000, 301 p.
- Brauman (R.), Backmann (R.), *Les Médias et l'humanitaire : éthique de l'information ou charité-spectacle*, Paris, CFPJ éditions, (collection Médias et société) 1996, 174 p.
- Duffe (B.-M.), dir., Husson (B.), Michel (A.), Wertheimer (J.), Valette (R.), Rebelle (B.), Richard (P.), Maqueda (F.), Favre (M.), Bruny (M.-O.), David (F.), *Significations et enjeux de l'action humanitaire*, Lyon, Université catholique de Lyon, Faculté de Théologie, PROFAC, 1996, 170 p.
- Hiegel (J.-P.) *Vivre et revivre au camp de Khao I Dang*, Paris, Fayard, 1996.
- Kouchner (B.), *Le Malheur des autres*, Paris, Odile Jacob, 1992.
- Maqueda (F.), *Carnets d'un psy dans l'humanitaire : paysages de l'autre*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 1998 (« Des travaux et des jours »), 207 p.
- Pirotte (C.), dir., Husson (B.), dir., *Entre urgence et développement : pratiques humanitaires en questions*, Paris, Karthala, 1997, 237 p.
- Rufin (J.-C.), *L'Aventure humanitaire*, Paris, Gallimard, 1994 (Découvertes Gallimard Histoire, n° 226), 176 p.
- Rufin (J.-C.), *Le Piège humanitaire*. Suivi de *Humanitaire et politique depuis la chute du Mur*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1994 (« Pluriel »), 374 p.
- Thivard (E.), *Les Métiers de l'humanitaire*, Levallois-Perret, Jeunes Éditions, 2000, (Guides J), 224 p.

Articles de revues :
- Adler (A.), Pradier (P.), « L'humanitaire en question : morale et politique » in *Ingérences (Médecins du Monde)*, n° 1 (1993, juin), p. 68-77.
- Archambault (E.), Barrat (P.), Beaucorps (M.) (de), Bettati (M.), Brauman (R.), « L'humanitaire sans frontières : l'avancée d'une cause, ONG, médias, l'humanitaire malmené par le politique », in *Projet*, n° 237 (1994), 132 p.
- Hardcastle (R. J.), Chua (A. T. L.) « Assistance humanitaire : pour un droit à l'accès aux victimes des catastrophes naturelles » In *Revue internationale de la Croix-Rouge*, n° 832 (1998, décembre), p. 633-655.
- Maqueda (F.), Moro (M.-R.), Bizouerne (C.), Valls (P.), Pasquet (F.), Duret (E.), Garcia (M.), Murbach (D.), Baque (S.), Lachal (C.), Guirois (C.), « Action humanitaire », in *Le journal des psychologues*, n° 149, juillet-août 1997, p. 19-50.
- Mongin (O.), Julliard (J.), Morin (E.), « Le désir d'humanitaire », in *Ingérences (Médecins du Monde)*, 1 (1993, juin), p. 10-25.
- Pellet (A.) « Droit d'ingérence ou devoir d'assistance humanitaire ? », in *Problèmes politiques et sociaux*, n° 758-759, 1er décembre-22 décembre 1995, 133 p.

القانون والعولمة(٤٩)

بقلم: ميراى ديلماس-مارتى
Mireille DELMAS-MARTY

ترجمة: بشير السباعى
مراجعة: قسم الترجمة بالمركز الفرنسى للثقافة والتعاون

القانون «و» العولمة. هذا أسلوب لقول إن القانون ينفتح على العالم وأنه لم يعد مجرد ظاهرة نوعية خاصة بمجتمع أو إحدى خصائص سيادة الدول.

فالواقع أن الخصوصية النوعية الاجتماعية وسيادة الدولة إنما تتزايد صعوبة صونهما حيال التطور القوى لتكنولوجيات الاتصال، ويعانى القانون من عواقب ذلك. لأن العولمة الراهنة، مع كونها ليست أول عولمة فى التاريخ، إنما تتميز بادئ ذى بدء بهذه التكنولوجيات التى تلغى المسافات وتهزأ بالحدود. ومن المؤكد أن هذه العولمة تُعَدُّ، بما يشكل مفارقة، مؤاتية للمطالب المحلية ولتكاثر الدول، لكنها تعد مؤاتية، قبل أى شيء آخر، للتبعيات، أكانت آتية من السوق ومن العولمة الاقتصادية أم من حقوق الإنسان ومن نزوعها الإنسانى العام.

ومن الناحية السياسية، لا مراء فى أن العولمة تتطلب مسئوليات جديدة، بما يعلن بالفعل بالنسبة للبعض مجيء «عالم بلا سيادة»،(٥٠) أو على الأقل فكرة السيادة المشتركة.

لكن العولمة تترافق، من الناحية الحقوقية - وهذا واقع لا مجرد فكرة - مع أجزاء من قانون عام، عالمى بمعنى أن الأمر يتعلق بمعايير تتميز بميل إلى

---

(٤٩)نص المحاضرة رقم ٣١١ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٦ نوفمبر ٢٠٠٠.

(٥٠) Voir B. Badie, Un monde sans souveraineté, les États entre ruse et responsabilité, Paris, Fayard, 1999.

تطبيقها فيما وراء الحدود القومية، وإن كان من المؤكد أنه ليس كذلك إذا ما فهمنا بذلك ترتيبًا متماسكًا ومنظمًا وشرعيًا.

ومن حيث التماسك، فإن التناظر ليس إلاّ ظاهريًّا بين السوق وحقوق الإنسان والعلاقة فيما بين القانون والعولمة إنما تحتفظ بلغزها وبالتباساتها. وظهور «قانون للعولمة» ذى ميل اقتصادى هو أسرع وأكثر فاعلية بكثير من «عولمة القانون» التى من شأنها أن تسمح بتقارب القوانين القومية تحت تأثير حقوق الإنسان.(٥١) بل إن بوسعنا أن نتساءل ما إذا لم تكن السيرورتان متناقضتين.

فمن ناحية، تُعَدُّ العولمة الاقتصادية علامة تغير يتميز بعجز معين للدول التى تظل مقيدة بأراضيها فى حين أن الفاعلين الاقتصاديين ينشرون شبكاتهم على مستوى استراتيجيات عالمية.

ومن الناحية الأخرى، فإن العالمية الأخلاقية، التى أعلن عنها الإعلانُ العالمى لحقوق الإنسان، هى من الآن فصاعدًا مؤطَّرة بوثائق دولية متنوعة، ذات مدى إقليمى أو عالمى، لكن هذه العالمية الأخلاقية إنما تفترض دومًا المرور بالدول.

وهذا التناقض الأول، فيما يتعلق بالمكانة الخاصة بالدول، إنما يترافق، على نحو أكثر جسامة أيضًا، مع نزاع أيديولوجى فيما يتعلق بدلالة اتساع عالمى يميل إلى المشاركة الكامنة فى فكرة العالمية نفسها بدرجة أقل من ميله إلى مجتمع سوق يتميز خلافًا لذلك بتزايد للتفاوتات الاجتماعية. فبالرغم من حركة قوية لتدارك التخلف تعمل فى صالح البلدان حديثة التصنيع، فإن التفاوتات تتزايد فى واقع الأمر، ليس فقط فى البلدان الغنية، وإنما أيضًا فى غالبية البلدان الصاعدة، وهو ما يسمح بالشك فيما يتعلق بقدرة الليبرالية الاقتصادية على أن تحفز بمفردها الرخاء

---

(٥١) J. Chevallier, «Mondialisation du droit et droit de la mondialisation», in Le droit saisi par la mondialisation, Université de Genève, dir. Ch. A. Morand. À paraître, Bruylant. 2001.

العام. ولتحويل هذه التناقضات إلى اعتمادية متبادلة، سوف نحاول توضيح وفق أية شروط سيكون بالإمكان تحقيق فكرة قانون عام يجمع بين السوق وحقوق الإنسان.

كما سوف يتعين أن يكون بالإمكان التفكير فى هذه الأجزاء من قانون عام، والتى تبزغ فى أعظم فوضى، تفكيرًا «حقوقيًا»، أى بتنظيمها وفق العقل الحقوقى. وتاريخيًّا، جرى تصور النظام الحقوقى وفق مبدأ هيراركية لا يعترف إلاَّ ببديل واحد: إما الخضوع (ومن ثم التوحيد) أو الاستقلال (ومن ثم السيادة). والحال أن هذه الأجزاء نادرًا ما تتصل بمعايير موحَّدة. وإذا ما استبعدنا المفهوم الهيمنى عن قانون موحَّد تفرضه الدولة الأقوى، فإن التوحيد يمكن أن يجىء على نحو مباشر من القانون الدولى، كما حدث مع الجرائم ضد الإنسانية، والتى ظهرت مع محكمة نورمبرج، ثم مع المحاكم الجزائية الدولية المختصة بالنسبة ليوغوسلافيا السابقة ولرواندا ومع المحكمة الجزائية الدولية التى سوف تنشأ فى المستقبل والتى أعلن عنها ميثاق روما فى عام ١٩٩٨. لكن القانون الذى يرافق العولمة غالبًا ما يصطدم بقانون قومى سابق الوجود يقاوم التوحيد. وفى أفضل الأحوال فسوف تجرى «المناغمة» بين المعايير، ويعنى مصطلح «المناغمة» إيجاد تقارب، مع الاعتراف بالرغم من ذلك بـ«هامش قومى»، أى بنوع من حق الدول فى الاختلاف، ومن ثم ببقاء جزئى للقانون الداخلى. ومثل هذا التعقيد يسمح بتعددية، مازال يتعين معرفة ما إذا كان بالإمكان تنظيمها.

وأخيرًا، من زاوية الشرعية، كيف لا نتساءل عن دلالة تحويل للاختصاصات التشريعية والقضائية لصالح **حكم عالمى global governance** جرى إعلانه بالفعل ويجازف، فى غياب ديموقراطية عالمية حقيقية، بأن يشبه حكمًا من جانب الأغنى بأكثر من أن يشبه حكمًا من جانب الشعوب.

والخلاصة أن المناقشة لم تعد حول معرفة ما إذا كنا مع أم ضد، بل حول «كيفية» حل المسائل التى تبدأ العولمة فى طرحها على القانون:

- تناقض أم اعتمادية متبادلة فيما بين السوق وحقوق الإنسان؟

- فوضى معيارية أم تعددية منظمة؟
- بلوتوقراطية أم ديموقراطية؟

تناقض أم اعتمادية متبادلة فيما بين السوق وحقوق الإنسان؟

يتشكل النظام الحقوقى للسوق والنظام الحقوقى لحقوق الإنسان بشكل منفصل. وعلى المستوى العالمى، نبدأ فى رؤية ارتسامٍ لازدواجية مؤسسية مع صعود قوة منظمة التجارة العالمية فى مواجهة منظمة الأمم المتحدة التى تتحمل المسئولية عن حماية حقوق الإنسان وفى مواجهة منظمة العمل الدولية التى تكفل منذ عام ١٩١٩ تعزيز وتنمية الحقوق الاجتماعية. إلاَّ أن المؤسسات لا يجب أن تخدعنا لأن الرقابة على احترام حقوق الإنسان ما تزال شبه معدومة بينما تواصل التجارة العالمية الإعلاء من شأن آليات التنظيم الذاتى التلقائى.

وعلى المستوى الإقليمى، وخاصة فى أوروبا، يُعَدُّ الاندماج الحقوقى أكثر تقدمًا لكن السيرورتين ماتزالان مستقلتين، ولا يرمز إلى الجمع بينهما سوى وجود محكمتين عليتين (محكمة ستراسبورج بالنسبة لحقوق الإنسان ومحكمة لوكسمبورج بالنسبة للاتحاد الأوروبى)، فى داخل الكيانين الأوروبيين الرئيسيين (الاتحاد الأوروبى ومجلس أوروبا).

وبمقدار تطور كل نظام معيارى، فإن هذا الجمع بين السيرورتين إنما يقود إلى نوع من التشابك وعندئذ يمكن أن تنبثق تناقضات. وسواء تعلق الأمر بالمناقشة حول البند الاجتماعى، أو، بشكل أوسع، حول الاستبعاد الاجتماعى، أم بالمسائل المرتبطة بالميديا أو بالتكنولوجيات الحيوية، فإنه يبدو أنه قد تم تجاوز الانغلاق فى مجالين منفصلين للقانون. ويكمن الخطر فى حل التناقضات بإخضاع حقوق الإنسان لمتطلبات السوق، بينما يتمثل الرد المناسب فى تحقيق الاعتمادية المتبادلة فيما بين المجالين.

وفكرة الاعتمادية المتبادلة موجودة بالفعل فى ديباجة الإعلان العالمى لعام ١٩٤٨، الذى يهدف إلى تحرير البشر «من الهلع ومن البؤس»: ويحيل الهلع إلى الحقوق المدنية والسياسية بينما يحيل البؤس إلى أوضاع الفقر الفادح، أى إلى واقع اجتماعي-اقتصادى لا يكف عن التفاقم. ومن الناحية الحقوقية، فإن الاعتمادية المتبادلة إنما تجد ترجمة لها فى مبدأ عدم إمكان تجزئة مجموع الحقوق الأساسية. وقد استشعر محررو الإعلان ذلك منذ عام ١٩٤٨ عندما وضعوا واجب الإخاء فى الصدارة وعندما عددوا عددًا معينًا من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية إلى جانب الحقوق المدنية والسياسية. لكن الهوة تعمقت فيما بين الحقوق المدنية والسياسية، التى تكفلها المحاكم الدستورية والميثاق الأوروبى لحماية حقوق الإنسان، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى تُركت دون رقابة تقريبًا. إلاَّ أنه فى زمن العولمة الاقتصادية، سوف يتعين على عدم إمكان التجزئة أن يسترد كل معناه. وبدلاً من إضفاء صفات شيطانية على التجارة العالمية وادعاء هجر اقتصاد السوق، سوف يكون من الأفضل استخدام ديناميتهما وأثرهما الانفتاحى واختزال آثارهما السلبية عن طريق اعتراف متساوٍ بجميع الحقوق الأساسية.(٥٢)

ولكن كيف ننتقل من الخطاب إلى الواقع؟

إن الاعتمادية المتبادلة فيما بين قانون السوق وقانون حقوق الإنسان هى بادئ ذى بدء مكسب يجب تدعميه من زاوية حجية جميع الحقوق الأساسية حيال الدول، إلاَّ أنه لأجل تجاوز الالتباس الحالى حقًّا، فإن الرهان الجديد سوف يكون رهان حجية الحقوق الأساسية حيال الفاعلين الاقتصاديين.

وحجية الحقوق الأساسية حيال الدول إنما تفترض تعزيز آليات الرقابة. وهناك أسلوبان للتصرف. إما إبقاء الانقسام إلى مجالين. وعندئذ سوف يتعين، من

---

(٥٢) Voir M. Delmas-Marty, Trois défis pour un droit mondial, Paris, Seuil, 1998; également La Mondialisation du droit, dir. E. Locquin et C. Kessedjian, Litec, 2000.

جهة، تحسين حماية الحقوق المدنية والسياسية، عبر تعزيز الطابع الحقوقى للجنة حقوق الإنسان التابعة لمنظمة الأمم المتحدة، و، من جهة أخرى، التعويض عن عدم التناظر الحالى والذى لا يتماشى مع تأمين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وذلك بخلق آليات رقابة خاصة بها مكافئة لآليات الرقابة التى يجرى تطبيقها بالنسبة للحقوق المدنية والسياسية. وتسمح آلية البروتوكولات الإضافية (للميثاق الاجتماعى الأوروبى أو لميثاق الأمم المتحدة) بالسير فى هذا الاتجاه، لكن عيب هذه الآلية هو احتياجها إلى وقت وتكريسها للانقسام القائم.

أو، بشكل أكثر جذرية، تجنب هذا الانقسام والسير نحو توحيد للمجالين. وتحفز حجج عديدة إلى السير فى هذا الاتجاه. وأول هذه الحجج هو الحجج العملية، لأنه لا يمكن تطبيق حقوق أحد المجالين بشكل مستقل عن حقوق المجال الآخر. ففى غياب السكن، مثلاً، فإن غالبية الحقوق المدنية والسياسية إنما يستحيل نيلها (الحياة الخاصة، الحياة العائلية، حق الاقتراع، ...إلخ). وبالمقابل، فإن كبت الحريات المدنية والسياسية الأساسية إنما يستتبع آثارًا سلبية جد معروفة على الحركية الحيوية الاقتصادية وعلى التلاحم الاجتماعى.

وهناك من جهة أخرى حقوق عديدة لا يمكن تصنيفها فى باب واحد، كالحرية النقابية، المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بحق العمل، ومن ثم بالحقوق الاجتماعية، وإن كانت تعد عنصرًا تكوينيًا من عناصر الحريات العامة على مستوى واحد كحرية التنظيم أو الاجتماع؛ أو أيضًا حق الملكية، المدنية والاقتصادية، الفردية والجماعية، فى آن واحد، وهو حق لا يمكن تصنيفه فى باب واحد بحيث إنه قد جرى حذفه من الميثاقين بينما ظهر فى الإعلان العالمى.

وعلى المستوى النظرى، فإن هذا الانقسام إنما يستند إلى تصنيف سطحى، هو انعكاس بسيط لرؤيتين لهما سياقهما التاريخى (الليبرالية والاشتراكية). وقد آن الأوان لتجاوز هذا الانقسام سعيًا إلى ضمان رقابة فعالة على مجمل الحقوق الأساسية.

وهذا هو المفهوم الذى يستند إليه ميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبى والذى جرى اعتماده فى نيس فى ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٠. فالميثاق، بهجره للانقسام الثنائى، يتضمن ستة فصول: الكرامة، ثم الحريات الأساسية (أكانت مدنية أو سياسية أم اقتصادية) والمساواة (التى تنطبق بداهةً على جميع المجالات) والتضامن (الذى يسمح بدمج الحقوق الاجتماعية دمجًا تامًا) والمواطنة (التى تحيل إلى الحقوق السياسية والمدنية الأساسية) والعدل (الذى يحيل إلى حقوق المقاضاة، المشروعة فى جميع المجالات). وإذا كان لابد للميثاق من نيل الاعتراف بمفعول حقوقى له، فإنه سوف يتميز بصلاحية تطبيقه أيضًا على الفاعلين الاقتصاديين.

حجية الحقوق الأساسية حيال
الفاعلين الاقتصاديين، خاصة
حيال المشروعات الاستثمارية عبر
القومية، أصبحت رهانًا رئيسيًا

يتعلق الأمر بتعلم استخدام الآليات المميزة للسوق (التنظيم والتنظيم الذاتى التلقائى) لضمان، ليس فقط المنافسة الحرة، وإنما أيضًا احترام الحقوق الأساسية الأخرى.

ففيما يتعلق بالتنظيم، هناك منظمات متنوعة للتنمية الاقتصادية الإقليمية، لكن قدرتها على الاندماج الحقوقى جد متغيرة: فهى إطار بسيط للتشاور المتبادل (الآسيان فى آسيا) أو للتعاون الاقتصادى (الأبيك بالنسبة لمنطقة آسيا/ الباسيفيك)، أو منطقة تبادل حر (آلينا أو نافتا فى أميركا الشمالية) أو اتحاد جمركى (ميركوسور فى أميركا الجنوبية) أو اتحاد اقتصادى ونقدى حقيقى (الاتحاد الأوروبى)، دون أن ننسى منظمات التوفيق فيما بين قوانين التجارة كالأوهادا (فيما بين البلدان الأفريقية المنتمية إلى منطقة الفرنك). والمسألة هى معرفة ما إذا كانت المؤسسات المكلفة بالإشراف على قواعد السوق - عندما تكون موجودة - تملك إمكانية أن تأخذ فى الحسبان أيضًا مراعاة الحقوق الأساسية.

وفى أوروبا، هناك اعتراف بالفعل من جانب محكمة الجماعة بأن مراعاة المبادئ المنظمة للسوق الداخلية لم تعد تشكل هدفًا مطلقًا، وتبدأ محكمة لوكسمبورج فى أن تأخذ بعين الاعتبار الصالح العام، لكن السوق تظل مع ذلك الهدف الأول. وفى هذا الصدد، يمكن للميثاق أن يشكل خطوة متقدمة، بشرط تحسين النص الحالى، المتراجع عن محتوى عدة حقوق أساسية، والاعتراف له بقيمة حقوقية.

وعلى المستوى العالمى، يعاد اقتراف الأخطاء نفسها بفصل التنظيم الاقتصادى عن احترام الحقوق الأساسية، وكأن تجارب المعمل الأوروبى قد تبخرت دروسها. وفيما يتعلق بالفاعلين الاقتصاديين، يبدأ تنظيم فى منظمة التجارة العالمية، حتى وإن كانت المنظمة ما تزال ذات طبيعة دولية مشتركة، لا يُلزم سوى الدول الأعضاء. والحال أن آلية تسوية الخلافات، والموكولة إلى «جهاز» بسيط (جهاز تسوية الخلافات)، هى خليط من الدبلوماسى والحقوقى يتخلله التعاقدى: (٥٣) فهى لا تقدم تقاريرها إلاّ إلى الدول و، حتى إذا كانت المشاريع الاستثمارية تطالها فى نهاية الأمر تدابير انتقامية تفرضها الدولة المعترف بأنها ضحية، فإن هذه المشاريع لا تستمد أى ربح من التعويضات التى قد تتقرر لها، والتى تذهب دومًا إلى الدول، فى نهاية المطاف. ويقترح بعض الكتاب إدخال الفاعلين الاقتصاديين، الأمر الذى من شأنه أن يحد من أثر علاقات القوة بين الدول ويسمح بإعادة تحقيق للتوازن فى صالح القانون.

إلاّ أن من الواضح أن هذا لن يكون كافيًا. والجدة الكبرى هى دخول المنظمات غير الحكومية التى دُعيت إلى سياتل والتى يتوجب من الآن فصاعدًا أخذها فى الحسبان. وبالنظر إلى عدم وجود برلمان عالمى، فسوف يتعين أن نرتأى لهذه المنظمات، كما لممثلى البرلمانات القومية والإقليمية، شكلاً من أشكال المشاركة سعيًا إلى فتح منظمة التجارة العالمية على الشواغل التى تهم الصالح

---

(٥٣) M. A. Frison-Roche, *Tribune de l'OMC*, "Le système des sanctions", in *Notes bleues de Bercy*, Juillet 2000; voir également H. Ruiz Fabri, "La contribution de l'OMC à la gestion de l'espace juridique mondial", in *La mondialisation du droit*, précité, p. 349 et s.

العام. وقد سمحت بعض القضايا بالفعل بطرح مسائل بيئية (قضية الجمبرى) وصحية (الأبقار المغذاة بالهورمونات) أو ثقافية (قضية المجلات الدورية)، وإن كانت الآثار الفعلية لذلك طفيفة. أمّا فيما يتعلق بمسألة الحقوق الاجتماعية، فقد أحيلت إلى منظمة العمل الدولية، لكن اختصاصها يقتصر على حقوق العمال وليس على حقوق المستبعدين. ولن يكون بالإمكان العثور على حل إلاّ بدمج الوضع الاجتماعى فى كليته. ومن الواضح أن من الواجب الاعتراف بصورة مؤقتة بمعاملة خاصة أنسب لصالح البلدان الفقيرة جد المثقلة بالديون، ولكن بشرط أن تساعد هذه المعاملة الخاصة على تحسين التنمية الاجتماعية لا أن تستخدم كإغراق اجتماعى. وبالنظر إلى غياب سيطرة على مجمل المعطيات، فإن منظمة التجارة العالمية تظل معنية بالتجارة وحدها وتتألف مساهمة الدول من «تمهيد المجال» لصالح المشروعات الاستثمارية، ناسية على الفور تقريبًا أن هذه المنظمة يجب أن تخدم الصالح العام أولاً وقبل كل شيء.

أما فيما يتعلق بالتنظيم الذاتى التلقائى، فإنه مازال يتعين عقد الأصرة فيما بين «القانون الرخو» (الأخلاق ومعايير السلوك) والقانون «الصلب» (القواعد المكرّسة حقوقيًا). فالواقع أن التنظيم الذاتى التلقائى لا مصداقية له إلاّ إذا كان مصحوبًا برقابة خارجية، مستقلة وغير متحيزة. ومن شأن مثل هذه الرقابة أن تعزز أيضًا الفاعلية بتيسير الاعتراف بالآثار الحقوقية (فى قانون العمل أو المنافسة أو التعاقدات، أو أيضًا بمناسبة تحكيم دولى).

لكن الشرط المسبق هو وجود إجراءات تحقق مستقلة. والحال أن المسألة ما تكاد تُطرح فى تقرير المفوضية السامية للأمم المتحدة بشأن حقوق الإنسان، والذى يحمل عنوان **الاستثمار وحقوق الإنسان** (يناير/ كانون الثانى ٢٠٠٠) الذى لا يكرس لها غير بضعة سطور فى نهايته.

وإذا كانت الاعتمادية المتبادلة فيما بين السوق وحقوق الإنسان مجدية، إلاّ أنها ما تزال يوتوبيا، تزيد صعوبة تحقيقها بقدر ما أن العقبة ليست اقتصادية

وسياسية فقط، بل هى أيضًا ذات طابع معرفى. فالعولمة تشكل تحديًا للعقل الحقوقى الذى لا يعرف غير نظام موحَّد ومراتبى.

فوضى معيارية أم تعددية منظَّمة؟

يستند النظام الحقوقى التقليدى على مبدأ مراتبية، يرمز إليه هرم كيلسن، المكون من عدة طوابق: حيث يخضع المعيار الأدنى للمعيار الأعلى حتى معيار أساسى مفترض، يؤسس وحدة النظام. وفى العلاقات فيما بين القانون الداخلى والقانون الدولى، لا يعترف هذا التمثيل إلاّ بمفهومين: إما الواحدية، أى نظام حقوقى عالمى تخضع له جميع النظم الحقوقية الأخرى، أو الثنائية، أى أنظمة حقوقية قومية تعتبر أيضًا أهرامًا منفصلة ومستقلة.

والحال أن أيًّا من المفهومين ليس مرضيًا اليوم لأن الواحدية إنما تظل على المستوى العالمى يوتوبية، فى حين أن الثنائية تستبعد صدارة النظام الدولى وتدخلاته المتعددة بشكل متزايد باطراد فى مجتمع يتعولم. ومن هنا معاينة الفوضى.

اللهم إلاّ إذا تخيلنا نموذجًا ثالثًا، لا هو واحدى ولا هو ثنائى، بل تعددى.(٥٤) فالواقع أن التعددية هى وحدها التى تسمح بمراعاة كل من العلاقة فيما بين المعايير القومية والدولية، وهى علاقة تتميز بهيراركية تضعفها عودات إلى القانون الداخلى، والعلاقة فيما بين المعايير الدولية، ذات الميل الإقليمى أو العالمى، والتى تتقارب دون هيراركية (على سبيل المثال: منظمة التجارة العالمية/ منظمة الأمم المتحدة أو الاتحاد الأوروبى/ الميثاق الأوروبى لحماية حقوق الإنسان). إلاّ أنه يبقى تنظيم التعددية.

---

(٥٤) Voir *Pour un droit commun*, Paris, Seuil, 1994; E. Lambert, *Les effets des arrêts de la CEDH, contribution à une approche pluraliste du droit européen des droits de l'homme*, bruylant, 1999 et les références citées, p. 35 et s.

ويمكن أن يسهم فى ذلك مفهومان: من جهة، مفهوم «الهامش القومى للتقدير» وذلك لإيجاد تنظيم رأسى لفعل الهيراركيات المتشابكة؛ ومن الجهة الأخرى، مفهوم «التنظيم المشترك» الذى يمكنه الجمع أفقيًا بين الكيانات الدولية.

التعددية الرأسية والهامش القومى للتقدير

فى العلاقة فيما بين المعايير القومية والدولية، يقود الاعترافُ بهامش قومى للتقدير إلى التعددية عن طريق المناغمة. وفى حين أن التوحيد يفترض قواعد محدَّدة يتوجب على الدول التماشى معها بصورة متطابقة، فى تطبيق هيراركية صارمة للمعايير، فإن المناغمة لا تفترض غير تقارب حول مبادئ مشتركة. وهى مناغمة تسمح بالتعددية عن طريق إضعاف للهيراركية بما يحفظ نوعًا من الحق فى الاختلاف: فكل دولة إنما تحتفظ بهامش فيما يتعلق بتنفيذ هذه المبادئ، شريطة أن يتم الاعتراف بأن معاييرها متناغمة.

وعلى سبيل المثال، فإن تطبيق الميثاق الأوروبى لحماية حقوق الإنسان قد قاد الدول الأوروبية إلى تقييد استخدام التنصت على الاتصالات الهاتفية بفرض شروط معينة (الشرعية، مشروعية الهدف الذى يجرى التذرع به، كالحماية ضد خطر حدوث عمل إرهابى، وتناسب التدابير المتخذة قياسًا إلى الهدف الذى يجرى التذرع به). لكن الرقابة يمكن أن تختلف من بلد إلى آخر: ففى المملكة المتحدة تتم ممارستها من جانب قاض، بينما تتم ممارستها فى فرنسا من جانب سلطة إدارية مستقلة، أما فى ألمانيا فتتم ممارستها من جانب لجنة برلمانية.

ومن المؤكد أن الخيارات الأساسية، كتحريم الجرائم ضد الإنسانية أو التعذيب أو الرق، أو أيضًا إلغاء عقوبة الإعدام، إنما تميل إلى التوحُّد. وانطلاقًا من هذه النواة التى لا يمكن اختزالها تتشكل البشرية كصاحب حقوق حقيقى.

إلاَّ أن الكثير من المسائل الخصامية، خاصة فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية، أو فى المجالات التى تمس الأخلاق والدين، لا يمكن توحيدها دفعة

واحدة. ومن الواضح أن القانون لن يحل بمفرده النزاعات الأكثر صعوبة (أفكر بشكل خاص فى وضعية النساء فى البلدان الإسلامية). إلاّ أن بوسعه على الأقل تيسير تحقيق تقارب تدريجى. والحال أن بحثًا أقوم به منذ بضع سنوات فى الصين وفى بلدان إسلامية مختلفة إنما يشير إلى إمكانية صوغ مبادئ مشتركة معترف بها بشرط توفير هامش قومى للتقدير.

كما يجب أن نفهم أن كل سيرورة لها منطق مختلف: فالتوحيد يفرض «واجب الامتثال»، لكن المناغمة تُدخل، مع الهامش القومى، «واجب تناغم». ففى حين أن الامتثال يتماشى مع مطلب «التطابق»، فإن التناغم إنما يستند إلى مطلب «تقارب» عادى. ولأجل اتخاذ قرار، سوف يتوجب على القاضى وضع الممارسة محل النزاع على مستوى متدرج وتحديد عتبة تُحَدِّدُ اتساع الهامش المقبول. وهذا هو السبب فى أن الهامش ينطوى على تغير للمنطق، من المنطق الثنائى الكلاسيكى إلى منطق تدرج يتذرع بالكيانات الفرعية غير المحددة بجلاء أو ما يسمّى بالأوضاع الملتبسة **fuzzy sets**.

وعندما يحدد القاضى اتساع الهامش القومى، فمن المفترض فيه أن يلجأ إلى موازنة مقارِنة حقيقية. وعندما توجد تلاقيات قوية، فإن هامش الدول سوف يكون ضيقًا وسوف تكون عتبة التناغم عالية، بينما، فى المقابل، سوف تنطوى التباينات القوية على هامش واسع وعتبة منخفضة.

وهكذا فإن من شأن مفهوم الهامش القومى إضفاء المرونة على مبدأ الهيراركية دون التخلى عن صدارة القانون الدولى. صدارة على القانون الداخلى أم على القانون الدولى الإقليمى؟ الواقع أن القضاة الأوروبيين قد اعترفوا بصدارة قواعد منظمة التجارة العالمية على قانون الجماعة الأوروبية وراقبوا التناغم، ومن ثم قبلوا هيراركية معينة، لكنهم رأوا أن الأمر يتعلق برقابة من الحد الأدنى ورفضوا منح معيار منظمة التجارة العالمية مفعولاً مباشرًا، محتفظين بهامش لـ«الجماعة الأوروبية» وهو ما لا يشكل تخليًا عن التذرع بهامش «قومى» للدول.

وبالمقابل، يبدو أن كل هيراركية إنما يتم استبعادها مع العلاقة الأفقية فيما بين الكيانات الدولية ذات الطبيعة المغايرة.

التعددية الأفقية والتنظيم المشترك

يرمز مصطلح التنظيم المشترك إلى الرغبة فى آن واحد فى الاحتفاظ باستقلال كل كيان، عبر استبعاد كل هيراركية، والسماح بالبحث عن نظام مشترك عبر إيجاد آصرة فيما بين الكيانات.

وإيجاد الآصرة هذا، غير الرسمى فى البداية، إنما يحيل إلى عملية كاملة قوامها اللقاءات وتبادلات الرأى فيما بين الأجهزة الدولية المختصة المختلفة، وذلك سعيًا إلى تقريب وجهات النظر.

وقد يتعلق الأمر بالتقارب فيما بين منظمة الأمم المتحدة ومنظمة التجارة العالمية أو، على المستوى الإقليمى، فيما بين الاتحاد الأوروبى والميثاق الأوروبى لحماية حقوق الإنسان، أو أيضًا، مثلاً، فيما بين الميركوسور (أو آلينا) والميثاق الأميركى المشترك لحقوق الإنسان أو فيما بين الأوهادا والميثاق الأفريقى لحقوق الإنسان والشعوب. وتتباين الصعوبات لأن الدول الأعضاء الخمس عشرة فى الاتحاد الأوروبى قد صدقت كلها على الميثاق الأوروبى لحماية حقوق الإنسان، فى حين أن الدول الأعضاء فى منظمة التجارة العالمية لم تصدق جميعها على وثائق حماية حقوق الإنسان الصادرة عن منظمة الأمم المتحدة، كما أن الدول أعضاء الآلينا لم تصدق جميعها على الميثاق الأميركى المشترك لحقوق الإنسان.

وإذا كان التصديق ييسر التنسيق، فإنه لا يُدخل مع ذلك هيراركية مباشرة فيما بين هذه الكيانات الدولية، التى لا ترتبط فيما بينها إلاً من خلال القانون القومى. ونحن نعرف بشكل خاص مثال العلاقات فيما بين الاتحاد الأوروبى والميثاق الأوروبى لحماية حقوق الإنسان، المدعوة إلى التطور بقدر اكتشاف الاعتمادية المتبادلة فيما بين السوق وحقوق الإنسان. ومحكمة ستراسبورج لا

تراقب على نحو مباشر الانتهاكات المنسوبة إلى الاتحاد للميثاق الأوروبى لحماية حقوق الإنسان، بل تراقب الانتهاكات المنسوبة إلى الدول وذلك بحكم دمج قانون الجماعة الأوروبية فى القانون الداخلى [لكل دولة]. وهكذا، فإن محكمة ستراسبورج قد رأت إمكان قبول عريضة مُقدَّمة ضد فرنسا بسبب تعريف جزائى جد غامض (الاعتداء على الشرعية) صادر عن تبديل لسياق توجيه صادر عن الجماعة الأوروبية.(٥٥) لكن المحكمة لم ترصد فى نهاية الأمر انتهاكًا للميثاق.

وهو ما يبين رغبة المحكمتين الأوروبيتين فى تجنب المنازعات عن طريق ممارسات غير رسمية (تبادل المعلومات فيما بين القضاة، الإحالات المتقاطعة من نطاق اختصاص قضائى إلى نطاق اختصاص قضائى آخر) والتزام جانب الحكمة والتعقل عندما يكون النزاع حتميًا. ففى عام ١٩٩٨، رصدت محكمة ستراسبورج (مجلس أوروبا) انتهاكًا جرى ارتكابه خلال انتخابات البرلمان الأوروبى (الاتحاد الأوروبى)، ولكن بعد أن اهتمت بتوضيح أن محكمة لوكسمبورج ليست مختصة بالمسألة.

وعلاوة على غياب الشفافية، فإن أشكال التعقل هذه المبالغ فيها أحيانًا إنما تقود إلى مأزق فى حالة الخلافات المتصلة. ولا مراء فى أن التنظيم المشترك يجب أن يتخذ شكلاً مؤسسيًا أكثر، بحيث يجرى إخضاع الخلافات لجهاز متكافئ التمثيل، يتألف من ممثلين لمختلف الأجهزة المختصة، ويحاول بدوره التقريب فيما بين وجهات النظر ويتمتع فى نهاية الأمر بسلطة الفصل فى المنازعات.

وبوسع التنظيم المشترك أخيرًا أن يُشرك المواطنين، وفق نموذج مؤتمرات المواطنين أو منتدى الحقوق الذى جرى تدشينه بشأن الإنترنت. والحال أن هذه الأشكال الجديدة للتعاون فيما بين المجتمع المدنى والسلطات العامة، وهى أشكال يجب فهمها كنطاقات للنقاش، بل وللمواجهة، من شأنها أن تسمح بإطلاق إجابة أيضًا عن السؤال الثالث.

---

(٥٥) Affaire Cantoni c/ France, CEDH 15 novembre 1996, voir M. Delmas-Marty, L'espace judiciaire européen, laboratoire de la mondialisation, D. 2000. Chr. 421.

السؤال يحيل إلى الفاعلين فى العولمة. والمعاينة هى معاينة العجز: فالدولة قد فقدت السيطرة على حدودها التى يجتازها الفاعلون الاقتصاديون ويخترقونها على المكشوف لأنهم ينظمون أنفسهم وفق استراتيجيات عالمية من الآن فصاعدًا. وتفقد الدولة أيضًا السيطرة على قاعدة القانون، غير المتكيفة مع الشبكات عبر القومية (شبكات التجارة، وإنما أيضًا شبكات الجريمة المنظمة أو شبكات الاتصال عبر الإنترنت). والحال أن الفاعلين الاقتصاديين هم الذين ينتهون إلى إنتاج قواعدهم الخاصة، المتكيفة كما هو واضح مع مصالحهم الخاصة. وفى هذا العالم الذى تحكمه بلوتوقراطية كوزموبوليتية مرنة وحركية بما يكفى للنجاح فى آن واحد فى تهميش الدول والمواطنين والقضاة (المحاكم)، فإنه يتعين إعادة خلق الديموقراطية. ومن الضرورى تحسين المؤسسات الدولية، وهناك الآن مناقشة لمقترحات مختلفة لإصلاح منظمة الأمم المتحدة.(٥٦) إلاّ أنها لن تكفى. ومن هنا اقتراح «مثلث مدنى» وعولمة للقضاء.

المثلث المدنى

حتى وإن كان الأمر يتعلق بمفهوم متعدد المعانى، بل بأسطورة، فإن المجتمع المدنى يظل لا غنى عنه، إذ تشير الكلمة إلى وسط، أى إلى مركز، وإن كانت تشير أيضًا إلى «ما بين اثنين»(٥٧) يربط المجال الخاص بالمجال العام بأكثر من وضعه هذا فى مقابل ذاك. ومن ثم فمن مثلث الفاعلين (العامين والخاصين و«المدنيين») ومن تلاحم فعلهم سوف تولد الاعتمادية المتبادلة فيما بين السوق وحقوق الإنسان.

---

(٥٦) Voir notamment Cosmopolitan democracy, éd. D. Archiburgi et D. Held, Policy press, 1995; Trois défis pour un droit mondial, précité.

(٥٧) Voir Patrice Meyer-Bisch, «Rapport introductif» in Société civile et indivisibilité des droits de l'homme, dir. M. Borghi et P. Meyer-Bisch, éd. Universitaires de Fribourg, 2000. P. 3 et s

وهذا رد على أولئك الذين يخشون من خصخصة للقانون تجعل من المستحيل احترام الحقوق الأساسية: فالاعتمادية المتبادلة سوف تكون وهمًا محكومًا عليه بالفشل والسوق سوف تخرج فائزة دومًا بينما تبقى حقوق الإنسان بلا مدافعين عنها ويتواصل تزايد استبعاد الأكثر فقرًا.

والحال أن المثلث المدنى، بدلاً من أن يرفض عندئذ كل فكرة عن العولمة فى مجملها، عبر انكفاء على «سيادية» جذرية، فإن بوسعه أن يقود الدول فى اتجاه سيادة مشتركة. وذلك شريطة ألاّ تتقاسم الدول سيادتها مع الفاعلين الاقتصاديين وحدهم، كما ظهر ميلها إلى عمل ذلك فيما يتعلق بمنظمة التجارة العالمية. وإذا كان مما لا مراء فيه أن المشاركة مع الشركاء الأقوى هى الميل الأكثر طبيعية، فسوف يتعين مقاومة الطبيعة، أى «التملص مرة أخرى ودومًا من الطبيعة»، إذا ما استعدنا تعبير فرانسوا أوست. (٥٨) فالمشاطرة الحقيقية للسيادة إنما تفرض إعادة إحياء وتنشيط للمجتمع المدنى وفتح مجال للمواجهة.

وهذا شرط لازم للاضطلاع على المستوى العالمى بتأسيس آصرة اجتماعية لا تكون مختزلة فى مجرد آصرة تجارية، وتظل حقوق الإنسان بالنسبة لها البوصلة التى تحدد الطريق إلى نظام حقوقى عالمى.

كما يجب احترام هذا النظام. وهو ما يحيلنا إلى دور القضاء.

عولمة القضاء

إذا كان احترام النظام يمر أولاً بالتدابير الوقائية والاستباقية وبالمفاوضات، فإنه يفترض أيضًا، فى حالة الفشل، معاقبة الانتهاكات والتعديات. ولا مراء فى أنه ليس من قبيل المصادفات أن المحاكم الأولى ذات التركيب العالمى تتميز بطبيعة

---

(٥٨) F. Ost, «Mondialisation, globalisation, universalisation: s'arracher encore et toujours à l'état de nature». In Le Droit saisi par la mondialisation, précité.

جزائية: المحاكم الخاصة بالنسبة ليوغوسلافيا السابقة ولرواندا والمحكمة الجزائية الدولية التى سوف تظهر إلى الوجود عندما تصدق ستون دولة على الميثاق الموقع فى روما فى عام ١٩٩٨. لكن القضاة القوميين لا يجرى التخلى عنهم مع ذلك. فمنذ الديباجة، يشدد ميثاق روما على تكاملية المحكمة قياسًا إلى المحاكم الجزائية القومية التى تحتفظ باختصاص مبدئى.

ثم إن القضاة القوميين يعتادون على الإحالة غالبًا بشكل متزايد باطراد إلى المعايير الدولية أو الإقليمية أو حتى العالمية. وهكذا يمكنهم كسب اختصاص عالمى، كما أظهر ذلك مجلس اللوردات بجلاء فى قضية بينوشيه. كما يجب قياس أخطار التفسير المتباين أو التدخل غير المقبول، وهى أخطار مرتبطة بهذه العولمة التلقائية للقضاء. ولا مراء فى أن الأمر سوف يتطلب الكثير من الوقت حتى يتدرب القضاة القوميون من جميع البلدان على التعامل مع القواعد المشتركة من حيث الشكل ومن حيث الجوهر ولن يُعفِى هذا التدريب من إنشاء محاكم دولية.

وفيما عدا المحاكم الجزائية، قلما توجد مع ذلك محاكم دولية كهذه على المستوى العالمى. على أن تزايد قوة جهاز تسوية الخلافات فى داخل منظمة التجارة العالمية إنما يميل فى اتجاه نظام يكتسب طابعًا قضائيًا ويمكن أن يشتمل على فرض عقوبات، وذلك على غرار المحاكم الإقليمية التى تتشكل تدريجيًا.

كما سوف يكون من الضرورى أيضًا أن يكون بوسع القضاة الدوليين فرض عقوبات حيال انتهاكات حقوق الإنسان من جانب الدول، فمن الواضح أن هذه الأخيرة قلّما تكون مستعدة للاعتراف بحدوث مثل هذه الانتهاكات. وقد بدأ التطور فى هذا الاتجاه على المستوى الإقليمى، ولكن ليس بعدُ على المستوى العالمى: فلجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، شأنها شأن المفوضية، يمكنها فقط رصد الانتهاكات وتسجيلها، ولكن دون فرض عقوبات بسببها.

وبما أننا نعرف إلى أى مدى تعتبر سلطة القضاة [الدوليين] بالفعل مصدر خوف ومحل منازعة من جانب القضاة القوميين، فسوف يكون بوسعنا قياس

صعوبة مثل هذا التطور. والمفارقة هي أن عولمة القضاء ليست مقبولة إلاً في منظور تعددي. والحال أن أداتي التعددية الحقوقية - الهامش القومي والتنظيم المشترك - إنما تنطويان على نقل لسلطة المشرّع إلى القاضي مما يزيد من خطر التعسف. وهكذا يمكن للتعددية أن تقود إلى حكومة قضاة قليلة الإنصاف جدا **كحكم** البلوتوقراطيين العالمي **global governance**. ولهذا السبب تحديدًا فإن الديموقراطية لا يمكن فصلها عن التعددية «المنظّمة».

والخلاصة أننا نرى إلى أي حد تترابط القضايا الثلاث في حلقة سوف يتوجب تحويلها إلى لولب قبل أن تصبح جهنمية. الاعتمادية المتبادلة فيما بين الاقتصاد وحقوق الإنسان، التعددية المنظّمة، الديموقراطية بدلاً من البلوتوقراطية: إن كل صيغة هي بحد ذاتها تحد، إلاّ أنه سوف يتوجب تطبيقها معًا في الوقت الذي ما يزال فيه متسع لذلك.

تدويل القانون الجنائى(٥٩)

بقلم: رينيه كورينج جولين

Renée KOERING-JOULIN

ترجمة د. حسن عبد الحميد

مراجعة: قسم الترجمة بالمركز الفرنسى للثقافة والتعاون

تاريخان لكى نبدأ:

١٩١٩، وهو تاريخ معاهدة فرساى التى نصت على اتهام المسئول عن اندلاع العداوات، وهو إمبراطور ألمانيا السابق جيوم الثانى، أمام محكمة الحلفاء، بتهمة "التعدى السافر على الأخلاق الدولية والسلطة المقدسة للمعاهدات".

١٩٩٨، وهو تاريخ توقيع معاهدة روما، التى أنشأت على المستوى العالمى محكمة جنائية دولية لتحاكم على وجه الخصوص مرتكبى جرائم التطهير العرقى أو مرتكبى الجرائم ضد الإنسانية.

والخطوة التى تمت فيما بين هذين التاريخين، وهى ذات اعتبار حتى ولو تم تسهيلها بصورة كبيرة من خلال المحاولة الوسيطة المتمثلة فى محكمة نورمبرج عام ١٩٤٥، هى خطوة نموذجية لظاهرة تدويل القانون الجنائى.

ومع ذلك، سيكون نوعًا من الاختزال أن نختصر دراسة هذه الظاهرة على هذا القانون الاستعراضى الذى يطبقه قاضٍ استثنائى بالنسبة لوقائع جنائية استثنائية.

ومعنى هذا هو نسيان المظاهر الأقل جاذبية ولكنها أكثر وقوعًا وهى المعارك المستمرة التى تقودها الدول لتكافح ضد الإجرام العابر للحدود. والحال هذه، فسواء تعلق الأمر على سبيل المثال بالتعاون البوليسى أو القضائى فيما بين الدول، أم أيضًا

---

(٥٩)نص المحاضرة رقم ٣١٢ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٧ نوفمبر ٢٠٠٠.

بالاختصاص فى محاكمة الجرائم المرتكبة خارج الحدود الوطنية، فإننا نشاهد بصورة مساوية تحولات مهمة جدا، حتى ولو أن هناك الكثير مما يجب فعله.

ولكن إذا كان ما زال هناك الكثير مما يجب فعله لتحسين الوسائل، ماذا يمكن القول بالنسبة للمصادر التى تستقى منها الظاهرة؟ فإن عددها وتعقيداتها كثيرة لدرجة أنها بدلاً من أن تجلب المساعدة لمختلف الفاعلين على المسرح الجنائى الدولى، فإنها كثيرًا ما تكون سببًا فى تعطيل عملهم.

فدراسة مصادر هذة الظاهرة سوف تسبق دراسة وسائلها.

مصادر تدويل القانون الجنائى

هذه المصادر ليست فقط متناثرة، بل هى كثيرة ومعقدة، وهذا سواء تعلق الأمر بشكلها أم بموضوعها أم بمداها.

الشكل:

نجد أولاً، وبلا تناقض، المصادر الوطنية للتدويل.

فى فرنسا، يوجد "التشريع"، الذى تم تقنينه (مثل القواعد المتعلقة باختصاص المحاكم الجنائية بالنسبة للجرائم المرتكبة فى الخارج والتى توجد بصورة أساسية فى تقنين العقوبات الذى تم تعديله فى عام ١٩٩٢)، أو الذى لم يتم تقنينه (مثل تشريع عام ١٩٢٧ الذى استمر مطبقًا بالنسبة لتسليم المجرمين فى كل الأحوال غير المنظمة بواسطة الاتفاقيات).

ويلعب القضاء أيضًا دورًا مهمًا، سواء تعلق الأمر بقضاء مجلس الدولة أم بقضاء محكمة النقض، والذى من خلال تفسير يتصف أحيانًا بالجرأة لبعض النصوص، قد أدى إلى تطورات مهمة لبعض فروع القانون الجنائى الدولى (وهكذا الأمر بالنسبة لتسليم المجرمين). ولكن القضاء قد يبدو متواضعًا وقليل الانفتاح

على تدويل القانون الجنائى: وهذا هو الحال حين ترفض المحاكم الفرنسية إلى اليوم تنفيذ حكم جنائى أجنبى فى فرنسا (إلا فى حالة وجود اتفاقية تسمح بذلك).

وتأتى بعض "المبادئ العامة للقانون" لتسد هى الأخرى ثغرات. وهكذا فإن مجلس الدولة، بداية من مبدأ عام بمقتضاه "يمكن رفض تسليم أحد الأجانب الفارين إذا كان سيترتب على هذا التسليم آثارًا ذات خطورة استثنائية للشخص محل التسليم، وخاصة بسبب سنه أو بسبب حالته الصحية"، قد ألغى قرارًا بتسليم شخص لروسيا مستندًا فى ذلك لكون هذا الشخص مصابًا بصورة خطيرة بمرض السكر، وأن أمنه الصحى قد لا يكون مؤكدًا فى السجون الروسية. لأن تدويل القانون الجنائى لا يجب أن يتم على حساب الحقوق الفردية.

وبجانب المصادر الوطنية، نجد، بالتأكيد، المصادر الدولية لظاهرة التدويل (تدويل القانون الجنائى).

ويأتى من بينها بعض "المبادئ العامة النادرة للقانون الدولى العام" مثل مبدأ سيادة الدول الذى يحرم على أى سلطة من سلطات إحداها القيام بأعمال تتعلق بملاحقة المجرمين على إقليم دولة أخرى.

ونجد أيضًا "وثائق المنظمات الدولية" مثل منظمة الأمم المتحدة ONU، على المستوى العالمى، أو الاتحاد الأوروبى، على المستوى الإقليمى. فهناك العديد من الوثائق التى ندين بها للمفوضية الأوروبية ببروكسل، مثل النظم العامة واجبة التطبيق،(٦٠) التوجيهات الموجهة للدول،(٦١) المواقف المشتركة، القرارات التى

---

(٦٠) أول مصادر القانون الأوروبى المشترك هو النظم العامة واجبة التطبيق (règlements) وهى نص له معنى العمومية. وهو ملزم فى كل عناصره، وبذلك يتعارض مع التوصية ووجهة النظر. وهو يطبق بصورة مباشرة فى كل دولة عضو فى الاتحاد الأوروبى وهذا يميزه عن التوجيهات. (المترجم)

(٦١) والتى تلزمها بأن تدرج فى نظامها القانونى أحكامًا تسمح بتحقيق النتيجة المعترف بها فى التوجيه، بغرض التقريب بين التشريعات الأوروبية بالنسبة لنقطة معينة. وتمثل هذه التوجيهات المصدر الثانى للقانون الأوروبى المشترك. (المترجم)

تضع إطارًا عاما للتصرف والقرارات المستندة على الركيزة الثالثة (للاتحاد الأوروبى) (وهى معاهدة ماستريخت عام ١٩٩٢) أو بالأحرى تلك المستندة على "الأحكام المتعلقة بالتعاون البوليسى والقضائى فى المجال الجنائى" (إمستردام، عام ١٩٩٧).

ويوجد أخيرًا، أهم المصادر من الناحية الشكلية، "المعاهدات" أو "الاتفاقيات" التى لا حصر لها، والملزمة للدول التى صدقت عليها. والحال هذه فإن هذه المصادر، وعلى رأسها الاتفاقيات، تتألق أيضا من خلال تنوع موضوعها.

الموضوع:

إذا أردنا أن نرتب الأمر قليلاً بالنسبة لموضوع متعدد الأشكال، نستطيع أن نميز المصادر، ولا سيما المعاهدات، التى تهتم بالقانون الجنائى عن تلك التى تهتم بالإجراءات الجنائية، على أن يكون من الواضح أن الغالب هو أن نفس المعاهدة تحتوى على هذين النوعين من الأحكام.

يجب أن نقصد بمصطلح القانون الجنائى، ولا سيما القسم الخاص منه، تلك المعاهدات التى تهدف إلى مكافحة شكلاً من الخطورة الإجرامية أصبح مرعبًا بفعل تدويل التبادل البشرى والتجارى. هذه الأشكال كثيرة، وتتزايد بصورة مستمرة، لدرجة وصفها بالثوب المكون من قطع قماش صغيرة الحجم (Patchwork)[٦٢] لكثرة تنوعها. وإذا اقتصرنا على بعض الاتفاقيات السارية فى فرنسا، أو التى على وشك أن تكون سارية (فى طريقها للسريان)، يمكننا أن نذكر تلك التى تحمى "الحياة والسلامة الجسدية"، مثل اتفاقية عام ١٩٨٤ التى تكافح التعذيب والعقوبات الأخرى أو المعاملات الوحشية، غير الإنسانية أو المهينة للشخص الإنسانى (المذلة)، والتى قام مجلس الدولة بتطبيقها بشكل مثالى فى عام ١٩٩٩ حين منع

---

[٦٢] Schombourg (W.), Un nouveau départ pour la coopération judiciaire européenne en matière pénale, CE, DAJ / Doc (99) 26.

تسليم أحد الأفراد لدولة تركيا نظرًا لوقوع التعذيب عليه فى هذه الدول من قبل وخشية أن يعاد تعذيبه مرة أخرى. وبصورة مساوية فإنه استنادًا إلى هذا الأساس النصى رأى مجلس اللوردات (فى إنجلترا) أن طلب إسبانيا تسليم بينوشيه Pinochet كان يمكن أن يتم بشرط أن يحاسب على الأعمال التى أقترفها بعد ٢٩ سبتمبر ١٩٨٨، وهو تاريخ سريان الاتفاقية فى المملكة المتحدة.

وهناك اتفاقيات أخرى تحمى "الكرامة الإنسانية"، مثل اتفاقية عام ١٩٤٩، الخاصة بمنع الاتجار فى البشر وتشغيل الغير فى الدعارة، أو اتفاقية عام ١٩٦٦ المتعلقة باستبعاد كل أشكال التفرقة العنصرية.

وهناك أيضًا اتفاقيات أخرى، مثل تلك المتعلقة "بالصحة" (الاتفاقية المبرمة فى فينا عام ١٩٨٨ والمتعلقة بمقاومة الاتجار غير المشروع فى المواد المخدرة والمواد ذات التأثير النفسى) أو مثل تلك المتعلقة "بأمن الأشخاص" مثل اتفاقيات مكافحة الإرهاب (ستراسبورج، ١٩٧٧، نيويورك عام ١٩٩٨) أو اتفاقيات مكافحة القرصنة الجوية (لاهاى، ١٩٧٠، مونتريال عام ١٩٧١، وبروتوكول عام ١٩٨٨) واتفاقيات مكافحة القرصنة البحرية (روما، ١٩٨٨).

ومن جهة أخرى لم يتم نسيان "حماية الأموال": فحماية العملة النقدية تتم من خلال اتفاقية جنيف عام ١٩٢٩ التى تمنع تزييف العملة. وحماية الصفقات تتم من خلال اتفاقية عام ١٩٩٠(فى إطار المجموعة الأوروبية) التى تمنع غسيل الأموال الناتجة عن جريمة، أو معاهدة باريس (فى إطار منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية OCDE) المبرمة عام ١٩٩٧ ضد فساد العملاء الأجانب فى الصفقات التجارية الدولية.

وأخيرًا فقد تحققت حماية "البيئة" أيضًا من خلال معاهدة ماربول (١٩٧٣) التى تحمى البحار من إلقاء المواد الضارة، ومن خلال معاهدة بال (١٩٨٩) حول الرقابة على انتقال النفايات الضارة عبر الحدود، ومن خلال معاهدة واشنطن (١٩٧٣) التى تقضى بحماية الحيوانات والنباتات البرية من التجارة المتعسفة التى تتصف هى أيضًا بالوحشية.

وإلى جانب هذه النصوص الدولية الكثيرة التى تهدف إلى التجريم، يضاف قائمة النصوص التى تتعلق بالإجراءات الجنائية، مثل الاتفاقيات المسماة "اتفاقيات التعاون القمعى".

وفى أغلب الأحيان، فإن الأمر يتعلق بالتعاون القضائى، ولهذا التعاون، بصورة أساسية، وجهان، يجتمعان أحيانًا فى نص واحد: "الحد الأصغر" لهذا التعاون يشير إلى التعاون بين القضاة، بعيدًا عن التسليم. والاتفاقية الأكثر شهرة فى هذا المجال هى الاتفاقية الأوروبية للتعاون القضائى المبرمة فى عام ١٩٥٩ (المجموعة الأوروبية) والتى تتناول على سبيل المثال تنظيم تبادل وثائق الإثبات وتبادل الشهود. أما "الحد الأكبر" لهذا التعاون فيتعلق بالتسليم، والذى يتم التعبير عنه من خلال نجاح اتفاقية المجلس الأوروبى المبرمة فى عام ١٩٥٧.

وفى وقت أكثر حداثة، تم تطوير "التعاون البوليسى" خصوصًا داخل الاتحاد الأوروبى، بفضل اتفاقية شنجن Schengen لعام ١٩٩٠ والتى، لكى تجعل الأمور أكثر تعقيدًا بالنسبة للتصنيف المحتمل، تحتوى أيضًا على بعض الأحكام المتعلقة بالتعاون القضائى وبالتسليم وكذلك بتحريم الأعمال غير المشروعة المتصلة بالمواد المخدرة.

فمن خلال أشكال متنوعة بصورة كبيرة، وموضوعات مختلفة بصورة لا نهائية، فإن مصادر تدويل القانون الجنائى ترى مداها مدموغًا، هو أيضًا، بخاتم الانفجار والتشتت.

المدى:

سواء من الناحية الجغرافية أو من الناحية الجوهرية، فإن مدى هذه الاتفاقيات المذكورة يؤكد انطباع الفوضى، بل فى بعض الأحيان يؤكد عدم الانسجام الذى ينتج من هذا القانون الجنائى المتجه أكثر فأكثر إلى التدويل.

فمن الناحية الجغرافية أولاً، فإن الأقاليم التى حددتها الاتفاقيات المصدق عليها هى أقاليم كثيرة.

وهى كثيرة أولاً لأن "المؤسسات" التى تعبر الدول داخلها عن إرادتها القمعية كثيرة: منظمة الأمم المتحدة ONU التى تضم ١٨٩ عضوًا، المجلس الأوروبى ويضم ٤١ دولة، منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية OCDE وتضم ٣٠ دولة، الاتحاد الأوروبى ويضم ١٥ عضوًا (فى القريب سيصبحون ٢٨ عضوًا)، فضلاً عن العلاقات المتميزة التى أقامتها بعض الدول ذات الحدود المتاخمة أو المجاورة، مثل دول أمريكا الشمالية، دول أفريقيا الغربية، البانيلوكس Benelux، الدول الاسكندنافية، ...إلخ.

هذا الانفجار المؤسسى سيتضاعف، بعد ذلك، من خلال انفجار "وظيفى" وسيكون له نتائج أكثر سوءًا. وفى الواقع، فإن التصديقات العشوائية سوف تضفى على مصادر القانون الجنائى الدولى أشكالاً واقعية تتحدى الخيال الأكثر خصوبة. ولدينا مثالان على ذلك:

- ففى داخل المجلس الأوروبى، وهو ذو نشاط كبير فى مجال المقاومة الإقليمية للخطورة الإجرامية، فإن جغرافية التعاون متغيرة بصورة كبيرة جدا: ففى بعض الأحيان فإن المجال المكانى المحدد يكون متسعًا جدا، كما هو الحال بالنسبة لاتفاقية عام ١٩٨٣ المتعلقة بترحيل أحد المحكوم عليهم إلى أراضى الدولة التى هو أحد رعاياها، فهذه الاتفاقية تضم ٣٨ دولة من دول المجلس الأوروبى الواحد والأربعين، غير أنها تضم أيضًا دولاً من خارج المجلس الأوروبى وهى الباهاما، كندا، شيلى، كوستاريكا، الولايات المتحدة، بنما، تونجا، ترينيتيه وتوبا جو. وفى أحيان أخرى على العكس، يكون المجال المكانى المحدد ضيقًا، كما هو الحال فى اتفاقية عام ١٩٦٤، المتعلقة بمعاقبة جرائم الطرق، والتى لا تضم سوى خمس دول فقط: قبرص، الدانمارك، فرنسا، رومانيا، والسويد.

- المثال الثانى: وهو ذو مغزى كبير لأنه مأخوذ من أوروبا ذات الخمسة عشر عضوًا، والتى كان ينتظر منها توحيد القانون الجنائى من حيث المكان. ففى الواقع، فكما هو الحال بالنسبة للعملة الأوروبية الموحدة (اليورو) والتى أظهرت اتحادًا أوروبيًا ذا سرعتين على الأقل، فإنه فى المجال الجنائى، نجد أن اتفاقية شنجن لا تلزم سوى ثلاث عشرة دولة من الخمس عشرة، لأن المملكة المتحدة وأيرلندا قد كونتا معًا مجموعة مستقلة.

أما بالنسبة للناحية الجوهرية، فنجد أن المدى الجوهرى للتعهدات المبرمة بدلاً من أن يحسن المظهر فإنه يزيد من خطورته.

أولاً فمن خلال "التحفظات" على مادة أو أخرى من مواد معاهدة تقوم الدول الأطراف بتغيير مجال تطبيقها الأصلى. والحال هذه فلكى تقيد مدى التزامها، فإن الدول لا تحرم نفسها من إبداء هذه التحفظات متذرعة بطبيعة نظامها القانونى. وهكذا فهى تضفى على الوحدة الشكلية للاتفاقية مظهرًا مهلهلاً. والمثال على ذلك هو قضية ريزالا Rezala. هذا الشخص كان هاربًا فى البرتغال، وكان محلاً لطلب تسليم من جانب فرنسا، على أساس الاتفاقية الأوروبية. فقد كان يقضى عقوبة السجن مع الأشغال الشاقة المؤبدة فى فرنسا لارتكابه جريمة قتل. غير أن البرتغال التى تجعل الحد الأقصى للعقوبة السجن لمدة ثلاثين عامًا، قد رفضت التسليم بحجة أن الشخص محل التسليم سوف يخضع لعقوبة السجن مدى الحياة فى الدولة طالبة التسليم. كيف نخرج من هذا المأزق؟ فى الواقع جاء انتحار ريزالا Rezala ليضع حدًّا نهائيًا للنزاع القانونى بين الدولتين.

وهناك مثالاً آخر مأخوذًا من "منطقة الشنجن Schengen": فالاتفاقية تقضى بالسماح بمتابعة متهم عبر الحدود، وهى تقضى أيضًا بإمكانية استجوابه على أراضى الدولة المجاورة بواسطة العاملين فى دولة أخرى. وقد احتفظت فرنسا، فى تصريح خاص، لموظفيها فقط بالقيام باستجواب المشتبه فيه على أراضيها، فى حين أن ألمانيا تسمح للموظفين الفرنسيين بالقيام باستجواب المشتبه فيه على

أراضيها. وفى بداية تطبيق الاتفاقية، كان بعض الموظفين الألمان قد اعتقدوا بحسن نية أنهم يتمتعون فى فرنسا بنفس السلطات الممنوحة لنظرائهم الفرنسيين على الأراضى الألمانية، وقاموا بإجراء بعض الاستجوابات غير المنتظمة، وقد أدى ذلك إلى إلغاء هذه الإجراءات.

غير أن هذا لا يمثل كل شيء. ففى أغلب الأحيان، فإن مجال تطبيق معاهدة يصبح مشوهًا وبالتالى معقدًا من خلال توقيع "اتفاقيات" ثنائية أو متعددة الأطراف، تضاف إلى النص الأصلى حتى يمكن تطبيقه فى العلاقات مع دولة أو أخرى. ومثال ذلك: فقد ذكرت فيما سبق أن اتفاقية شنجن Schengen لا تلزم سوى ثلاث عشرة دولة من بين الخمس عشرة دولة الأعضاء فى الاتحاد الأوروبى. وسيكون الأمر غاية فى البساطة!... ففى عام ١٩٩٩، طلبت المملكة المتحدة "المشاركة فى بعض الأحكام المقررة فى اتفاقية شنجن" وقد حصلت على ذلك... فى حين أن أيسلندا والنرويج، وهما ليسا عضوين فى الاتحاد الأوروبى، قد أبرمتا اتفاقية منفصلة يشتركا بمقتضاها فى استخدام وتطبيق وتطوير مقررات شنجن.

وأخيرًا لا يمكن أن ننسى التناقض والتنازع بين الكثير من النصوص القابلة للتطبيق على نفس الحالة.

وبعد أن أدركنا التعقيد الشديد للمصادر التى تنهل منها ظاهرة تدويل القانون الجنائى، سوف نقوم بدراسة الوسائل التى تستخدمها.

وسائل تدويل القانون الجنائى

فى إطار رؤية بسيطة للموضوع، يمكننا القول بأن هذه الوسائل تشترك فى هدف واحد هو تشجيع التعاون بين الدول فى مكافحة الإجرام، بغرض تجنب تعثر تطبيق العقاب بسبب حدود الدول التى تغلب عليها المجرمون منذ زمن طويل. أما

من منطلق أكثر دقة، فإننا نكشف، فيما وراء هذا الهدف المشترك، قوى وتوجهات مختلفة. وهى تبدو لنا مجتمعة فى ثلاثة أنواع: فإذا كان التعاون، بالمعنى الفنى للمصطلح، يرتكز على فكرة المعاملة بالمثل، وعلى فكرة التبادل، فإن قواعد الاختصاص الدولى تخضع، بذاتها، لقوة جذبيه. أما بالنسبة لظاهرة المحاكم الدولية، فإنها تخضع بالأحرى لقوة طردية لم تعودنا عليها سيادة الدول.

تبادل التعاون بالمعنى الدقيق

يظهر التعاون بين الدول بصورة جوهرية قبل وأثناء نظر القضية. وقد أصبح هذا التعاون متقدمًا منذ عدة سنوات فى المجال البوليسى أكثر منه فى المجال القضائى.

فعلى خلاف فكرة ثابتة، فإنه لا توجد شرطة دولية يكون لأعضائها سلطة البحث عبر العالم عن أدلة جريمة والقبض على مرتكبيها. وفى مقابل ذلك، فهناك معاهدات تنظم تعاونًا دوليًا فيما بين قوى الشرطة الوطنية، وذلك لكى يتم تبادل المعلومات والبحث عن أدلة خارج البلاد، وإلقاء القبض على مشتبه فيه.

ويثير "تبادل المعلومات" على الصعيد العالمى، فكرة الإنتربول (الشرطة الدولية). وقد تم إنشاء الإنتربول Interpol، أو المنظمة الدولية للشرطة الجنائية، عام ١٩٢٣، وهى تضم أجهزة الشرطة الوطنية فى ١٧٨ دولة. وهذه المنظمة تعمل بفضل المكاتب الوطنية التى تقوم بتبادل المعلومات المتعلقة بالأموال (غير المشروعة، المسروقة، المختلسة: أسلحة، أعمال فنية، سيارات...) أو بالأشخاص (مشتبه فيهم، أشخاص مطلوب القبض عليهم، مدانون هاربون).

وعلى الصعيد الإقليمى، بعد ذلك، حددت أوروبا ذات الخمس عشرة دولة الطريق. وهكذا، فقد تم فى عام ١٩٩٥ إبرام اتفاقية تقضى بإنشاء مكتب أوروبى للشرطة، يطلق عليه اسم الشرطة الأوروبية (أوروبول Europol) يتمتع بنظام مبرمج آليا للمعلومات ويهدف إلى تحسين التعاون بين الدول فى مجال مكافحة

الجريمة المنظمة: التجارة الضخمة غير المشروعة (فى الآدميين، المخدرات)، الغش المضر بالمصالح الأوروبية المشتركة، إلخ، وغسيل الأموال الناتجة عن هذه التجارة. (ويوجد قرارًا يضع إطارًا عامًا للتصرف[٦٣] أدى إلى تطويل قائمة الجرائم التى يمكن أن يترتب عليها غسيل الأموال). وفيما بين الدول الأعضاء فى اتفاقية شنجن، يوجد نظام آخر للمعلومات (المسمى SIS = نظام المعلومات الخاص بشنجن)، ومركزه مدينة ستراسبورج، وهو ذو مدى أكثر اتساعًا من نظام المعلومات الخاص بالأوروبول لأنه يتجاوز المجال الجنائى ليشمل على سبيل المثال تحرك الأشخاص. ولإبراز فاعلية هذا النظام: فإن أى بلاغ عن شخص فى ظل نظام المعلومات الخاص بشنجن (SIS) يعنى طلب القبض المؤقت عليه، بحسب الاتفاقية الأوروبية لتسليم المجرمين.

أما فيما يتعلق "بالبحث عن أدلة فى الخارج"، فإن مجاله المفضل هو اتفاقية شنجن، وبصفة خاصة مادتها الأربعين التى تسمح لكل عميل أو ضابط شرطة يملك سلطة الضبطية القضائية فى دولة عضو فى الاتفاقية بالبدء فى "مراقبة" (اقتفاء أثر) أحد المشتبه فيهم وبالاستمرار فى "مراقبته" على أرض دولة أخرى، بتصريح منها. ومع ذلك، فإن التصريح غير لازم فى حالة الضرورة وفى حالة جسامة أو خطورة الجريمة (قتل، اغتصاب، احتجاز رهائن، الاتجار غير المشروع بصوره المختلفة...). غير أنه فى هذه الحالة فإن سلطة استجواب المشتبه فيه أو القبض عليه لا تكون إلا للضباط المحليين.

وأخيرًا، فإن "وسائل الملاحقة" استعملت فى أغلب الأحيان فى إطار اتفاقية شنجن. فالمادة ٤١ تخول لضباط دولة تابعة لاتفاقية شنجن الحق فى متابعة شخص ألقى القبض عليه فى حالة تلبس فى إحدى الجرائم المذكورة أعلاه أو هارب على أراضى دولة مجاورة. ولكن فى هذه الحالة فإن الشروط صارمة: وخصوصًا أن كل دولة تحدد فى إعلان خاص الحدود الإقليمية "لحق الملاحقة" هذا (ففى فرنسا،

---

(٦٣)صادر عن المجلس الأوروبى. (المترجم)

عشرة كيلو متر بالنسبة للضباط الإسبان والإيطاليين وضباط لوكسمبورج، أما بالنسبة للضباط الألمان والبلجيكيين فلا حدود أمامهم).

وفى مقابل هذا التقدم الذى حققه التعاون البوليسى فى السنوات الأخيرة، فإننا نصاب بالذهول، على العكس، أمام بدائية التعاون القضائى.

وأبرز الآليات المستعملة فى هذا المجال هى آلية "تسليم المجرمين"، وهو إجراء قديم، بطىء، ثقيل وشكلى (فالطريق الدبلوماسى هو الأصل) من خلاله تطلب دولة من دولة أخرى أن تسلم لها فردًا موجودًا على إقليمها بغرض محاكمته أو تنفيذ الحكم عليه. وهو إجراء يخضع لشروط محددة تتعلق بصفة خاصة بخطورة الوقائع ويصطدم ببعض العقبات (على سبيل المثال، فالدولة لا تسلم مطلقًا شخصًا متهمًا بجريمة غير معروفة فى نظامها القانونى - أو فى حالة التجريم المزدوج - وكذلك أيضًا فإن بعض الدول، ومن بينها فرنسا، لا تسلم رعاياها...)، وأخيرًا، ومنذ عهد قريب نسبيًا، حتى ولو كان هذا يبعث على السعادة باسم حقوق الفرد، فإن الأجنبى المطلوب تسليمه من فرنسا يتمتع بحق اللجوء إلى القضاء العادى والإدارى، وهو ما يؤدى إلى البطء فى إجراءات التسليم.

أما بالنسبة "للتعاون القضائى فى حده الأصغر"، فإن ثقل إجراءاته يظهر من لال الإنابة القضائية الدولية، وهو طلب تتقدم به السلطة القضائية لدولة ما إلى سلطة القضائية لدولة أخرى للقيام لحسابها وباسمها بإجراء من إجراءات التحقيق: حبس، انتقال إلى أماكن الجريمة (معاينة)، الاستماع للشهود... وعليه، إلا فى حالة الاستعجال، فإن الطريق الطبيعى المنصوص عليه فى اتفاقية عام ١٩٥٩ والمشار إليه فيما سبق، يتم من خلال وزارات العدل. فى مثل هذه الظروف، كيف نندهش من أن التعاون يبدو فى بعض الأحيان غير فعَّال بالكامل؟ وهكذا، ففى حين أن موظف البنك القائم بغسيل الأموال يستطيع أن يتصل بفرع بنكه الموجود فى الطرف الآخر من العالم بمنتهى السرعة، إذ بنا نجد أن الإنابة القضائية الدولية CRI، قد تستغرق شهورًا أو سنوات لكى تتم، وربما لا تتم أبدًا، حينما ترفض

الدولة التى يطلب منها الإنابة السماح بها... ولهذا السبب، فمنذ سنوات تعلو الأصوات مطالبة بتسهيل التعاون القضائى (راجع: نداء جنيف الذى وجهه فى عام ١٩٩٦ القضاة البلجيكيون والأسبان والفرنسيون والإيطاليون والسويسريون لإعلان عجزهم أمام الجريمة الدولية المنظمة). وفى مقال نشرته صحيفة لوموند Le Monde (فى ٢٠ أكتوبر سنة ٢٠٠٠) بعنوان "أوروبا القانون أم أوروبا الجريمة؟" طالب أحد عشر قاضيًا من بين أولئك الذين وجهوا "النداء" السابق الإشارة إليه بإنشاء إقليم قضائى حقيقى مزود بنيابة أوروبية مستقلة. غير أن الدول الخمس عشرة (دول الاتحاد الأوروبى) قد اختارت مسلكًا آخر: وهو إقامة هيئة قضائية أوروبية (يطلق عليها اسم EUROJUST)، تضم خمس عشر قاضيًا أو مدعيًا أو ضابطًا من الخمس عشرة دولة أوروبية (وبذلك فهم غير مستقلين عن الدول التابعين لها)، مهمتها التنسيق بين التحقيقات وملاحقة الإجرام المنظم: التجارات الكبرى غير المشروعة، الإرهاب، غسيل الأموال، التحايل على المصالح الأوروبية المشتركة.

قواعد الاختصاص أو القوة الجذبية لتدويل القانون الجنائى

بقدر ما هو طبيعى أن تختص المحاكم فى دولة ما بالحكم فى كل الجرائم المرتكبة، من أى شخص كان، على إقليمها (مبدأ الإقليمية الذى يعبر عن فكرة السيادة)، بقدر ما يدهشنا أن تهتم هذه المحاكم بجرائم ارتكبت خارج إقليمها وتدخل ضمن الاختصاص الإقليمى الأجنبى. ومع ذلك، فكل يوم، هناك قضاة، وخصوصًا الفرنسيون، يدعون اختصاصهم بمثل هذا النوع من القضايا. بل أكثر من ذلك، فهم يقومون بتطبيق القانون الفرنسى على هذه القضايا ولا يقومون بتطبيق القانون الأجنبى سواء أكان القانون الوطنى للجانى (مرتكب الجريمة) أو قانون البلد الذى وقعت فيه الجريمة.

والحال هذه، فإن قوة الجذب التى يمارسها القانون الفرنسى على الأفعال التى ارتكبت خارج الحدود قد ازدادت على مر السنين. واليوم، وللتبسيط، نستطيع أن نقول إن القضاة الفرنسيين يخضعون للقانون الجنائى الفرنسى الجرائم التالية:

الجرائم والجنح التى يرتكبها أحد الفرنسيين فى الخارج بشرط، بالنسبة للجنح، أن تكون معاقبًا عليها أيضًا فى القانون الأجنبى (التجريم المزدوج). وهناك استثناء مهم، منذ عام ١٩٩٨، وهو المتعلق "بالسياحة الجنسية" الواقعة على القصر البالغ أعمارهم خمسة عشر عامًا، والتى ليست بحاجة لأن تكون محلاً للتجريم فى الدولة مسرح الأحداث. وهكذا، وبفضل هذا التشريع، فإن محكمة الجنايات فى باريس قد أدانت "السياحة الجنسية"، فى أكتوبر ٢٠٠٠، بسبب جريمة اغتصاب قاصر عمرها خمسة عشر عامًا فى تايلاند، وقد كان من الممكن أن تتم الإدانة أيضًا فى محكمة الجنح إذا كان الفاعلون (الجناة) قد ارتكبوا اعتداءًا جنسيًّا آخر غير الاغتصاب: هنا لا يشترط وجود التجريم المزدوج تمامًا مثل عدم اشتراط تقديم بلاغ من المجنى عليه أو بلاغ من السلطات الأجنبية.

- الجرائم والجنح المرتكبة ضد الضحايا الفرنسيين، بشرط، بالنسبة للجنح، أن تكون عقوبتها السجن. وعلى أساس هذا الاختصاص، أدانت محكمة الجنايات فى باريس فى عام ١٩٩٠ غيابيًّا أحد المجرمين الأرجنتيين، وهو الكابتن أستيز Astiz لقيامة بحبس وتعذيب راهبتين فرنسيتين.

ومع ذلك، ففى هاتين الحالتين الظاهرتين، يستطيع الجانى أن يفلت من العقاب فى فرنسا إذا أثبت أنه قد تمت محاكمته فى الخارج عن هذه الوقائع، وأنه فى حالة إدانته يثبت أنه قد أمضى العقوبة بكاملها.

- كل الجرائم والجنح التى ارتكبت فى الخارج ضد المصالح الأساسية للدولة الفرنسية أو ضد العاملين والمكاتب الدبلوماسية والقنصلية الفرنسية.

ويظهر فى كل هذه الحالات أن ارتباط الجريمة بفرنسا يتم إما بناءً على

جنسية مرتكبها أو بناءً على جنسية المجنى عليه سواء أكان شخصًا خاصًا أم الدولة الفرنسية.

وبعد ذلك، ومنذ بضعة أعوام، بدأ نظام الاختصاص العالمى يتطور، وهو نظام بمقتضاه يستطيع القاضى الفرنسى أن يحاكم، وفقًا لقانونه، الأجنبى الذى أرتكب فى الخارج جريمة ضد ضحايا أجانب، بشرط أن يكون قد ألقى القبض عليه على الأراضى الفرنسية. وبديهى أن الارتباط بفرنسا هو غاية فى الضعف (لأنه مرتبط بمصادفة، هى القبض عليه فى فرنسا)، حتى أن هذا النظام لا يمكن تصوره إلا بالنسبة للجرائم الخطيرة، التى تزداد أعدادها بصورة مستمرة، من خلال معاهدة تلى معاهدة: التعذيب، الإرهاب، القرصنة الجوية، القرصنة البحرية، اعتداءات مختلفة باستعمال المواد النووية، ومؤخرًا، الفساد. على سبيل المثال، قضية السفينة ماك روبى MCRuby. فقد كانت ترفع علم الباهاما Bahamas، وعليها طاقم روسى وأوكرانى وأبخازى، وكانت تقل على متنها تسعة من المهاجرين غير الشرعيين من غينيا والكاميرون. وحين تم اكتشاف أمرهم تم القبض على ثمانية منهم واحتجازهم لمدة ثلاثة أيام قبل قتلهم وإلقاء جثثهم فى البحر. وأثناء توقف السفينة فى ميناء الهافر Havre، فإن الشخص الوحيد الذى بقى على قيد الحياة، قام بالهرب من السفينة وأبلغ البوليس الفرنسى بهذه الوقائع. وعلى أساس الاختصاص العالمى الذى وضعته الاتفاقية التى تحظر التعذيب والمعاملات الأخرى غير الإنسانية، تم إحالة المسئولين إلى محكمة جنايات فرنسية.

وعند هذا الحد، لكى أختم حديثى، سوف أقوم بسرد الظاهرة الأكثر شهرة فى مجال التدويل المعاصر للقانون الجنائى.

القضاء الدولى أو القوة الطاردة لتدويل القانون الجنائى

فيما عدا المحاكم العسكرية الدولية التى أقيمت فى نورمبورج Nuremberg وفى طوكيو Tokyo لمحاكمة كبار مجرمى الحرب العالمية الثانية، فإن الجهود التى بذلتها عصبة الأمم SDN ثم الأمم المتحدة ONU لإنشاء قضاء جنائى دولى قد صادفها الكثير من العثرات لكى تتم.

وبعد ذلك، فإن كل شيء بدأ فى التغير مع فظاعة أعمال "التطهير العرقى" التى وقعت فى إقليم البوسنة والهرسك Bosnie-Herzégovine، فى عام ١٩٩١: تهجير السكان بالقوة، عمليات القتل الجماعى، عمليات الاعتقال التعسفية، التعذيب، الاغتصاب... وكتعبير عن الأسف عن اللامبالاة التى وقعت منها، قررت الدول محاكمة من لم تستطع (أو من لم ترد؟) منعهم من القيام بهذه الأعمال. ولأنه كان يجب القيام بذلك على وجه السرعة، فإن الذى خلق محكمة دولية مؤقتة فى لاهاى لمحاكمة المسئولين المعتقد قيامهم بانتهاكات خطيرة للقانون الإنسانى فى يوغسلافيا السابقة منذ عام ١٩٩١ هو قرار من مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة وليس معاهدة. ولم يحدد المجلس أى تاريخ مرجعى، وبالتالى يدخل فى اختصاصات هذه المحكمة التجاوزات التى ارتكبت فى كوسوفو Kosovo.

ولكون هذه المحكمة تؤدى أيضًا عمل محكمة الاستئناف، فقد شكلت من أحد عشر قاضيًا ومن نائب عام يقوم بالتحقيق فى القضية ويباشر متابعة المتهمين. ويدخل فى دائرة اختصاص هذه المحكمة النظر فى الجرائم الخطيرة بحسب اتفاقيات جنيف لعام ١٩٤٩، جرائم انتهاك قوانين أو أعراف الحرب، حرب الإبادة، والجرائم ضد الإنسانية. وبناءً على ذلك فقد أدانت المحكمة عددًا من الأشخاص، من الصف الأول أو الصف الثانى، صرب أو كرواتيون، بعقوبات بالسجن تصل إلى المؤبد. وقد اتهمت ميلوسوفيتش Milosevic. ولكن هل ستتم محاكمته فى يوم ما؟... وأخيرًا، إذا كان المسئول المفترض عن هذه الأعمال قد ألقى القبض عليه

فى فرنسا، فهل تستطيع المحاكم الفرنسية أن تحاكمه على أساس الاختصاص العالمى الاحتياطى، الذى نشأ بموجب تشريع ٢ يناير ١٩٩٥.

وبعد ذلك كانت المذابح التى ارتكبت فى رواندا Rwanda وفى بعض الدول المجاورة هى التى دفعت مجلس الأمن إلى اتخاذ قرار - على نمط القرار السابق - يهدف إلى إقامة محكمة جنائية دولية (TPI) (فى عروشا Arusha) يكون تنظيمها واختصاصها الشخصى والنوعى والإجراءات أمامها مشابهة بصورة كبيرة لتلك التى تم تحديدها بالنسبة ليوغسلافيا السابقة. وببساطة، فيما أن الأمر يتعلق هنا بصراع مدنى وليس بحرب بالمعنى الدقيق للكلمة، فإنه قد تم استبعاد كل ما يتعلق بانتهاك قوانين وأعراف الحرب، وفضلاً عن ذلك فإن الاختصاص الزمنى للمحكمة قد اقتصر بدقة على الوقائع التى ارتكبت فيما بين أول يناير و ٣١ ديسمبر عام ١٩٩٤. وهناك تشريع صادر فى ٢٢ مايو عام ١٩٩٦ يقوم بدوره بتنظيم الاختصاص العالمى الاحتياطى للمحاكم الفرنسية وأوجه تعاون السلطات الفرنسية مع هذه المحكمة.

وأخيرًا، وفى انتظار إنشاء محاكم خاصة أخرى (على سبيل المثال بالنسبة لسيراليون)، تظهر المحكمتان السابق ذكرهما (البوسنة والهرسك، رواندا) وكأنهما تمهيدًا تجريبيًا لإنشاء محكمة دائمة طال انتظارها. وبصورة تقليدية أكثر مما سبق، فقد تم إنشاء "المحكمة الجنائية الدولية" من خلال معاهدة. وقد تم التوقيع على هذه المعاهدة فى روما، فى ١٧ يوليو عام ١٩٩٨ من جانب مائة وعشرين دولة - لا يظهر بينها لا الصين ولا الولايات المتحدة ولا الهند ولا إسرائيل -، وسوف لا تسرى المعاهدة (لا تدخل حيز التنفيذ) إلا بعد التصديق عليها أو الانضمام إليها من جانب ستين دولة. (وقد صدقت على المعاهدة إحدى وعشرون دولة منها فرنسا، فى ٩ يونيو عام ٢٠٠٠، بعد تعديل دستورها). والمحكمة، التى مقرها لاهاى، تختص بمحاكمة مرتكبى الجريمة وشركائهم، من الأشخاص الطبيعيين، فى جرائم الإبادة، والجرائم ضد الإنسانية، وجرائم الحرب، وجريمة لم يتم تحديدها بعد هى "الاعتداء".

وصفة رئيس الدولة أو الحكومة لا تعفى من المسئولية ولا تخففها، تماما مثل صفة التابع (المرؤوس الذى يتلقى الأوامر) فهى لا تعفى من المسئولية. ومع ذلك، فلكونها ثمرة حل وسط بين أنصار الحق فى التدخل فى الشئون الداخلية للدول والمدافعين عن سيادة الدولة فإن اختصاص المحكمة قد عرف حدودًا كانت محلاً للنقد:

فالجرائم التى ارتكبت بعد سريان نظامها هى وحدها التى تدخل فى اختصاصها، بناءً على ما أرادته الولايات المتحدة قبل... أن لا توقع! وفضلاً عن ذلك، فإن كل دولة عضو يمكنها رد اختصاص المحكمة، فيما يتعلق بجرائم الحرب، خلال فترة سبع أعوام بعد سريان المعاهدة. وقد كانت فرنسا سببًا لوجود هذا النص، وقد أعلنت ذلك لأنها كانت تخشى أن يدان بعض رجالها العسكريين بجرائم حرب فى إطار عمليات حفظ السلام.

- كما أن المحكمة ليس لها أى اختصاص تجاه القاصر غير البالغ ثمانى عشرة سنة، وهذا يثير الدهشة نظرًا لأن كثيرًا من مرتكبى هذه الجرائم هم دون الثمانى عشرة.
- ومن حيث المبدأ، لا تنظر المحكمة إلا الوقائع المرتكبة على إقليم دولة طرف أو المرتكبة من قبل أحد رعايا دولة طرف فى الاتفاقية.
- وأخيرًا، فإن اختصاص المحكمة ما هو إلا اختصاصًا احتياطيًّا بالنسبة لاختصاص الدول، إلا إذا ظهر أن الدولة المعنية ليس لديها الرغبة أو ليس لديها القدرة على الوصول بالمحاكمات إلى نهايتها (هنا يصبح اختصاص المحكمة أصيلاً وليس احتياطيًا). وهذا يجعلنا نتساءل عما إذا كان يمكننا، فى هذه الحالة، الحديث عن قوة الجذب!...

ولكى نختم حديثنا، سوف أشير، على إثر كل من سيزونى وروث،(٦٤) إلى الملاحظة التالية: خلال سنوات عديدة، كان القانون الجنائى الدولى يتبع القوانين

---

(٦٤) "L'entraide internationale, moteur de l'évolution du droit pénal?" in Mélanges, Lode Van Outrive, Paris, l'Harmattan, 1998, P. 144 et s.

الجنائية الوطنية، سواء الموضوعية أو الإجرائية. ونتيجة لذلك، بطريقة ما وأحيانًا بالأحرى بطريقة سيئة، كان يجب عليه أن يتوافق مع الخصوصيات الوطنية.

واليوم، انقلب الوضع: فإن تدويل القانون الجنائى بالمعنى الواسع، على الصعيدين الإقليمى والعالمى، لا يمكن الرجوع فيه حتى أنه قد صار دافعًا لتطوير القوانين الداخلية. ومع ذلك فإن هذا التطور لا يجب أن يتم بأى ثمن: فمبدأ الشرعية الجنائية يجب أن يظل حاجزًا قويًا لضمان تعريف الجرائم الدولية، وضمان الحق فى " قضية عادلة" (بحسب المعنى الوارد فى ميثاق منظمة الأمم المتحدة، أو الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان) يجب أن يلهم إجراءات التعاون الجنائى الدولى.

المراجع:

- Huet (A.) et Koering-Joulin (R.), *Droit pénal international*, Paris, PUF. 2^e^ éd. 2001.
- Lombois (C.), *Droit pénal international*, Paris, Dalloz, 2^e^ éd. 1979.
- Masse (M.), « Chronique de droit pénal international », *Revue de science criminelle et de droit pénal comparé*.
- Pradel (J.) et Corstens (G.), *Droit pénal européen*, Paris, Dalloz, 1999.

الباب الثانى

أى مستقبل لأوروبا ؟

أصالة ومستقبل البناء الأوروبى(١)

بقلم: برتران بادى(٢)

Bertrand BADIE

ترجمة: خليل كلفت

مراجعة: بشير السباعى

التجربة الأوروبية القريبة منا جدا، التى نعيش فيها بصورة يومية، تجربة غير مسبوقة، وخارج التصنيف، ومن الصعب تسميتها. ونحن نلمس بالإصبع ما يصنع ثراء ما نعيشه اليوم، ولكنْ أيضا ما يجعل منه عدم يقين. ثراء غير المسبوق، وعدم يقين ظاهرة اعتدنا تسميتها باستعمال الكلمات، المفاهيم، الأفكار العامة، المقولات، التى تنتهى التجربة الأوروبية على وجه التحديد إلى إلغائها. وبصورة خاصة فإن الجدال الأكثر شهرة، أوروبا والدولة (أوروبا؛ هل هى إضافة لدول أم هى دولة عليا فى طور البناء؟)، صار الآن جدالا مغلوطًا لأن قراءة أوروبا من خلال هذا المفهوم العتيق للدولة إنما هو خطأ فادح. والاتحاد الأوروبى، كما نعرفه اليوم، لا هو إضافة لدول ولا هو دولة عليا. وإنما هو شىء آخر، نوع ما من الهيكل السياسى غير محدد، ومن الصعب فهمه: عندما نحاول، عن طريق نهج بشرى جدا، الانتقال من المعروف إلى المجهول، عندما نحاول تحديد مكان هذا الاختراع، فإننا نفقر قراءته عن طريق تسميته من خلال مقولات وخطابية سياسية لا تتوافق مع ثراء الاختراع والخيال.

وتتمثل السمة المميزة الثانية فى أن هذا الاختراع يصير حيًّا [مباشرًا]، لم يسبق التفكير فيه، ولم يسبق تنظيره: إنه بطريقة ما نتيجة تجربة يومية وخيال يومى. والحقيقة أنه لا توجد نظرية مُعَدَّة سلفًا عن الاتحاد الأوروبى، ومن باب

---

(١) نص المحاضرة رقم ٣١٣ التى أُلقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٨ نوفمبر ٢٠٠٠.

(٢) أو: بديع، فهو من أصل إيرانى. (المراجع)

أولى بطبيعة الحال، لا يوجد نموذج جاهز لأوروبا [الموحدة]، لما هى عليه الآن، وأكثر أيضا لما سوف تصير إليه. وقد كان هناك مفكرون، ومفكرون كبار لأوروبا [الموحدة]، وكان هناك رواد، ورواد كبار لأوروبا [الموحدة]. وليس المقصود أن ننساهم، ولكن أن نلاحظ، دون وقاحة زائدة، أنهم أخطأوا إلى حد ما فى آمالهم وتوقعاتهم. وإذا قرأتم الاتحاديين الكبار الذين سبقوا الحرب العالمية الثانية بالنسبة لبعضهم، ولكن بصورة خاصة الذين واكبوا البناء الأوروبى غداة الصراع العالمى الثانى، فإنكم سوف تلاحظون الهوة التى كانت قائمة بين أوروبا كما تصورها هؤلاء الرواد والواقع كما نكتشفه يومًا بعد يوم، ومعاهدة بعد معاهدة، وممارسة بعد ممارسة. وينبغى إذن أن نكون متواضعين تمامًا عندما نتحدث عن أوروبا الموحَّدة لأن عملنا إنما ينصبّ على متابعة شىء غير مسبوق وفى سياق تطوره من يوم إلى يوم، حذرين جدا فيما يتعلق بالتنبؤات.

والسمة المميزة الثالثة لهذا البناء الأوروبى هى أنه بقى استثنائيا لفترة طويلة فى العالم. ولا جدال فى أن البناء الأوروبى، كما تم وضعه موضع التطبيق غداة الحرب العالمية الثانية، كان أول الأبنية الإقليمية الكبرى وسوف يبقى بلا أدنى شك الحالة الفريدة للتكامل الإقليمى على الأقل أثناء العشرين عامًا الأولى التى أعقبت الصراع العالمى الثانى. ومن المثير أن نرى كيف أن البناء الإقليمى الذى ينشط فى كل مكان تقريبًا فى العالم، فى أمريكا اللاتينية مع الميركوسور Mercosur، وفى أمريكا الشمالية مع النافتا NAFTA-ALENA، وفى أفريقيا الجنوبية مع السادك SADC، وفى آسيا مع الآسيان ASEAN، بصورة خاصة، له، إزاء النموذج الأوروبى موقف الاستفادة. ولا جدال فى أن أوروبا كانت بمثابة النموذج للآخرين، فى لحظة بدا فيها مع هذا أن أوروبا تلتصق بها الشهرة التى لا تحسد عليها باعتبارها القارة العجوز أمام هذا الانفجار للحداثة الذى يميز مستقبل أمريكا الشمالية أو مستقبل شرق آسيا. ومن جهة أخرى كانت هذه المحاكاة موجودة لدى البلدان الغنية أكثر مما لدى البلدان الفقيرة التى لابد أنها كانت مع ذلك بحاجة إلى التكامل الإقليمى فى سبيل تأمين تنميتها.

تكمن مجازفة مدهشة إذن فى هذا الذى لم نتوصل إلى تسميته ولا إلى وضع مفهوم له ولا إلى تنظيره، والذى هو مع هذا مصدر إلهام. ويمكن أن نقول إنه نموذج بلا نموذج، وربما كان بوسعنا أن نفهم بهذه الطريقة أحد المظاهر الرئيسية لموضوعنا، أى الطريقة التى صارت بها التجربة الأوروبية استجابة غير مسبوقة للتحدى الكبير الذى يمثله تحدى العولمة. فكيف يمكن العثور على وضع وسط بين الدول- الأمم – الدول- الأمم التى صارت عاجزة عن مواصلة زيادة فعاليتها – وعالمية تظل إما يوتوبية إذا تصورنا أن نجعل منها مدينة الغد، وإما فوضوية إذا فكرنا فى أن نجعل منها وعاءً للتبادلات الدولية للوقت الحاضر؟ وتفترض الإجابة على هذا السؤال جهدًا لفهم أوروبا بثلاث طرق. البناء الأوروبى، إنه أولا تاريخ – نصف قرن تقريبًا. وهو أيضا رهانات، يومية، متحركة، إذ أن رهانات اليوم ليست تلك التى كانت تميز الخطى الأولى لأوروبا هذه السائرة فى طريق التوحيد. وهو، أخيرًا، مراهنة.

تاريخ

تاريخ، أولا. سيكون من السهل للغاية أن نعتقد أنه لم يوجد غير بناء أوروبى واحد. وسيكون من الخطأ أن نعتبر أن هذه العملية التى تنشأ فى نهاية الحرب العالمية الثانية سوف تتواصل بطريقة مطردة حتى الانعطافة الأولى لهذه الألفية الثالثة. ولفهم أوروبا ينبغى التمييز، ربما بطريقة فظة، بين مرحلتين. الأولى مرحلة القائمين بإعادة البناء بعد الحرب. وتبدأ المرحلة الثانية مع الأزمة الكبرى للسبعينيات والتى تميز نهاية الأعوام الثلاثين المجيدة والدخول فى عالم جديد سوف يكتمل مع نهاية الحرب الباردة والقطبية الثنائية. وعلى هذا النحو فإنه لم يكن هناك بناء أوروبى واحد، بل على الأقل بناءان. وغداة الحرب العالمية الثانية، كانت الأطروحة واضحة: كان التنافس بين الدول مفهومًا على أنه مصدر تعاسات العالم. وربما للمرة الأولى منذ ستة قرون من وجودها، تغدو الدولة متهمة. وكان من المعتقد أن التنافس بين الدول الأوروبية مسئول عن الحرب الأهلية الأوروبية.

وربما لم يكن تجاور الدول ذات السيادة السبب الرئيسى وراء الحرب العالمية الثانية- ونحن نعلم أنه ينبغى البحث عن هذا السبب فى الشمولية، غير أن هذا التجاور لعب دورًا رئيسيا فى التداعيات التى قادت إلى الصراعين العالميين الأول والثانى. وينشر ديفيد ميترانى David Mitrany فى ١٩٤٣، مُدركا هذه الفكرة بوضوح، مؤلفه A Working Peace System ليحثنا على أن نقلب أجروميتنا السياسية.(٣) وهو يذكرنا بأن الدولة ليست غاية كل فعل وليست غاية فى حد ذاتها، بل جرى بناؤها كأداة لخدمة الإنسان: يجدر بنا إذن أن ننسب من جديد إلى إشباع الحاجات البشرية هذه المأثرة الحاسمة. ويؤكد ميترانى أنه إذا كانت الدولة قادرة على إشباع حاجات بشرية بعينها فإنه يوجد، بالمقابل، كثير من الحاجات الأخرى التى يمكن أن تشبعها بطريقة أكثر إقناعًا بكثير هيئات أخرى غير الدولة، سواء أكانت هذه الهيئات أصغر أم أكبر. وسأضع أصل المجازفة الأوروبية الكبرى فى هذا التأكيد: فلنَحْصُرْ الحاجات البشرية قبل أن نأخذ الدولة فى اعتبارنا. ووراء هذا الخطاب الوظيفى، نلمح بالفعل مبدأ الحد من السلطات الثانوية للجماعة الأوروبية [لصالح سلطات الدول الأعضاء والأقاليم] le principe de subsidiarité الماثل فى صميم المجازفة الأوروبية. ويدعو هذا المبدأ إلى أن نكف عن الانطلاق من نقطة ثابتة قد تكون الدولة، بل من التحديد الدقيق للمؤسسات القادرة على إشباع حاجات الإنسان أكثر من المؤسسات الأخرى. ويوجد أيضا فى أصل أوروبا والبناء الأوروبى، فى وقت واحد، النفعية ونزعة إنسانية حقيقية. عودة نحو الإنسان، نحو ما كان ماثلا فى صميم آلام الحربين وعلى وجه الخصوص الكارثة المروعة المتمثلة فى الحرب العالمية الثانية. غير أنه تكمن هنا المفارقة الكبرى لهذه الفترة الأولى من البناء الأوروبى: فى حين كان يراد تجاوُز الدولة، كانت الدول وحدها قادرة، فى السياق القائم فى ذلك الحين، على الشروع فى القيام بهذا العمل التكاملى الجديد. وتتمثل المفارقة الكبرى لهذه المرحلة الأولى التى ستقلب بسرعة بالغة

---

(٣) Mitrany (D.), A Working Peace System, Londres, Royal Institute of International Affairs, 1943.

بالتالى اليوتوبيات الأصلية فى أنه مع سرعة إيقاع المعاهدات(الجماعة الأوروبية للفحم والصلب [السيكا] CECA فى ١٩٥١، ثم معاهدات روما)، يجرى شيئا فشيئا إدراك أن الصانع البارع الرئيسى لهذا البناء باستمرار إنما كان يتمثل فى الدول، وعبرها، فى الحكومات التى سوف تقوم بتحويل حلم تجاوُز الدولة إلى واقع هو واقع التعاون بين الحكومات. وعلى هذا النحو كانت هذه المرحلة الأولى من البناء الأوروبى مرحلة نزعة التعاون بين الحكومات intergouvernementalisme. ومع هذا فإن هذه الطبعة الأولى سوف تعجز، بالتدريج، عن مواصلة النمو لثلاثة أسباب. أولا سوف تتمثل لعبة الدول والحكومات فى دفع التعاون إلى أقصى حد ممكن ولكن حتى خط أحمر، هو خط سيادة الدول التى لا ينبغى التعدى عليها. وهذا هو السبب فى أن هذا البناء الأوروبى الأول سوف يُخيِّب الأمل شيئا فشيئا: سوف يقيد الحد الأقصى لطموحه برغبته الديجولية فى الاحتفاظ بوهم سيادة للدول. فالانتقال من أوروبا كانت اقتصادية فى المحل الأول إلى أوروبا سياسية واعدة بالكثير لن يحدث. ومن هنا العوائق التى سوف تظهر خلال ستينيات، وربما فى بداية سبعينيات، القرن العشرين. ثم إنه إذا كانت السنوات الثلاثون المجيدة لحظة قوية لإعادة البناء الاقتصادية، فقد ساعدت تلك السنوات على ازدهار فاعلين آخرين أكثر ميلا إلى التغيير، وأكثر إصرارا فيما يتعلق بالتكامل. وقد تمثل هؤلاء الفاعلون فى الفاعلين الاقتصاديين، ورجال الأعمال، والجمعيات، ولكن أيضا فى الفاعلين المحليين، والإقليميين، وباختصار فى مجموعة كاملة من الفاعلين الذين سوف يظهرون فجأة على المشهد الأوروبى، والذين لن يستطيعوا ولن يريدوا أن يضعوا أنفسهم فى هذه البيئة المطبوعة جدا بطابع التعاون ما بين الحكومات. ويرتبط المصدر الثالث للتوعك الذى أصاب نزعة التعاون بين الحكومات باكتشاف آخر: سوف نعرف بالتدريج أن أوروبا هذه لم تكن شيئا آخر إلا خريطة جديدة مصبوغة بالكاد بألوان غير مسبوقة لإظهار الصلات المحددة لهذه الدول فيما بينها. غير أنه لم يجر قول شىء عن هوية أوروبا الجديدة هذه، ولا عن وصف هذه النطاقات التى تشبه النطاقات القديمة: دائمًا نفس التنافسات، ونفس العداوات.

وإنما على هذا النحو دخلنا فترة ثانية، وهى الفترة التى يسميها البعض بالنزعة الإقليمية الجديدة لكى يبين بصورة أفضل أنها تتميز عن الفترة السابقة. إننا فى النصف الأول من السبعينيات، حيث يكتشف العالم العولمة، والاتصالات، والاعتماد المتبادل، ولكن أيضا الأزمة الاقتصادية. وفجأة، تصير المعطيات معكوسة قياسًا إلى خطاب ما بعد الحرب مباشرة: من الآن لم تعد الدول فى وضع المتهمة؛ على العكس تماما، يخشى الناس على بقائها. وسوف يلقى الخطاب السائد فى السبعينيات الشك على قدرة الدول على مواجهة نتائج العولمة وبصورة خاصة على مواجهة انطلاق هذا العالم الجديد فى أقصى آسيا. وعلى العكس تمامًا مما كان معروفًا قبل ذلك بثلاثة عقود، لم تعد الفكرة هى بناء منطقة أوروبا ضد الدول، بل إنقاذ الدول، أو على الأقل ما بقى منها. كإجراء للمحافظة على البقاء، للمساعدة على التنفس لهذه الدول المتوعكة، المسحوقة بالأزمة، المدفوعة بعنف بالتغيير. ونلقى نفس المفارقة كما فى السابق ولكن فى صورة معكوسة: البناء الإقليمى الجديد المقصود به إنقاذ الدول ينهض به هذه المرة هؤلاء الفاعلون الجدد الذين أشرت إليهم منذ قليل، الفاعلون الاقتصاديون، الفاعلون الاجتماعيون، الفاعلون المهنيون، الفاعلون الجمعياتيون، الفاعلون المحليون، الذين سوف يندفعون فى هذا التاريخ الجديد للبناء الإقليمى والذين سيكونون المحركين له. وهذا ما سوف يقوم فجأة بإزالة العوائق من طريق مسألة السيادة، وأوروبا السياسية، والتكامل السياسى. ومن الآن فإن التكامل الاقتصادى، والتكامل الاجتماعى، والتكامل الإقليمى... هى التى سوف تكون المحرك للتحولات السياسية. إنه لتاريخ مدهش تاريخ هذه النزعة الإقليمية الجديدة التى لم يقم أحد بالتفكير فيها، تنظيرها، التنبؤ بها، ولكن الذى، بالمقابل، يقدم ممارسات جديدة. ومن الآن لم تعد المبادرة فى الابتكار السياسى كثيرًا فى أيدى الدول، فهى أيضا النتيجة لهذه المساومات الخفية بين الدول وفاعلين آخرين صاروا فاعلين دوليين: رجال الأعمال، النقابات، الجمعيات، جماعات الضغط، الأقاليم، المدن. وإنه لتاريخ مدهش هذا البناء الإقليمى الجديد، الإمبيريقى أكثر بكثير، الموجَّه أقل بكثير، المصاب بالشلل أقل بكثير،

ضمن نظام مكانى محصور سلفًا داخل حدود، وهو، كما أجاد التعبير عنه جان-لوى كيرمون Jean-Louis Quermonne، نظام الهندسة المتغيرة. إننا ندخل فى نطاقات متحركة، فى نطاقات تتشابك، وهى متعددة. وعندما يتحدث المرء اليوم عن الاتحاد الأوروبى، فإنه يشير فى الوقت نفسه إلى اتحادات متعددة. فهل هو اتحاد البلدان الخمسة عشر؟ أم أوروبا اليورو؟ أم أوروبا شينجين؟ أم أوروبا أجهزة الشرطة؟ أم أوروبا التعاون الإقليمى؟ وندرك فجأة أن هذا النطاق الأوروبى لم يعد بصيغة المفرد au singulier. إننا ندخل على هذا النحو بسلاسة، ولكن بصورة مؤكدة، فى نظام جديد للبناء الإقليمى يترك فى نهاية المطاف لكل فاعل المزيد من الاستقلال الذاتى، دافعًا إلى ائتلافات لم تكن متوقعة: سوف يعقد رجال أعمال، وشركات، تحالفات، تسويات، ائتلافات، مع المفوضية الأوروبية la Commission ضد مجلس الوزراء. وفى الوقت نفسه، نرى هذا النطاق الأوروبى لم يعد يجتذب فقط القرار السياسى بل أيضا الرفض، الحركات الاجتماعية: الإضراب الأوروبى [النطاق] eurogrève على سبيل المثال، ولكن أيضا إعادة طرح إستراتيجيات الرفض والتعبئة الفلاحية. وعلى هذا النحو نرى فلاحين تقليديين يدخلون فى الحداثة قادرين على الضغط بصورة مباشرة على بروكسل، وعلى عقد تحالفات وائتلافات مع فلاحين آخرين، وأحيانًا ضد فلاحين غيرهم أيضا. وتغدو أوروبا نطاقًا للحركة الاجتماعية.

رهانات البناء

فلنحاول أن نرى كيف تبنى أوروبا نفسها حريصة على الاستجابة لعدد من التحديات. وسوف أؤثر أربعة منها يبدو لى أنها تحدد بنيان حالة أوروبا اليوم: أولا ترتيبات ما بعد- السيادة post-souverainisme، القدرة على تقديم رد على إخفاق السيادة souveraineté. الرهان الثانى: إقامة ديموقراطية جديدة، فى حين تعجز ديموقراطيتنا الوطنية عن التطور. الرهان الثالث: أن نقوم بتعريف أنفسنا فى علاقتها بالهيمنات، الداخلية والخارجية. الرهان الرابع: أن نمنح أنفسنا هوية بعينها.

الرهان الأول: ما بعد السيادة

لقد دخلنا فى عالم بعد- سيادى post-souverain. والحقيقة أن السيادة القديمة، تلك التى قام بتعريفها بودان Bodin فى القرن السادس عشر، إنما هى بسبيلها إلى الإخفاق والهزيمة.[٤] وفى ١٥٧٦، ينشر جان بودان Les Six Livres de la République [الكتب الستة للجمهورية]؛ وهو يكتب فى سياق بالغ الفظاعة، ربما فى نفس اللحظة التى كانت تجرى فيها مذبحة سان بارتيليمى، فى وضع من الفوضى وأيضا التدخل: الإسبان إلى جانب الكاثوليك، والإنجليز إلى جانب البروتستانت. وفى مواجهة هذا الإخفاق المزدوج، يؤكد بودان أنه لا توجد جمهورية لا تملك سيادة، أى سلطة نهائية، سلطة لاشخصية، سلطة مطلقة. وبعد هذا بقرن بالكاد فى ١٦٥١، سوف ينشر هوبز Hobbes، على الجانب الآخر من المانش، فى سياق مماثل، هو سياق الحرب الأهلية الإنجليزية، الليفياثان Léviathan الذى سيقول فيه بطريقته نفس الشىء تقريبًا: فى مواجهة الفوضى، يصادر الليفياثان جزءًا من حريتنا ليعطينا الأمن فى المقابل؛ وعلى هذا النحو ينصب نفسه سيدًا مطلق السيادة souverain، ومن المحتمل أن يكون بودان وهوبز قد رفعا الحاجز عاليًا جدا، إذ كيف يمكن أن نتصور جمهورية تملك سلطة مطلقة، أى سلطة لا تسبقها بالتالى أى سلطة أخرى؟ والحقيقة أنه لا يوجد فراغ فى السياسة: وراء سلطة توجد دائمًا سلطة أخرى. غير أن هذا الوهم عن السلطة ذات السيادة استمر قرونا وقرونا. وقد قام بتعريف وترتيب نظامنا الدولى، ومنح حقا لدولتنا، كما قام بتشكيل فكرنا السياسى، وفلسفتنا السياسية، وسلوكنا السياسى، وأمانينا، وقيمنا. واليوم، نعلم أن هذه السيادة موضوعة تحت الاختبار، وأن هذا الوهم، حتى إذا تأكد واتضح أنه وهم، يغدو حقا فى خطر. إذن، ينبغى إعادة التفكير فى السياسة، وأيضا فى العلاقة بين هذه الدول التى لم تعد من الآن ذات سيادة، و، بالتالى، يجب تنظيمها فى سياق عالم ما- بعد- السيادة. ويمكن تفسير هذا

---

(٤) انظر Badie (B.), Un monde sans souveraineté, Paris, Fayard, 1999.

الفقدان للسيادة بطرق عديدة. أولا لأننا نعيش ازديادًا هائلا فى عدد الدول. والحقيقة أن عالم القرن التاسع عشر، عالم النظم المترنيخية أو البسماركية، حيث كان عدد الدول لا يتجاوز العشرات لم يعد عالم اليوم: إننا فى عالم من ٢٠٠ دولة. كما أننا فى أوروبا مفتتة، حتى أكثر من أمس، منذ انهيار الاتحاد السوفييتى، ويخلق هذا التفتت الذى يتواصل فى البلقان والذى من المحتمل أنه لم يصل بعد إلى نقطة تشبُّعه مواقف غير مسبوقة. وعندما تكثر أعداد الدول فإن اختلالات توازن القوة تكون أيضا لافتة للنظر أكثر وتخمد هذه الاختلالات فى توازن القوة دعوى السيادة. وعلى وجه الخصوص فإنه كلما كثرت أعداد الدول كان لا مناص من أن يعوِّض عن هذا النقص فى السلطة العامة الذى يصيب الصغير شىء آخر وبصورة خاصة خصخصة للسلطة تزعزع السيد المطلق وتجعل منه عملاقًا بأقدام من طين. وعلاوة على هذا فمن هذا الازدياد الهائل فى عدد الدول ينشأ بصورة مفهومة تمامًا اعتماد متبادل فيما بينها؛ وكلما كثرت الدول، كان اعتمادها المتبادل أكبر. غير أن هذه العملية تشتبك مع شىء آخر: إنه يتمثل فى أنه لم يعد يوجد اليوم عمل عام سيادى. ويغدو قيام حكومة باختيار يتعلق بالميزانية مستحيلا دون جعله يتكامل مع اختيارات الميزانية للغير؛ فلم يعد يمكن مس سياسة الموازنة لفرنسا دون أن يؤخذ فى الاعتبار ما هى سياسة الموازنة لألمانيا، أو لجارة أخرى، قريبة أو بعيدة. وبإيجاز فإن الاعتماد المتبادل أفضى إلى أن تصير الحدود وهمية، قابلة للاختراق بسهولة. وبطريقة غير عادية حتى بصورة أكبر، ففى هذه النهاية للقرن العشرين، لم تعد المنافع العامة منافع سيادية. وقد تعلمنا فى المدرسة، وفى الجامعة، فيما مضى، أن كل منفعة عامة كانت منفعة سيادية. أما اليوم فإن المنافع الأكثر عمومية هى على وجه التحديد المنافع الأقل سيادية لأن المنافع الأكثر عمومية لم تعد تتحمل التقسيم بين الدول ذات السيادة. وتغدو هذه المنافع العامة منافع مشتركة للبشرية. المنافع البيئية (الماء، الهواء)، ولكن أيضا المنافع الرمزية (حقوق الإنسان)، تمامًا مثل التنمية الاقتصادية والاجتماعية. كل هذه المنافع لم تعد تصمد لاقتسام السيادة ولم يعد يمكن أن يديرها إلا البشرية جمعاء، أو هذه النطاقات

الوسيطة التى تتمثل فى الهياكل الإقليمية. ومن الجلى أن حماية البيئة، إدارة المنافع البيئية، أكثر فاعلية بكثير على مستوى أوروبا المبنية ككل واحد مما على مستوى كل بلد أوروبى. وهذه السيادة المفككة، ضحية إلغاء المسافات، ضحية المسامية المتزايدة للحدود، تجعل هندستنا وأجروميتنا الكلاسيكية عن الدولة متهافتتين. وهنا يكمن أحد الرهانات الكبرى لأوروبا اليوم: فكيف نتصور عالمًا ما بعد سيادى، أى قادرًا على تجاوز هذه الأنانيات السيادية لبناء هذا الإطار المشترك للمنافع وتنظيم اعتماد متبادل قادر على أن يوازن التجزئة اللانهائية تقريبًا لخريطة الدول؟

الرهان الثانى: الديموقراطية، منفعتنا الأغلى

يقول لنا عالم الاجتماع الألمانى الكبير يورجين هابرماس Jürgen Habermas فى كتابه بعد الدولة- الأمة، إن الديموقراطية تفترض تطابقًا بين نطاقات المداولة ونطاقات القرار.(٥) ويبدو لى هذا التعريف جيدًا جدا: لكى توجد ديموقراطية فإنه ينبغى أن يكون النطاق واحدًا لأولئك الذين يقررون وأولئك الذين يختارون، الذين يقومون بالتصويت. ولكن إذا تداولنا بصورة أساسية على المستوى الوطنى، فإن غالبية القرارات الكبرى سوف يتم اتخاذها على المستوى الإقليمى، بل حتى على المستوى العالمى. كما أن الرهانات التى تحرك انتخاباتنا التشريعية أو الرئاسية تصير بالفعل تافهة بالنسبة للرهانات الأساسية التى تتمثل فى التجارة الدولية، وسياسة حقوق الإنسان، والبنود الكبرى لهذه المنافع المشتركة للجنس البشرى التى أشرت إليها منذ قليل والتى تتراخى بصورة متزايدة قبضة الاختيارات الوطنية عليها. والواقع أن الذين يتداولون والذين يقررون لم يعودوا فى نفس المستوى. ويتمثل الرهان الكبير الذى تتجابه بشأنه أوروبا فى التوفيق إلى الحد الأقصى بين مستوى المداولة ومستوى القرار، بين النطاق التداولى الانتخابى ونطاق القرار. وهذا ما يجب أن يقودنا حتمًا إلى وضع تصميم واضح لمجتمع

Habermas (J.), Après l'État-nation. Paris. Fayard. 2000. (٥)

وروبى وإلى أن نجعل منه المكان الرئيسى لتداولنا. فى حين أنه ينبغى حقا ان نقر اليوم بأن انتخابات البرلمان الأوروبى تبقى عنصرًا هامشيا وثانويا بالنسبة لعملنا السياسى الديموقراطى. وباختصار فإن الديموقراطية إنما تتم ممارستها حيث لم يعد يتم اتخاذ القرار، ولا تتم ممارستها حيث يتم اتخاذ القرار.

الرهان الثالث: الهيمنة

يجب أن يتم تعريف أوروبا فى مواجهة هيمنات خارجية: القوة المفرطة الأمريكية (وهى ليست ذات قوة مفرطة إلى الحد الذى توصف به)، الهيمنة الآسيوية (على كل حال من هذا الجانب الشرقى الأقصى لآسيا)، ولكن أيضا الهيمنة داخل أوروبا والتى تتقاسمها فرنسا، وبريطانيا العظمى، وألمانيا، أو، ربما، فى وقت ما الثنائى الفرنسى الألمانى. كما تسود جمهورية جنوب أفريقيا السادك SADC، وكما تسود البرازيل والأرجنتين (وربما البرازيل وحدها تماما) الميركوسور Mercosur، وكما تسود الولايات المتحدة النافتا NAFTA... وباختصار ففى كل بناء إقليمى يريد لنفسه حقا تجديدًا سياسيا، نجد سيدًا. إنه رهان كبير يشكل جدول أعمال المؤتمرات الكبرى بين الحكومات اليوم، وبصورة خاصة مؤتمر نيس الذى يتمثل مشروعه بالفعل فى تقنين القوة داخل أوروبا، بالمآزق والمعضلات التى نعرفها والتى تقوم أيضا بإضعاف المشروع الأوروبى.

الرهان الرابع: الهوية

الهوية هى المسألة الطقسية المتكررة لكل تفكير حول ما هو اجتماعى. ويمكن أن أقول لكل تفكير حول الإنسان: مَنْ أنا؟ كيف أتصور نفسى بالنسبة للآخر؟ كيف أتصور الآخرية؟ ما آخرية أوروبا؟ إننا عند مفترق الطرق. ومع الحرب الباردة، مع القطبية الثنائية، كانت هوية أوروبا واضحة جدا: كانت جغرافية سياسية بصورة فظة. إن أوروبا التى كان يجرى بناؤها هى أوروبا

الليبرالية والديموقراطية فى مواجهة أوروبا الاشتراكية ونظام الحزب الواحد. واليوم، وفيما وراء انهيار سور برلين، تطرح هذه المسألة نفسها بطريقة أكثر إلحاحا: ما الجغرافيا الأوروبية؟ وإلى أين تمتد أوروبا؟ هل تمتد كما كان يقول الجنرال ديجول، من الأطلنطى إلى الأورال؟ وهل تشمل القوقاز؟ وروسيا؟ وتركيا؟ والحقيقة أن الجغرافيا لم تعد تكفينا للإجابة على هذه الأسئلة. كما يوجد خطر آخر يظهر، خطر تعريف ثقافى لأوروبا حيث يتحدث عنها بعضهم، على سبيل المثال، على أنها أوروبا مسيحية، أو غربية، أو على أنها بيضاء، إلخ. إنه تعريف خطر، لأنه التعريف الذى يُستمد من الخطأ ويخلق العداء والصراع. فهل ستكون أوروبا إذن ضد الآخر؟ ضد شمال أفريقيا، ضد الشرق الأدنى، ضد الولايات المتحدة، ضد آسيا؟

المراهانات

وبالنسبة للمراهانات، الآن: ما العمل إزاء هذه التحديات؟ يمكن بكثير من الحصافة أن نرسم ثلاثة محاور للتفكير بالنسبة لمستقبل أوروبا. التفكير الأول: ماذا ستكون الأجرومية السياسية لأوروبا، أى كيف سيتم تعريف الأجزاء بالنسبة للكل؟ المسألة الثانية: العلاقات الدولية لأوروبا، أوروبا وأمنها. والمحور الثالث والأخير للتفكير حول مستقبل أوروبا: بناء هذه الهوية الذى أوضحت منذ قليل أنه كان رهانًا رئيسيا، تجابهه أوروبا اليوم.

الأجرومية السياسية لأوروبا

يدخلنا فحص هذا الاتجاه الأول، الطريقة التى تترابط بها الأجزاء فيما بينها، فى اتجاه محفوف بالخطر أشرت إليه منذ قليل: بناء مفردات سياسية لأوروبا، نوع من المعجم سوف يسمح بأن نسمّى هذه الطريقة الجديدة التى تكون فيها السياسة مبنية داخل نطاق الاتحاد الأوروبى. وكنت أقول منذ قليل إن أوروبا لم تعد إضافة فقط لدول وليست كذلك دولة جديدة؛ ومن المحتمل أنها لن تصير مطلقًا دولة- أمة.

ويتذبذب التفكير بين هذين القطبين اللذين عرضتهما أعلاه: القطب المحافظ، فيما بين الحكومات، وعلى الطرف الآخر، هذا القطب الوظيفى fonctionnaliste الذى لا يكف كالعنقاء عن تجديد شبابه، حتى إذا كان قد جرى تحدّيه وتم إفشاله. وهو يعاود الظهور اليوم حول فكرة التنظيم والإدارة gouvernance. وهذه كلمة مبتكرة، ذات وقع أسوأ جدا، لوصف هذا النظام السياسى الذى لم يعد يتخلص فقط من التفاعل بين الفاعلين السياسيين، بل أيضا من التوازن والانسجام اللذين يجرى التفاوض بشأنهما بصورة يومية بين مختلف الفاعلين الذين يحق لهم إبداء الرأى، ومنهم الفاعلون الاقتصاديون، والفاعلون الاجتماعيون، وأيضا الفاعلون الإقليميون. فماذا وراء هذه الإدارة الجديدة؟ وسأخاطر بثلاث فرضيات. الأولى، تصفية الطابع الهيراركى للسياسة. فنحن ورثة الفكرة القديمة، المولودة مع الدولة، ومؤداها أنه يوجد مستوى سياسى أسمى من المستويات الأخرى. وقد عملنا وفقًا لهذا المبدأ منذ عصر النهضة ونحن نعتبر أن هذا المستوى المميز هو مستوى الملك المطلق الذى يؤسس السياسة وفقا للنظام الهيراركى. وينبع كل شىء من هذا المستوى الأعلى شأنًا من المستويات الأخرى. وأعتقد أن هذا النظام قد صار باليًا: إننا نعيش تصفية الطابع الهيراركى للسياسة التى تنفتح على منطق متعدد المستويات تعمده اللغة الإنجليزية باسم multi level game [لعبة متعددة المستويات]. وربما كان الذكاء السياسى لأوروبا هو الذى أدخل هذه الرؤية الجديدة، هذه السياسة التى صارت تفاعلا بين مستويات الحقوق المتساوية التى يمكن أن تتمثل فى المستوى المحلى، والمستوى الأقاليمى تحت الوطنى، و المستوى الوطنى، والمستوى الأوروبى. وهذه المستويات الأربعة يمكن أن تشكل بطريقة ما أصالة أوروبا وأن تمنح مبدأ الحد من السلطات الثانوية للجماعة الأوروبية [لصالح سلطات الدول الأعضاء والأقاليم] le principe de subsidiarité أهميته الفعلية.

ويوجد مستوى آخر لفهم هذه الإدارة الجديدة التى تمثل الولاء التعددى: إننا ندخل فى عالم من الولاءات غير الهرمية والمتعددة. وكنا فى عالم ساد فيه ولاء المواطنة، الأسمى بحكم التعريف من الولاءات الأخرى وذات أولوية. ونحن ندخل

فى عالم ننتمى فيه فى الوقت نفسه إلى مشروعنا، إلى حيّنا، إلى مدينتنا، إلى منطقتنا، إلى دولتنا، إلى الاتحاد الأوروبى، ولكن أيضا إلى مجموع كامل من الشبكات الجمعياتية من كل الأنواع. ومن حاملين لبطاقة هوية [شخصية] بسيطة، نتحول إلى حاملين لعدد يتزايد أهمية وسموًّا من بطاقات الهوية. ونحن نختار هذه البطاقة عادة وفقًا للمُحاور الذى نلقاه أمامنا. ولن أكون بحاجة إلى نفس بطاقة الهوية إذا ذهبت لأشترى خبزى من ناصية الشارع، أو على العكس إذا ذهبت للتصويت فى الانتخابات، إذا ذهبت للتعلم فى ألمانيا، أو إذا ذهبت لأناضل فى شبكة جمعياتية. وهذا الولاء المتعدد يجعل من كل فرد إلكترون هذا النظام الإقليمى الجديد. وأخيرًا فإن هذه الإدارة الجديدة تصب، بصورة منطقية، فى إضفاء الطابع المكانى التعددى: إننا فى الوقت نفسه فى نطاقات عديدة، وهذه النطاقات متحركة. وإنما فى هذا الحراك، وليس فى الحالة السكونية statisme، سنلقى شروط إنجازنا وتجددنا. وهذا ما تستطيع أوروبا أن تقدمه.

أوروبا فى النظام الدولى؟

لم يعد للأمن اليوم المعنى الذى كان له أمس. وقد صار الأمن الوطنى والعسكرى عالميا ومتعلقًا بالبشرية. والأمن اليوم لم يعد يتمثل فقط فى توازن القوات والقوة فهو يتمثل أيضا فى الأمن الغذائى، والأمن الإيكولوجى، والأمن الاقتصادى، والرفاهية. وباختصار، فى مجموع كامل من القطاعات التى ترجع إلى الإنسان بوجه عام والتى تتخلص من الصياغة الكلاسيكية لمفهوم الدفاع الوطنى لإدخال الفكرة المتمثلة فى دفاع منتشر. فى دفاع يحيل إلى نطاقات موسعة. غير أن الأمن ليس فقط تحولا— انتقالا من الأمن العسكرى إلى الأمن العالمى—، فهو أيضا إضفاء للطابع الأقاليمى. إننا لم نعد فى عالم ثنائى القطبية؛ ولم يعد الأمن أمن الغرب فى مواجهة الشرق. إنه أمن يخلق مخاطر على أبوابنا (كما فى البلقان). وهو أمن تحويل أوروبا إلى قوة إقليمية، وهذا ما لم تكنه أوروبا من قبل: فى سياق نموذج ثنائى القطبية، لم تكن أوروبا سوى عنصر، أصغر، من الأمن

الغربى؛ واليوم تغدو أوروبا عنصرًا رئيسيا من أمن إقليمى فى مواجهة الحرائق التى صارت على أبوابنا، البلقان، ولكن أيضا شرق المتوسط، وشمال أفريقيا، و، داخل جدراننا أيضا، أقليات الهويات التى تستيقظ. وإذا نحن جمعنا بين مقتضيات هذا الأمن العالمى وهذا الأمن الإقليمى فإننا نكتشف الخطوط الكبرى لما يمكن أن يكون حقا أمنًا أوروبيا. وهذه فكرة لم نعد نؤمن بها منذ إخفاق الجماعة الأوروبية للدفاع، غير أنها تغدو بديهية. وحتى الأكثر سيادية، الأكثر انكفاءً على الذات بين الدول— بريطانيا العظمى بصورة خاصة، ولكن أيضا فرنسا ما بعد الديجولية —، تغدو الدول المؤيدة وإنْ بتردد حقا إزاء هذا الأمن الأوروبى الذى يجرى إحياؤه، كما يدل الإعلان الفرنسى الإنجليزى فى سان مالو، والإعلان الفرنسى الألمانى فى تولوز، وقمم كولونيا، وهلسنكى، ونيس. والواقع أن الأخوَّات فى السلاح، والاتصالات اليومية بين الوحدات العسكرية الإنجليزية، والألمانية، والفرنسية، والإيطالية، فى كوسوفو، تخلق بصورة مباشرة وبدون قرار سياسى رئيسى حساسية جديدة بين الفاعلين الأوروبيين.

إعادة تعريف الأمن، تجريد العالم من الطابع الأقاليمى. إننا فى عالم تكتسح فيه الاتصالات الأراضى الإقليمية، يكتسح فيه المجتمع المفتوح أو لا مناص من أن يكتسح المجتمع المغلق، وتكتسح فيه العلاقات البشرية العلاقات الإقليمية. وباختصار فإننا فى عالم تقلّ فيه بصورة متواصلة أهمية الأراضى الإقليمية عن أهمية الشبكة، الجمعية، الاختراع، الاتصالات. وعلى هذا النحو سوف تصير أوروبا، فى العالم، نطاقًا [فضاءً] للاتصالات والتبادل. وهذا تحدٍّ آخر من التحديات الدولية التى وُفقت أوروبا فى قبولها. وأخيرًا فإنه إزاء هذا النظام الذى يفكر فى نفسه على أنه أحادى القطب غير أنه ليس كذلك حقيقة نتيجة لحدود القوة الأمريكية، يمكن دفع أوروبا إلى خلق دبلوماسية خاصة بها وإلى التعبير عنها.

أية هوية لأوروبا؟

لا أؤمن بالهوية الثقافية، وكلى أمل فى أن لا ترى النور فى يوم من الأيام، لأن ما سوف ينتج عنها إنما هو تقسيم مرعب للعالم. ولا أؤمن كذلك بهوية جغرافية رأينا الشكوك التى تحيط بها. وأعتقد بالمقابل أن أوروبا فى طريقها إلى اكتشاف هويتها الحقيقية، وهى تكتشفها عبر قيم مقتسمة بصورة مشتركة: الإيمان بالديموقراطية، الإيمان بحقوق الإنسان، الإيمان بنزعة إنسانية ما. وهذا هو حقا ما يجمع دول الاتحاد الأوروبى، وهذا المبدأ وحده يمكن فى التحليل الأخير أن يحكم توسيع أوروبا. إن أية دولة تعكس نفس رؤيتنا فيما يتعلق بالديموقراطية وحقوق الإنسان لها بصورة طبيعية مكانها داخل أوروبا؛ أما إذا كان لديها تصور آخر للسياسة فلن يوجد لها مكان فيها. وليس لأوروبا هوية أخرى تبنيها إلا فى ابتكار جماعة جديدة لا هى ثقافية ولا هى اقتصادية، بل هى سياسية. وأجمل عبارة فى السياسة هى تلك التى ندين بها لجان جاك روسو عندما قال فى القرن الثامن عشر: ليس شعبا إلا ذلك الذى يُنصّب نفسه شعبًا. وبطريقة مماثلة: ليست دولة إلا تلك التى تُنصّب نفسها دولة، باسم القيم المقتسمة بصورة مشتركة، وإنما باسم هذا وبسبب هذا لن تبنى أوروبا نفسها إلا بأن تكون مثالية impeccable فى دفاعها عن الديموقراطية وعن حقوق الإنسان. فباسم ماذا دعت أوروبا النمسا إلى التقيد بالنظام عند دخول حزب الحرية النمساوى FPÖ فى الائتلاف الحكومى؟ وماذا يُحتمل أن تفعل أوروبا إذا دخل السيد بوسى Bossi فى حكومة إيطالية، أو السيد لو پان Le Pen فى ائتلاف حكومى فى فرنسا؟ لاشك فى أن هذا باسم هذه القيم. وتمامًا كما بنت أوروبا نفسها فى سياق إلغاء عقوبة الإعدام (الذى يميزها عن الولايات المتحدة) وعلى مستوى أوسع من خلال إنجاز المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان التى يحق لها أن تدعو الدول الأوروبية إلى التقيد بالنظام، عندما تتخلف عن الوفاء بالتزاماتها. وإنما بهذا تعيش أوروبا وتعيش هذه الهوية السياسية للغاية والتى تتمثل فى الجماعة الأوروبية. وإنما عبر هذا الترقى سنكون مواطنى أوروبا وبالتالى سنستطيع على هذا النحو الوصول إلى مواطنة عالمية حقيقية.

أوروبا.. إلى أين؟(١)

بقلم: دانيال كون بانديت

Daniel COHN-BENDIT

ترجمة: هبة مدحت

مراجعة: د. عزيزة سليمان

إجماع مؤسسي أوروبا

لقد مر خمسون عامًا بالتمام عندما بدأ مؤسسو أوروبا من شومان Schuman ومونيه Monet وأديناور Adenauer إلى جسبارى Gaspari، فى التطلع إلى ما هو أبعد من الدولة الأمة والتفكير فى مشروع الاتحاد الأوروبى. فكل هؤلاء قد عاصروا الحرب العالمية الثانية التى خرجت منها ألمانيا مهزومة مسحوقة. بالإضافة إلى أن القوى الأوروبية القديمة مثل إنجلترا وفرنسا قد عرفت حدودها وأدركت أنها لم يكن فى استطاعتها أن تهزم ألمانيا النازية إلا بتحالفها مع القوى العظمى الجديدة، أى الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى. كما أن الاستعمار كان قد أشرف على نهايته المحتومة، مما أفقدها دورها كقوى عالمية. فلم يتبقى لها سوى التركيز على أوروبا بعد أن اتضح لها أنه لم يعد باستطاعتها أن تفرض نفسها كقوى مهيمنة. إن هذا الوضع الذى واكبته هزيمة ألمانيا الساحقة هو الذى أدى إلى التطور الديمقراطى القائم على المساواة فى القارة القديمة. ومن هنا أيضًا نشأت فكرة أوروبا واكتملت عن طريق عملية اندماج لم تخص فى بادئ الأمر، فى تلك القارة المجزأة، سوى أوروبا الغربية.

إن التجربة المريرة التى مر بها العالم خلال الحربين العالميتين اللتين توالتا فى غضون نصف قرن، كان من البديهى أن تؤدى إلى المشروع التالى: ضمان السلام عن طريق الاندماج – وكان من الطبيعى أن يبدأ هذا الاندماج فى المجال الاقتصادى.

---

(٦) نص المحاضرة رقم ٣١٤ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٩ نوفمبر ٢٠٠٠.

لقد كانت هناك مصالح مشتركة واضحة. ومع ذلك، استلزم الأمر تعريفًا للمساحة الجغرافية التى سوف يتم عليها لم شمل شعوب أوروبية كانت بالأمس أعداءً فيما بينها، وتحديدًا لرؤية تلك الشعوب، إذا صح الأمر، من أجل تجسيد تمثيلها للاتحاد، وخطابًا سياسيًّا يتيح لها تحديد النقاط المشتركة بينها.

ومن منطلق الخبرة التى اكتسبتها نتيجة هيمنة ألمانيا النازية والإمبراطورية السوفيتية، قررت أوروبا الغربية ما بعد الحرب أن تتبنى موقفًا مضادًّا للشمولية.

فقد كان من الضرورى أن تدرك لسوء الحظ أن أى نقاش يتطرق إلى هذين النظامين الشموليين، قد يؤخذ عليه نسبية إحدى الظاهرتين قياسًا على الأخرى، بل وإنكار خصوصية كل منهما، وذلك بمجرد المقارنة بينهما.

وهنا يكمن الخطأ، حيث إن وصف هذين النظامين لا يؤدى إلى مقارنة أحدهما بالآخر، إذا ما تم تحديد طبيعة كل منهما، والصورة التى ترجم إليها بشكل ملموس.

فقمة الرعب من الهيمنة النازية، تلك التى ليس لها مثيل فى تاريخ العالم، ترجع إلى أن النازيين قد حاولوا إبادة شعوب بأكملها باسم مشروع قامت الأغلبية فى المجتمع الألمانى بالموافقة عليه ومساندته. بالإضافة إلى أن نجاح هذا الإرهاب، وما ينطوى عليه من معتقدات جعلت منه أمرًا ممكنًا، فى أن يصبح الأيديولوجية السائدة، قد أدى إلى زعزعة الأفكار بالكامل. وعلى العكس من ذلك، فى الاتحاد السوفيتى، كانت القوى التى استخدمت فى بادئ الأمر لمكافحة الفقر وعدم المساواة، تنطلق من حرصها على بلوغ مثال أخلاقى. إلا أن تلك القوى سرعان ما تحولت إلى نظام قهر وإبادة فى مجتمع يحكمه الدساسون والمستبدون.

ورغم كل الفروق بينهما، وتميز كل منهما فى نوع الرعب الذى يولده، وانفراده بأيديولوجية معينة، نجد أن هناك تقارب بين هذين النظامين الشموليين، وذلك على عدة أصعدة: كإنكار الفرد وقيمته، وإعاقة ازدهاره، وتبعية كل فرد

لحكامه الذين يتكفلون بتحديد مستقبله، ورفض النظام البرلماني وفصل السلطات طبقًا للنظام الديمقراطي.

وعلى النقيض من ذلك، نجد أن الجديد لدى الأمم الأوروبية مثل فرنسا ودول البنلوكس [بلجيكا وهولندا ولوكسمبورج] وإيطاليا وألمانيا، هو اتفاق تلك الدول على إعطاء الأولوية لاحترام الفرد حتى يستطيع أن يزدهر بحرية داخل مجتمع مسئول ومتضامن. ويمكن أن نعرف هذا الإجماع كالتالي: نحن الدول الأوروبية، ندافع جميعًا عن مبدأ حق الشعوب والأفراد في تقرير مصيرها بنفسها طبقًا لأسس مناهضة للشمولية، تلك الأسس التي ننتمي نحن إليها.

لابد وأن لا يغرب عن بالنا شيء: وهو أن فرنسا وألمانيا - تلك الدولتين اللتين لم تتفقا على شيء اللهم إلا محاربة كل منهما للأخرى - قد نجحتا في إيجاد مجالاً للتفاهم بينهما من أجل بناء مستقبلهما معًا.

إن هذا الحجر الأول الذي وضعه الاتحاد الأوروبي، وكان وقتذاك في مرحلة البناء، كان بمثابة رؤية تطلبت من الرجال جهودًا مضنية. حيث كانوا مطالبين، ليس فقط بتفهم المتناقضات الملازمة لجراحهم الخاصة، ولكن بالاعتراف أيضًا، ورغم كل شيء، بأنه لن يتأتى لهم القضاء عليها إلا معًا.

دستور لأوروبا متحدة

يضم الاتحاد الأوروبي اليوم خمسة عشر دولة، يجمعها مشروع تعاون اقتصادي وسلمي وتحرص على أن تحقق لمواطنيها حرية التجارة، والأمن داخل حدود الاتحاد وكذلك العديد من الحقوق.

ولكن الأمور يجب أن تتطور. فحتى تصبح أوروبا على مستوى الدور الذي تلعبه تاريخيًا، لا يمكن لها أن تكتفي بوضعها كمجموعة تجارية تضم دولاً بينها تباينات اجتماعية هائلة. وإذا كانت ترجو الاستمرار في تحقيق السلام، والعدالة

الاجتماعية والحرية وحقوق المواطن والتوازن البيئى والاستقرار، فعليها، ليس فقط قبول عضوية دول أوروبية جديدة، ولكن العمل أيضًا من أجل تحقيق اندماج أكبر لأعضائها بحيث تصبح أى عودة إلى الوراء غير واردة.

ولتحقيق ذلك، على أوروبا أن يكون لها دستور خاص بها. وهذا ما أقتنع به بشدة. فإذا أرادت أوروبا ألا يتقلص حجمها فى عدة معاهدات متعددة الأطراف، وإذا كانت متمسكة بأن يكون لها كيان يخدم مصالحها المشتركة - بداية بالمسائل المتعلقة بسياساتها فى المجالات الخارجية والدفاع والاقتصاد، مع ضرورة التوسع فى هذه المجالات - وأخيرًا، إذا كانت ترغب بالفعل فى أن تجسد رؤية للمجتمع، ورؤية للسلام والوفاق بين الشعوب، فهى بحاجة إلى دستور خاص بها.

إن أى دستور أوروبى لابد وأن يتضمن جانبين:

أولاً: اتفاق بين الأوروبيين حول التوجه الذى يودون أن تتخذه حياتهم المشتركة. واتفاقية تحدد القيم التى يرون أنها جوهرية وتحمل كل ما يحدد هوية الكيان الأوروبى المشترك. أى بدءًا من وعود السلام والوحدة الاقتصادية التى صاغها مؤسسو أوروبا، إلى ضمان دولة اجتماعية. إن هذه الاتفاقية ستكون بمثابة ميثاق عظيم، أو وثيقة أوروبية تتضمن القيم الجوهرية والحقوق الأساسية. إلا أن هذا الميثاق يجب أن يكون أكثر تجديدًا وأكثر جرأة من ذلك الذى يعرض علينا حتى اليوم.

ثانيًا: إن أوروبا فى حاجة إلى فكرة رئيسية، إلى خطة تحدد سير المشروع. ذلك أننا، وصدقونى فى ذلك، إذا لم نغير شيئًا فى الوضع الحالى، أى فى مبدأ التصويت بالإجماع، ودور مجلس الاتحاد الأوروبى، والقاعدة التى تحدد عدد أعضاء المفوضية - حيث إن هذا العدد من شأنه؛ إن تجاوز حدًّا معينًا، أن يشل سير العمل بالمفوضية - وكذلك فى دور البرلمان الأوروبى ومحكمة العدل الأوروبية، فسوف ندلف إلى طريق ليس له مخرج. فالبنية الأساسية للاتحاد، ليس فى مقدورها حتى أن توفر قواعدًا للبناء الحالى. وبالتالى، لن يتسنى لها الاستمرار فى خدمة مشروع التوسع بانضمام دول جديدة. إن أوروبا مضطرة لتنظيم سيادتها،

وحتى يتأتى لها ذلك، يجب أن تحدد عملية توزيع الاختصاصات على المؤسسات الأوروبية.

على أوروبا حتمًا أن تكرس نفسها لتأسيس هذا الدستور الأوروبى. ويمكن لها الانتهاء من هذا المشروع فى عام ٢٠٠٥، أى قبل استقبالها لأى أعضاء جدد، بل أنه لا مفر منه.

فبدون إعدادات بنيوية، وأنا حريص على تكرار ذلك، لن يكون فى مقدور الاتحاد الأوروبى، الذى يعانى اليوم من سوء دعامته، أن يواجه عملية استقبال أعضاء الجدد.

الجماعة المتضامنة

على عكس ما يمكن أن نلاحظه فى الولايات المتحدة على سبيل المثال، فإن أوروبا قد آثرت إجماعًا أساسيًّا له خصوصيته، ألا وهو: مسئولية المجتمع والدولة فى حماية المواطنين.

إن الإجماع الأساسى للولايات المتحدة يتخذ هو أيضًا من مبادئ الحرية ومناهضة الشمولية مرجعًا له، ولكن الأمر يتعلق هنا بتصور ليبرالى متطرف يمكن أن نصفه "بالجمود". فالولايات المتحدة التى تعتبر من ناحية أن ازدهار كل فرد، فى سياق من تكافؤ الفرص، هو نعمة مطلقة، على استعداد من ناحية أخرى أن تقبل أى ظلم صارخ بين المواطنين، يصل إلى غاية الفقر ورقة الحال.

ولكن الحال مختلف بالنسبة لأوروبا. من الجائز أن موقفها فى هذا الصدد يعود إلى تاريخ صراع الطبقات فيها والخبرة التى اكتسبتها أوروبا من ماضيها والنتيجة التى خرجت بها، وهى أن على الكثيرين أن يناضلوا أملاً فى الحصول على شىء من الرخاء، وبالتالى فإن المكتسبات الاجتماعية جديرة بالدفاع عنها. ففى الفكر الأوروبى، تتطلب العدالة نظمًا تتماشى مع الحقوق الاجتماعية التى

بدونها لا يمكن أن نتحدث فعليًا عن عدالة اجتماعية، أو نخلق الظروف المناسبة لازدهار شخصى متاح للجميع.

تعتبر الديمقراطية الاجتماعية هى القاسم المشترك بين الدول الأوروبية. أما المجتمع المتضامن، فهو إحدى السمات المميزة لأوروبا بدءًا من رأس الشمال وحتى صقلية، مع وجود بعض المتغيرات دون شك، وباستخدام مصطلحات مختلفة. إن هذه القيمة المشتركة بين جميع الدول الأوروبية هى التى تشكل هويتها المشتركة وتدعمها فى نفس الوقت.

لذا فإن الديمقراطية الاجتماعية لابد وأن تدوّن فى صفحات دستور أوروبى كبير، فهى تمثل عنصرًا قويًا من عناصر السياسة الأوروبية، يتجاوز مجرد التبادل التجارى الحر.

وهنا تظهر معالم حل وسط تاريخى وحساس بين الأمم من طراز الدول مثل ألمانيا وفرنسا، وتلك التى تأخذ من المواطنة مرجعًا لها كالمملكة المتحدة، حيث يسود مفهوم العقد. إلا أن الاتفاق بين هذين النوعين من الأمم ممكن بما أن الأمم ذات طراز الدول يزداد اقتناعها باستعداد الفرد والفئات الاجتماعية للالتزام بعقد ما، والأمم ذات المواطنة القوية، مثل انجلترا، يزداد يقينها بضرورة احترام الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان.

إن الأوروبيين مدعوون إذًا لإبداء رأيهم فى القرارات التى يتخذها الاتحاد فى توقيت توضع فيه تلك القرارات موضع الشك. فقبل كل شىء، يجب أن يكون هناك خريطة أوروبية عظيمة لدعم الحجم السياسى لأوروبا، رؤيةً ومشروعًا. ولكن مثل تلك الخريطة لا يمكن وضعها بمجرد اتفاقية، ذلك لأن لها مهمة أخرى وهى حث الأوروبيين على هذا المشروع.

لذا فاتحاد سياسى يعرّفه نص دستورى ويستند إلى ميثاق للحقوق الأساسية، يستطيع وحده الوصول إلى الأهداف السياسية المرجوة.

على أوروبا أن تفرض المصالح الأوروبية

لقد أكدت لنا الأحداث التاريخية الأخيرة أن أوروبا، دون حجم سياسى، لن يكون لها وحدها من القوة ما يضمن تحقيق الحرية والسلام على قارتها.

لقد أقر الأوروبيون وأوروبا نفسها ذلك أثناء حرب يوغوسلافيا السابقة. فقد كانت المحصلة مؤلمة، وكان عدد الأوروبيين الذين دفعوا حياتهم ثمنًا لها كبيرًا.

أثناء تلك الحرب، لم يكن لأوروبا أى وزن سياسى. ونظرًا لاختلاف المواقف داخل القارة الأوروبية، لم تكن هذه الأخيرة على مستوى التدخل من أجل إرجاء الأحداث أو وضع حد للحرب. فقد طغى فى النهاية اختلاف مصالح الدول الأوروبية على اتخاذ موقف أوروبى موحد. ومن ثم، وأثناء تلك المرحلة، كانت فكرة سياسة أوروبية موحدة فى غير محلها. فقد حكمت تحالفات الماضى تقاليدًا مازالت راسخة - تلك التى تربط فرنسا وإنجلترا بالصرب وألمانيا بكرواتيا - ووقفت، على ما يبدو، حائلاً أمام أى تسوية سياسية.

إن الدرس الذى يجب أن نعيه من كل ذلك شديد الأهمية بسبب مرارته. وهو أن المصلحة الأوروبية ليست مجرد مجموع المصالح القومية، بل على العكس من ذلك! فتجسيد فكرة ميثاق كبير، أو أى وثيقة أخرى تعرّف الأهداف المشتركة التى حددها الاتحاد الأوروبى لنفسه، قد تساعد على تأكيد الحجم السياسى لأوروبا دفعة واحدة. فباضطرارها فى التمعن فى أسباب وجودها، قد تتخلص هذه الأخيرة من الإطار الضيق الذى تنحصر فيه انشغالاتها الإدارية والبيروقراطية.

إن الاتحاد الأوروبى، بتعيينه خافير سولانا Javier Solana ممثلاً لمصالحه فى مجال الأمن والسياسة الخارجية، قد قام ببادرة رمزية ولكن للأسف كانت فى الاتجاه العكسى. ذلك لأن ممثل أوروبا يجب أن يستند إلى شرعية أوروبية محضة، وحتى يتم ذلك يجب أن يكون عضوًا بالمفوضية الأوروبية. فمجرد تعيينه من قبل الحكومات الأوروبية يعد إجراءً غير كاف.

أوروبا فى حاجة لمؤسسات ذات طابع ديمقراطى معترف به

لقد قام وزير الخارجية الألمانى بإلقاء خطاب فى جامعة هامبولد Humbold ببرلين استرعى انتباه الجميع. وقد أثار، فى هذه المناسبة، المطلب الثانى الذى يجب أن يحققه الدستور الأوروبى. فعلاوة على إعداد ميثاق أوروبى كبير، يمكّنها من إدارة نشاطها، على أوروبا أن تفكر ليس فقط فى التوسع، ولكن أيضًا فى النظر فى إصلاح ضرورى لهياكلها.

إن الاتحاد الأوروبى الذى يضم خمس عشرة دولة يعانى اليوم من تدهور شديد فى إدارة نشاطه، حيث إن مبدأ الإجماع يعرقل أى تقدم. كما أن السلطة التنفيذية يصعب عليها التخلص من البيروقراطية الإدارية القائمة على خدمة المصالح القومية. فمن الضرورى أن تصبح السلطة التنفيذية المحرك السياسى لأوروبا.

لكى يتم ذلك، يجب عدم ربط سلطة الاتحاد الأوروبى بالسلطات الحكومية، تلك التى يجب نقلها إلى مفوضية تتوفر فيها المعايير الديمقراطية. كما يجب أيضًا أن توضع المفوضية تحت مراقبة البرلمان وأن تضمن محكمة العدل الأوروبية احترام الجميع للقانون الأوروبى. فالمناقشات التى ستشرك أوروبا شعوبها فيها، ستدور حول موضوع توزيع السلطات والشرعية الديمقراطية.

لقد شعرت أوروبا بحاجتها الملحة إلى مناقشة مسألة الدستور. وقد سبق وأن طرح جوشكافيشر Joschka Fischer هذه الفكرة، ولكن يتعين الآن المضى قدمًا فى تحقيقها.

اسمحوا لى أن أشرح لكم كيف تستطيع أوروبا التقدم إلى الأمام، وكيف يتسنى لها أن تتجنب أى تصلب فى مسارها وما هى فرصها الحقيقية.

لقد فكرت فى النموذج التالى:

يمكن أن تُعهد السلطة التشريعية الأوروبية إلى مجلسين. الأول هو البرلمان الأوروبى الذى يقوم الشعب الأوروبى بانتخاب أعضائه انتخابًا مباشرًا، ويكون الاختصاص التشريعى لهذا البرلمان متمثلاً فى مناقشة وحسم جميع المسائل التى تمس مصالح أوروبا فقط لاغير. ويعنى هذا بعبارة أخرى، الاحترام الكامل لمبدأ ثانوية المؤسسات الأوروبية Principe de la subsidiarité، وكل ما لا يندرج فى إطار الاختصاص الأوروبى يُعهد إلى البرلمانات الوطنية والإقليمية. وعلى الجميع احترام هذه التفرقة دون أى استثناء.

ومن المؤسف، كما أثبتت لنا التجربة، أن رجال السياسة يميلون دائمًا إلى تجاوز سلطاتهم. لذا، من الضرورى أن يتم إخضاعهم للرقابة. ولهذا الغرض، يجب إنشاء مجلس ثان من شأنه، كما يبدو لى، أن يقوم بهذه العملية الرقابية وأن يضمن احترام مبدأ ثانوية المؤسسات الأوروبية Principe de la subsidiarité، على ألا يكون انتخاب أعضاء هذا المجلس الثانى انتخابًا مباشرًا من قبل الشعب، بل يتم اختيارهم من بين ممثلى مختلف البرلمانات الوطنية والإقليمية. وكما هو الحال بالنسبة لمجلس الشيوخ الأمريكى، يتم تمثيل هذا المجلس تمثيلاً تعادليًا، وليس نسبيًا للحجم الديموجرافى لكل بلد. وتتلخص مهمة هذا المجلس فى تمثيل مصالح الدول الأوروبية المختلفة.

علينا أن نفهم جيدًا أن الحكومات ليست هى التى سوف يتم تمثيلها داخل البرلمانات، سواء كان ذلك بالنسبة للمجلس الأول أو الثانى، ولكن الأمر سوف يتعلق فقط بأعضاء قام الشعب بانتخابهم. وهذا الوضع من شأنه، ليس فقط أن يدعم الشرعية الديمقراطية، ولكن أيضًا أن يزيد من تطابق الأفراد مع ممثليهم، ذلك لأنه من الضرورى، داخل أوروبا المستقبل، أن يتمكن الأفراد من تقوية هذا التطابق مع مؤسساتهم.

أما محكمة العدل الدولية، فبصفتها صاحبة السلطة القضائية والحارس على الدستور الأوروبى: يجب أن يكون لديها القدرة على تأكيد موقفها كراعية للبناء

الكامل للاتحاد الأوروبى. وعليها بصفة خاصة أن تسهر لا على احترام، الصلاحيات الدستورية بين المجالس فحسب، ولكن على احترام حقوق المواطنين أيضًا.

الحكومة الأوروبية التى يجب اختيارها

يمثل كل من تشكيل الحكومة وأسلوب الحكم الذى يجب أن تتبناه هذه الأخيرة عنصرين رئيسيين لأوروبا الغد.

فالحكومة الأوروبية لن تكون بعد ذلك حكومة يتم إحالتها للمرتبة الثانية. إذ أنها، بتخلصها من وصايا المصالح القومية لمختلف الدول الأعضاء، ستكرس جهودها لخدمة المصالح الأوروبية المحضة.

وهنا يكمن كل الفرق بين أوروبا الغد وتلك التى نحن بصددها اليوم. إذ أنه فى الوقت الحالى، يعتبر مجلس الاتحاد الأوروبى الذى يضم وزراء الدول الأعضاء الخمسة عشر هو الحكومة الفعلية لذلك الاتحاد. فهذا المجلس ليس سوى جهاز يمثل المصالح القومية، ودوره لا يتجاوز تلك الحدود !

بالإضافة إلى ذلك، فإن الهدف الأول لهذا المجلس الذى يضم أعضاء مختلف الحكومات الوطنية هو أن هؤلاء الأعضاء يؤكدون دورهم داخل المجلس كأعضاء حكومات وطنية بالفعل. ومن أجل تحقيق ذلك، يلجأون إلى ما يشبه الأسطورة يدافعون من خلاله عن مواطنيهم ضد "غازٍ متعذر سبره" يطلق عليه هذه المرة اسم "أوروبا" بينما هم فى الواقع الأبطال المنفردون لذلك العرض الدرامى. حتى ولو أن الأسطورة قد لعبت دورًا أساسيًا فى تاريخ حضاراتنا، ومع علمنا بذلك [الدور] الذى يمكن أن تظل تلعبه فى ذاكرة وضمير الشعوب، فإننى أسمح لنفسى بالإعراب عن بعض الشكوك بالنسبة لاستخدامها فى الحالة التى نحن بصددها. فلنأخذ مثالاً لذلك، تلك القرارات المعقدة والتى تشكل مصدرًا للتعارض – كالتى تتعلق بالسياسة الزراعية – التى يتم اتخاذها داخل المجلس. فبمجرد انتهاء

اجتماعات القمة، يعود كلّ بهدوء إلى وطنه ويبدأ المواطنون والمواطنات يسمعون أن "بروكسل" قد اتخذت هذه المرة أيضًا قرارات غير متعقلة. ومن هنا تبدو "بروكسل" كذلك الشيء المبهم الذى يعدّ مصدرًا لغياب الاستقلال الذاتى، وذلك التجسيد "للأوروقراطية العمياء" وذلك البعد الغامض لأوروبا. فبهذه الصورة، وغالبًا ما يكون ذلك عمدًا، يتم تقديم بروكسل من هذه الزاوية المبتورة. ومن البديهى، أنه ليس على مثل تلك الأسس يتسنى لنا أن نأمل فى تنمية سياسة ومصالح أوروبية.

ومن ثم، فإنه من الضرورى وجود مفوضية ذات سلطة مدعمة لتقوم بمهام الحكومة الأوروبية، وتحل بذلك محل المجلس. وعلى هذه المفوضية أن تنجح فى التفكير فعليًا بالأوروبية. وعليها أيضًا أن تتخلص من السياسة الموجهة إلى خدمة كل دولة على حدة، لتصبح جهازًا قويًا فى خدمة أوروبا بأكملها.

إن مثل هذا التطور يتطلب إدخال إصلاحات جوهرية: فأعضاء المفوضية لا يمكن من الآن فصاعدًا انتدابهم من قبل الحكومات. فمجرد تعيينهم لا يكفل لهم الشرعية الكافية. لذا من الضرورى أن يتمتع هؤلاء الأعضاء بشرعية ديمقراطية حقيقية.

إن الوضع الحالى كما يبدو اليوم، يضع أعضاء المفوضية أمام معضلة كتلك التى نجدها داخل المجلس. فهم يخضعون كثيرًا لضغوط المصالح القومية ولا يتمتعون بما يكفى من شرعية أو من اعتراف بهم من قبل الشعب الأوروبى.

فلنتوقف قليلاً عند من تولوا رئاسة المفوضية. ولنتساءل كم رئيسا منهم حصل على ذلك التفويض بالانتخاب المباشر؟ كل هذه البلبلة غير اللائقة حول تعيينهم لا تشجع على ترحيب الأوروبيين بهم، كما أنها لا تساهم فى دعم شرعيتهم، ونتيجة لكل ذلك، لا ينجح رؤساء المفوضية فى فرض رأيهم فى أى صراع مع الحكومات الوطنية. إلا أنه سيكون علينا أن نتوصل لذلك، إذا أردنا أن تنجح أوروبا فى فرض نفسها أمام تلك الحكومات.

وبالتالى، فإنى أقترح إدخال إصلاح جذرى داخل المفوضية التى ستكون مهمتها، من ناحية، دعم سلطة حكومة الاتحاد الأوروبى، ومن ناحية أخرى الامتثال للمصالح الأوروبية. وسيكون على هذه الحكومة الأوروبية أيضًا العدول عن ممارسة الهيمنة الإدارية البحتة، حتى يتسنى لها القيام بدور سياسى.

ومثل هذه الحكومة القوية النشطة، التى تعمل باسم المصلحة الأوروبية المشتركة، والتى تقع على نفس مستوى الحكومات الوطنية، بل فى مستوى أعلى منها، لابد وأن تحصل من المواطنين الأوروبيين على ما يؤكد مبرر وجودها.

"سيداتى وسادتى:
رئيس الولايات المتحدة الأوروبية"(٧)

كما يبدو لى، هناك طريقان للوصول إلى ذلك:

أولاً: الانتخاب المباشر بالاقتراع العام لرئيس المفوضية. ويمكن تعديل ذلك بانتخاب هيئة انتخابية تمثل بشكل تناسبى مختلف الدول الأعضاء.

وفى هذا السياق، يستحق النموذج السياسى للولايات المتحدة أن نتوقف عنده. حيث يحصل الرئيس على الشرعية بطريقة ديمقراطية. فهو لا يأخذ قرارات تتعلق بشئون الولايات، ولكنه يؤكد مكانته إزاء تلك الولايات بتوليه شئون السياسة الخارجية والأمن والبيئة والسياسة الاجتماعية.

ثانيًا: تنظيم اقتراع تناسبى على قوائم انتخابية موحدة، أى بعبارة أخرى، متخطية للقوميات. فأثناء الانتخابات الأوروبية، يكون للمواطنين الأوروبيين فى حقيقة الأمر صوتان. الأول، من أجل انتخاب أعضاء البرلمان. أما الثانى، من أجل انتخاب رئيس المفوضية.

---

(٧) كتب هذا العنوان الفرعى باللغة الإنجليزية فى النص الفرنسى.

أما رئيس الاتحاد الأوروبى، سيكون هو المرشح الذى يتصدر القائمة الأوروبية التى حصدت أكبر عدد من الأصوات. وذلك يعنى واقعيًا، أن المحافظين الأوروبيين سيقومون باختيار زعيم لهم على إحدى هذه القوائم قد يكون - وحتى لا أغضب أحدًا منى، سوف أختار من بين هؤلاء الساسة أحد زعماء أوروبا السابقين - هلموت كول على سبيل المثال، أما الاشتراكيين الديمقراطيين، فقد يقع اختيارهم على فيليب جونزاليس. أما الخضر.. حسنًا، لقد توقعتم من يكون.

بعد ذلك، سوف يتعين على الرئيس، بعد استشارة المجلس، أن يجمع أعضاء حكومته، أى السلطة التنفيذية، وبعبارة أخرى المفوضية، ويعرض هذا الاختيار على البرلمان الأوروبى الذى يقوم بالتصديق عليه.

كل ذلك يؤدى بنا إلى الرؤية التالية: أن المواطنين بصفتهم مواطنين أوروبيين، سينتخبون أولئك الذين سوف يمثلونهم داخل المؤسسات الأوروبية عن طريق الاقتراع العام المباشر. ونفس المواطنين، بصفتهم مواطنين قوميين، سيقوم بتمثيلهم مجلس ثان من شأنه أن يضمن، كما سبق وأن ذكرت، احترام مبدأ ثانوية المؤسسات الأوروبية Principe de la subsidiarité.

الاستفتاء.. الدراما والديمقراطية.

إن هذا الإجراء من شأنه أن يدعم فى بادئ الأمر الهياكل الأوروبية مقابل مثيلاتها القومية. وفى مرحلة ثانية، سوف يخلق توترًا فى السياسة الأوروبية هى بحاجة إليه. ذلك لأن الشعب الأوروبى سوف يتحمل فى الواقع نصيبه من المسئولية فى تشكيل المؤسسات الأوروبية التى ستحظى، مقابل ذلك، بالمزيد من الشرعية. وسوف يجعل المواطنون من أوروبا موضوعًا للمناقشة منفصلاً عن مصالحهم القومية يتناولونه فى حجمه الطبيعى فقط.

وأرى أنه من البديهى، مقابل ذلك، أن يمنح كل من التصور الجديد لتنظيم السياسة الأوروبية والدستور الأوروبى، للمواطنين الأوروبيين حقوقًا نوعية جديدة.

ويحضرنى بصفة خاصة حق المبادرة البرلمانية الذى يمنح للمواطنين الأوروبيين فى صورة استفتاء، وانضمام المنظمات غير الحكومية المعنية إلى مسيرة إعداد السياسات الأوروبية. فنموذج الشفافية الذى تبنته الجمعية التأسيسية لإعداد ميثاق الحقوق الأساسية يجب أن يكون مرجعًا ومثالاً يحتذى به. حيث قامت هذه الأخيرة بإنشاء موقع على الإنترنت يتم تغذيته بصورة منتظمة ليعرض، ضمن ما يعرض من وثائق، تلك التى تم استخدامها فى إعداد الميثاق بحيث يكون فى استطاعة كل شخص متابعة تطور عملية إعداده للميثاق وما جاء بشأنها من تعليقات.

إنه من الضرورى الحرص على أن يكون الدستور الجديد موضوعًا للمناقشة فى جميع الدول الأعضاء وأن يؤدى بعد ذلك إلى تنظيم استفتاء شعبى حوله. وأنا أفكر فى تنظيم استفتاء شعبى حقيقى يسأل الشعب من خلاله وليس فقط فى انتخابات تجرى داخل البرلمان، ذلك لأن أوروبا، فى الواقع ليس فى وسعها أن تتطور إلا إذا تبنتها الشعوب الأوروبية بالفعل. وبهذه الطريقة، يصبح باستطاعة تلك الشعوب بناء مستقبلها بأنفسها.

وعلى افتراض أن إحدى الدول الأوروبية رفضت هذا الدستور، عندئذ، سيكون عليها أن تنسحب. ربما تكون تلك النتيجة محزنة، ولكن لا يمكن تفاديها. فأوروبا ليست نموذجًا لنظام ينحو نحو انتهاك استقلالية الشعوب.

إن هذا الاستفتاء سوف يعمل ليس فقط على إعطاء فاعلية سياسية لمشروع الدستور، ولكن على إتاحة الفرصة أيضًا للجماعة الأوروبية فى مجملها كى تصنع تاريخها بنفسها. ويجب أن لا يغيب عن أنظارنا أن الإخراج السياسى للقرارات الأوروبية وللانتخابات من شأنه أن يهيأ ظهور ساحة عامة أوروبية، هى المكان الأمثل للتعبير عن ديمقراطية أوروبية.

فبدءًا من اليوم، يجب اتخاذ المبادرات التى تفرض نفسها من أجل الوصول إلى أوروبا قوية وموحدة. وقد سبق وأن أتيحت لى الفرصة للإشارة إلى ضرورة الانتهاء من هذا الإصلاح الداخلى سريعًا حتى يتسنى لنا استقبال أعضاء جدد من الآن وحتى عام ٢٠٠٥.

النواة الصلبة لأوروبا، ما الذى تعنيه بالضبط؟

لنشهد مدى بطء مسيرة هذا النوع من التقدم. فبالرغم من أننا قد أدركنا منذ وقت طويل ضرورة إصلاح الهياكل، لم يتحقق فى هذا الصدد سوى القليل جدًّا، كما أن الإصلاحات تسير بخطى بطيئة وثقيلة. إن مسيرة الاندماج فى حاجة إلى فاعلية جديدة، ولنا أن نتساءل عن من سوف يشارك فى تلك المسيرة فى النهاية.

إن الرد على هذا السؤال بديهى، فجميع الدول الأعضاء فى الاتحاد الأوروبى ستشارك فى تلك المسيرة، بشرط أن يكون لديها الرغبة فى ذلك. ومن السياق التاريخى لهذا الاتحاد الأوروبى، يتبادر إلى أذهاننا على الفور دول البنلوكس وفرنسا وإيطاليا وألمانيا، بينما يبدو لنا أن بلدًا مثل بريطانيا يشق عليه قبول ذلك التطور. فمثل هذا الموقف ربما يرجع إلى الطبيعة الجغرافية لتلك الجزيرة. مما يفسر بصفة خاصة شكوك البريطانيين إزاء أوروبا. كما أن هذا الموقف يتأصل فى التصور التاريخى للمجتمع فى هذا البلد، حيث إن المملكة المتحدة ليس لديها دستور كما أنها فى غنى عنه.

ولكن علينا، فى النهاية، أن نفكر فى إعادة تشكيل أوروبا دون مساعدة البريطانيين. فإن كان هؤلاء لا يرغبون فى المشاركة فى هذا العمل فى بادئ الأمر، فعلينا أن نبدأ بدونهم، وفى ظل هذه الظروف، سأكف عن التساؤل بخصوص نواة أوروبا. فبالرجوع إلى الخبرة الطويلة التى اكتسبتها من عملى فى المجال السياسى لعدة أعوام، يتضح أن أى مبادرة لا يمكن فعليًا أن تحصل على موافقة الجميع دفعة واحدة. إلا أنها لا تقف حائلاً دون انضمام الكثيرين إليها إن عاجلاً أو آجلاً. ولا شك أن بريطانيا ستكون ضمن هذه المجموعة يوم نكون قد نجحنا فى التغلب على الاختلافات السياسية الثقافية بين مجتمعات الدول ومجتمعات المواطنين.

إن ما يبدو لى من الأهمية بمكان، ليس وجود أو عدم وجود نواة صلبة لأوروبا، وإنما هو حق المشاركة الفعالة فى دعم أوروبا، على أن يتم ذلك بدءًا من اليوم. بيد أنه لا يجب أن يغيب عن أنظارنا أن أى دستور أوروبى يجب أن ينص

على اتخاذ قرارات بالأغلبية المشروطة. وتبدو لى الأغلبية المضاعفة، الخاصة بالدول ذات الأغلبية السكانية، أكثر الحلول عدالة وبساطة.

من أخلاقيات السيادة إلى سيادة الأخلاقيات

إنها، فى الواقع، لضرورة حتمية أن تؤخذ القرارات بالأغلبية المشروطة إذا ما حرصنا على تبديل سياسة المصالح ومعضلاتها بسياسة أوروبية محضة.

ومهما قيل فى هذا الشأن، فإن ذلك لا يعنى نهاية السيادة الوطنية. بل على العكس تمامًا. فبتأكيد سيادة أوروبية تستند إلى قيم مشتركة، يمكننا أن نأمل فى التقدم نحو مستوى جديد وأعلى من السيادة. بالإضافة إلى أن بناء السياسة الأوروبية على أساس أخلاقى، كما ينص على ذلك الميثاق الأوروبى الكبير، من شأنه أن يضمن تطور السيادة الوطنية.

إن السيادة الأوروبية ستكون سيادة أخلاقية فى خدمة مثاليات هى عين الأسس التى يقوم عليها الاتحاد الأوروبى، ألا وهى إقامة مجتمع أوروبى متضامن ومناهض للشمولية ومحافظ على البيئة.

فأوروبا التى تجسد فكرة التنمية المستدامة ومبدأ المسئولية إزاء المستقبل، ينتظر منها أن تدير ظهرها للأيديولوجيات النيوليبرالية الحالية. وذلك لا يعنى التشكيك فى اقتصاد السوق، بل إدانة هيمنة ذلك السوق وسيطرة قوانينه. فبعد زوال أسطورة الدولة المنقذة، نحن نرفض الآن أسطورة السوق المنقذ.

إن السيادة الأوروبية الجديدة تنطلق من افتراض أننا سوف ننجح فى الحصول على تدخل القطاع العام من ناحية، كما أننا سوف نكون قادرين على دفعه للأمام وعلى مراقبته. فبنجاحنا فقط فى جعل المصالح الأوروبية العامة موضوعًا سياسيًا يسمح بتدخل الكافة يمكن أن نأمل فى توجيه البيروقراطية الأوروبية التى تعانى من أزمة تنمية.

لتكن الأمور واضحة. ليس المقصود هو إلغاء السيادة الوطنية وإنما المقصود هو فى الواقع توسيعها. وعلى كل حال، فإن السيادة الوطنية لها حدودها. فعندما تتعرض جالية فى بلد ما للإبادة، فيجب أن تتدخل سيادة أخلاقية أعلى يكون من حقها، بل ومن واجبها أيضًا أن تقف حائلاً بينهما من أجل وضع حد لطغيان السياسة الداخلية لتلك البلد.

إن مثل هذا الإجماع المتصل حول السيادة الأخلاقية من شأنه عندئذ أن يتيح لأوروبا هذه أن تتدخل بصوت واحد فى صراعات كتلك التى شهدتها يوغوسلافيا من أجل إحلال السلام، وبخاصة قبل فوات الأوان.

ولكن فلنذهب إلى أبعد من ذلك. إذ يتحتم علينا من الآن فصاعدًا أن نفكر فى المساعدات اللازمة للدول الفقيرة والنامية فى إطار هذا الإجماع وطبقًا لتلك المعايير، بعيدًا عن متطلبات المصالح الوطنية.

إن البعد "الأخلاقى" للسيادة الأوروبية يسمح بتحديد مثل هذه الأهداف وتحقيقها، سواء كان ذلك فى أوروبا أو فى أفريقيا على سبيل المثال.

الاتجاهات الاجتماعية والبيئية للعولمة

أود أن أتطرق لتلك الظاهرة، أى العولمة، وهى فى أوج ازدهارها، ففى مواجهة هذه العملية الحتمية لعولمة اقتصاديات السوق هناك ضرورة ملحة، لإعادة النظر فى الدور الذى تلعبه أوروبا. وأعتقد أننى أستطيع أن أؤكد على أن أوروبا وحدها – أو بعبارة أخرى الاتحاد الأوروبى – هى التى تستوفى المعايير والقوة السياسية التى تسمح لها بالتدخل من أجل هيكلة وتوجيه هذا التيار وإعطاء التوجيهات الاجتماعية والبيئية للعولمة.

ومن البديهى أن تتم وجوبًا عملية تنظيم السوق العالمية، ومراقبة المعاملات المالية على الصعيد العالمى وفتح الأسواق أمام الدول النامية. ونحن لدينا الآن

اتفاقيات دولية لحماية المناخ. فاتفاقيات ريو Rio وكيوتو Kyoto ولاهاى La Haye هى خطوات على طريق هذا التجديد على المستوى العالمى. ولدينا أيضًا اتفاقيات دولية من أجل حماية الأيدى العاملة وتحقيق العدالة بين الجنسين وحماية الطفولة. ومن الضرورى أن تدخل جميعها ضمن اتفاقيات منظمة التجارة العالمية الخاصة حتى يتم تنظيم السوق العالمى. لذا فعلى الاتحاد الأوروبى أن يدافع عن أهدافه الاجتماعية والبيئية أثناء المفاوضات مع منظمة التجارة العالمية، فبدونها قد يتضاءل حجم تلك المنظمة وتصبح مجرد جهاز فى خدمة المجموعات الاقتصادية والمالية الكبيرة. إن وقع المظاهرات - كما حدث فى سياتل - ضد منظمة التجارة العالمية والخوف من العولمة ومن آثارها الجائرة يجعلنا نظل متيقظين. لذا فتحقيق تجارة عالمية عادلة اجتماعيًا وبيئيًا يعتبر أمرًا ضروريًا يجب أن يندرج ضمن أهداف أوروبا الأولية. وفى هذا السياق، من الضرورى أيضًا إشراك المنشآت التجارية الراغبة فى الحفاظ على المستقبل فى بعده البيئى والاجتماعى. ويحضرنى بصفة خاصة ظهور هذا النوع من الممارسة الذى يتمثل فى التجارة الأخلاقية وتساندها بعض المنشآت التجارية التى توظف استثماراتها بصورة تأخذ فى الاعتبار مشكلة إدارة الموارد، واقتصاديات الطاقة، والبرامج التى تهدف إلى حماية المناخ، إلخ.

أود أن أضيف شيئًا. من الذى قال إنه يجب علينا سداد فواتير الطاقة والبترول والغاز الطبيعى بالدولار؟ هل يعتبر الاتحاد الأوروبى، رغم ثقله الاقتصادى ضعيفًا من الناحية السياسية لدرجة أنه لا يستطيع أن يفرض على شركائه اليورو كوسيلة للدفع بدلاً من الدولار؟ وبما أننا على كل حال علينا أن نساند روسيا ماليًا، فبإمكاننا سداد فواتير الغاز والبترول الذى نستورده منها باليورو. وبإمكاننا أيضًا أن نفعل نفس الشىء مع كل من الجزائر وإيران فى إطار عقود التعاون واتفاقيات الشراكة.

إن أوروبا ثابتة العزم والواثقة من قوتها السياسية والتى لديها القدرة على اختيار الهياكل التى تناسبها، هى وحدها التى تستطيع البقاء فى مواجهة هيمنة الولايات المتحدة الثقافية والسياسية.

فجدير بالذكر أن صناديق المعاشات ورؤوس الأموال العائمة والخاصة بالمضاربات، كل ذلك يتجه نحو القطب الذى يفترض أن يكون مهيمنًا. علينا إذًا أن نتحرر من تلك الأحكام المسبقة التى تؤدى إلى تبعية كل ما هو سياسى واقتصادى وثقافى للولايات المتحدة، علينا أن نمد أنفسنا بالوسائل الكفيلة بأن تجعلنا نغدو شريكًا يتمتع بكل المزايا والحقوق.

إن الديمقراطية على الصعيد العالمى تستند، من ناحية، إلى نسيج قانونى هو فى سبيله إلى ربط أجزاء الكرة الأرضية بعضها ببعض - لنأخذ على سبيل المثال المحكمة الجنائية الدولية بلاهاى - كما تستند من ناحية أخرى إلى اندماج الأسواق العالمية فى نظام من العلاقات المتعادلة، اجتماعيًا وبيئيًا، وقد أفرغت من أى ادعاء بالهيمنة.

حدود أوروبا

نتعرض الآن لنقطة مركزية فى هذا الموضوع. ما هى البلاد التى سيكون لها حق الانضمام لأوروبا إذا ما اعتبرنا أن العالم بأكمله له الحق فى المطالبة بالقيم التى سبق وأن قمنا بتعريفها وأنه يجب الاستمرار فى عمليات الانضمام إلى أوروبا والتوسع فيها؟

إذا ما أكدت أوروبا ثقلها، وقامت بتعريف هويتها بوضوح، ستنتهى بلا ريب إلى أن تطرح على نفسها بعض التساؤلات حول مشكلة توسعها. لقد بسط لنا التاريخ الأمر: فأوروبا كانت تمتد من المحيط الأطلنطى وحتى الستار الحديدى. وكانت تركيا، بصفتها عضوًا فى حلف الناتو، جزءًا منها. ولكن هذه الحدود أصبحت منافية للمنطق بعد انهيار الاتحاد السوفيتى لذا يجب فعليًا تعريف حدود أوروبا من جديد. فغدًا سوف نستقبل دولاً من وسط وشرق أوروبا، وبانتهاء المفاوضات حول انضمامها فى السنوات المقبلة، سوف تصبح تلك الدول أعضاء بالاتحاد الأوروبى. وماذا بعد؟ ماذا سيحدث لكل من رومانيا، ومولدافيا وأوكرانيا وبلاروسيا [روسيا البيضاء]؟

كل هذه الدول – باستثناء روسيا التى يقع جزء منها فى قارة آسيا – تعتبر جغرافيًا وثقافيًا جزءًا من أوروبا. ولكن هل يكفى هذا المعيار لتعريف الحدود الخارجية لأوروبا؟ على ما يبدو لى أنه لا يكفى. فحدود أوروبا هى حدود كيان سياسى قوى لديه القدرة على ضمان الاستقرار الجغرافى والسياسى.

إن الحرص على نجاح اندماج دول الاتحاد الأوروبى يتطلب منا أن نستبعد كليًا انضمام روسيا لهذا الاتحاد، وذلك نظرًا لحجمها الكبير بالنسبة لأوروبا التى لن تقوى على مواجهة مشاكلها وتركيباتها المعقدة ومساحاتها اللامعقولة. وانضمام روسيا سوف يمثل خطرًا على سير عمل المؤسسات الأوروبية، بالإضافة إلى أن طموحات روسيا الجغرافية والسياسية تجعل من المستحيل انضمامها إلى هذا الاتحاد الفيدرالى السياسى. وهو ما سيؤدى بالضرورة إلى أن نشهد ظهور أنظمة فرعية أخرى حول أوروبا وقد تكون روسيا مركزًا لأحد هذه الأنظمة. كما ستظهر أنظمة أخرى حول البحر المتوسط.

إننى أقول ذلك، بل وأصر عليه، يجب أن تتمكن روسيا من البقاء بجانب الاتحاد الأوروبى. ويجب أن نساعدها على أن تنطلق مع دول الاتحاد السابق، أى دول الكومنولث – تلك التى تواجه نفس العوائق – فى مسيرة اندماج على غرار الاتحاد الأوروبى. ذلك لأننا، وأنا أكرر ذلك، لا يمكن أن نفكر فى انضمام روسيا للاتحاد الأوروبى. فظاهر القوة لديها وحجمها قد يخلان بتوازن أوروبا.

اتصال الأنظمة الفرعية بعضها ببعض

يتضح من كل ذلك أن أوكرانيا وبلاروسيا [روسيا البيضاء] يجب أن يتم استبعادهما حاليًا من الانضمام للاتحاد الأوروبى حتى لا تجد روسيا نفسها فى عزلة تامة. بل على العكس من ذلك، يجب، كما سبق وأن قلت، مساعدة تلك الدولتين على إرساء كيان لهما، وذلك بتعاونهما مع روسيا وجمهوريات سوفيتية سابقة. كما يجب مؤازرتهما من أجل تحقيق الاستقرار فى وسط وشرق أوروبا ومن أجل إحلال السلام والأمن فى هذه المنطقة.

ويبدو لى أن هذا النموذج يمكن تطبيقه فى مناطق أخرى من العالم، وذلك بتشكيل وحدات متماسكة – بهدف تحقيق تجانس اقتصادى وسياسى – تحدد مصالحها المشتركة وتؤازر بعضها البعض. فبخصوص منطقة حوض البحر المتوسط ودول المغرب والجزء الشرقى لها، يجب أن تتمكن هذه المناطق من تشكيل نظام فرعى آخر مع إسرائيل. وكذلك الحال فيما يتعلق بغرب أفريقيا على سبيل المثال، حيث يتعين علينا أن نساند عملية اتحاد منطقة المجموعة المالية الأفريقية الفرنسية مع غانا ونيجيريا.

إن هذه النظرية التى تنادى بتعايش أنظمة فرعية كبيرة لا يمكن تطبيقها إلا إذا توقفنا عن بناء السدود على حدودنا وتمكننا، على العكس من ذلك، من الانفتاح على تجارة الحدود مهما كان حجمها، فالشراكة الاستراتيجية التى يجب أن تقيمها أوروبا مع شمال أفريقيا وروسيا من شأنها أن تجعلنا نعيد النظر فى مفهوم أوروبا القلقة المنطوية على نفسها.

وهكذا، يتم إحالة المصالح الوطنية إلى المرتبة الثانية، مما يزيد من قوة السيادة الأخلاقية والصفات المميزة لكل إقليم. وسوف يكون ذلك مؤات لأفريقيا بصفة خاصة. هذا غير أننا سوف نتخلص أخيرًا من الحدود التى تم رسمها فى عصر الاستعمار ونؤكد تعدد الهويات الثقافية وننجح فى السيطرة بصورة أفضل على الصراعات الإقليمية.

تركيا: الخيار بين بغداد وبرشلونة

أما فيما يتعلق بانضمام تركيا، فمن المؤكد أن مثل هذا الإجراء إشكالى، ولكنه فى الوقت نفسه يوضح بعض الأمور. ففى إطار انضمام هذا البلد لأوروبا، على هذه الأخيرة أن تفى بوعودها التاريخية له، عليها أن تعترف بانتماء تركيا لأوروبا. ولكن السؤال الذى يجب أن نطرحه على الأتراك هو الآتى: هل أنتم مستعدون لأن تشاركونا هذا الانضمام وأنتم تعلمون أنه، وفقًا للقيم التى تدافع عنها

أوروبا، يعد احترام حقوق الإنسان التزامًا مطلقًا؟ فإذا كان رد تركيا "بنعم" دون أية شروط، فهنا فقط يمكن أن يتم النظر فى عملية انضمامها وسنجد أنفسنا عندئذ أمام حل له عواقب غير مضمونة.

إننى أتخيل حيرة المواطنين الأتراك الذين سوف يتساءلون: لماذا أوروبا؟ لماذا لا يمكن النظر فى اتحاد بين تركيا وشرق حوض البحر المتوسط، أو بعبارة أخرى إقامة اتحاد سياسى يشمل كل من تركيا والأردن وإسرائيل وسوريا ومصر؟ فمثل هذا الاتحاد يمكن تحقيقه فى غضون خمسين عامًا ومن شأنه أن يغير جذريًا العلاقات مع منطقة القوقاز وروسيا.

سواء كان ذلك بالنسبة للاتحاد الأوروبى أو بالنسبة لتركيا، فمجرد إبداء الرغبة فى ترشيح هذه الأخيرة أو الموافقة عليه، ذلك لا يعنى أنه تم اتخاذ قرار بخصوص الانضمام فى حد ذاته، إذ يجب على الأطراف المعنية أن تتحدث بصراحة. ذلك لأن هذا الترشيح يمثل، ولا ننسى ذلك، فرصة تاريخية يجب انتهازها من أجل تحقيق استقرار سياسى فى منطقة حوض البحر المتوسط بأكملها.

هذا هو السبب الذى يفسر تردد تركيا بين خيارين لمستقبلها، أى بين "بغداد" و"برشلونة". كلا الطريقين يمكن أن يسلكا. كلاهما يمثلان بالنسبة لها فرصة مهمة وإمكانيات مختلفة.

بالنسبة لتركيا، خيار "برشلونة" قد يعنى التخلص من الأصولية الكمالية التقليدية وتحقيق حكم ذاتى إقليمى لحكومات إقليمية كما هو الحال بإسبانيا. يتعين عندئذ على تركيا أن تقبل بنظام لا مركزى لصالح الأقاليم، يتضمن حكمًا ذاتيًا للأكراد داخل الدولة التركية. أما خيار "بغداد"، فيعنى، على العكس، دعمًا للمركزية والاستبداد الكماليين، وبالتالى رفض الانضمام لأوروبا.

حاجة أوروبا إلى مهاجرين

اسمحوا لى أن أبدى ملاحظة أخيرة. إن أوروبا تعد أرضًا خصبة للهجرة. وكما علمنا التاريخ، هى فى حاجة إلى مهاجرين، سواء أكان ذلك لأسباب ديموجرافية أو اقتصادية. فبدون مهاجرين لن تتقدم أوروبا. ذلك لأن الهجرة تصحب معها قدرًا من الطاقة. تلك هى الحقيقة التى نعرفها جميعًا والتى علمها لنا التاريخ.

ولكن كيف لنا أن نستطيع، كيف لأوروبا أن تتمكن من قهر الخوف اللاعقلانى من الهجرة؟ وكيف نستطيع عدم تكرار نفس الأخطاء الجسيمة التى ارتكبناها منذ حوالى خمسين عامًا؟ ففى ذلك الوقت قمنا باستدعاء أيدى عاملة بأجر زهيد، ولكننا أدركنا بعد ذلك أنهم أرسلوا إلينا بشرًا.

إن الهجرة عملية صعبة وطويلة لكلا الطرفين المعنيين. فالهجرة تعنى، ويجب أن تعنى، وعلى كل منا أن يفهم ذلك، أن جميع الأشخاص الذين سوف يأتون إلى أوروبا - مهما كان أصلهم - سيصبحون يومًا ما أوروبيين، وسوف ينتمون إلى أوروبا ويستقرون بها.

نحن بحاجة إلى مهاجرين وليس إلى أخصائيين فى المعلوماتية حاصلين على البطاقة الخضراء يتم تعريفهم "كمهاجرين ينتفع بهم". فمجرد ذكر مفهوم الانتفاع عند التحدث عن المهاجرين يوحى بأن المهاجرين الآخرين يمثلون ضررًا.

إن كل المناقشات حول جدوى الهجرة والتى تدور اليوم فى أوروبا وفى ألمانيا بصفة خاصة، تفوح منها رائحة القدرية والنفاق. فالمهاجرون ليسوا بالصالحين ولا بالطالحين - فلنعتبر كل منهم إنسانًا أو شخصًا يقوم بمهام معينة. إن شأنهم شأن جميع الناس، منهم الصالحون ومنهم من هو دون ذلك، منهم المتخصصون فى المعلوماتية ومنهم الهواة الذين لم يتلقوا أى دراسة. تلك هى خلاصة الموضوع.

ويحضرنى فى هذا الشأن، أفكار أنصار السامية الذين يؤكدون على أن اليهود ينتمون إلى شعب شديد الخصوصية - والدليل الذى يسوقونه على ذلك هو العدد الهائل من اليهود الحاصلين على جائزة نوبل. وذلك ليس بصحيح. فعدد الحاصلين على جائزة نوبل قليل، شأنه شأن عدد رجال البنوك من هذا الشعب.

لقد أدرك جون بول سارتر الأمر عندما قال أنه لن يتم القضاء على معاداة السامية إلا إذا قبلنا اليهود كما هم، كأناس مثلنا، منهم رجال الشرطة والمتشردون، منهم الممرضات والعاهرات، الحاصلون على جائزة نوبل والبلهاء ولا يختلف الحال عن هذا بالنسبة للمهاجرين.

إن المهاجرين يواجهون ظروفًا اجتماعية هم مضطرون للتكيف معها. مثلهم فى ذلك مثل سكان البلد المضيف. فتباين التجارب الاجتماعية التى عاشها كلا الطرفين والتفاوت بين التطور التاريخى لكل منهما يتطلب من الاتحاد الأوروبى تنظيمًا لعملية الهجرة. ويعد ذلك شرطًا ضروريًا لأى عملية وفاق بين الطرفين. ولكن أوروبا لن تتمكن من إدارة هذه الاختلافات إلا إذا أدركت ضرورة اندماج المهاجرين الذى يجب أن يحدث على الصعيدين السياسى والاجتماعى. فعليها أن تأخذ فى الاعتبار المواطن السياسى وحق الانتخاب الذى ينتج عن هذه المواطنة، والمواطن الاجتماعى الذى له حق دخول المؤسسات المعنية بالاندماج بدءًا من المدرسة الابتدائية إلى الحياة المهنية اليومية، مرورًا بالمسكن.

إننى أحرص هنا بصفة خاصة على تأكيد عنصر مهم، هو آلام الهجرة. فالآلام التى تنتج عن اضطرار الإنسان لترك وطنه هى شىء لا يجوز لأى شخص أن يستهين به. إن أى مهاجر يرحل تاركًا وراءه أصدقائه ووطنه ليجرب حظه فى مكان آخر، أى أنه قبل أن يكون مهاجرًا كان مغتربًا، ويلزمه وقت حتى يجد نفسه فى هذا العالم الثقافى الجديد. ويجب عليه - يجب عليه حتمًا - أن يكتسب لغة أجنبية مختلفة تمامًا عن لغته الأم، لأنه بدون هذه اللغة لن يستطيع أبدًا التحدث.

إنه لحتمى أن ينتهى الأمر بأوروبا إلى أن تفهم أنها لن تستطيع الاستغناء عن المهاجرين. وعندئذ، سيكون عليها أن تقر باحتياجاتهم وأن تستعد لمساعدتهم.

من بين الأوروبيين، هناك من ينتمون إلى اليمين المتطرف الفاشى، ذلك الحزب الذى يهاجم أولاً، كما هو الحال بألمانيا، الرجال الملونين [غير البيض] تخوفًا من المستقبل، ويسانده فى ذلك جزء من الشعب. لذا، يتعين على الديمقراطيين أن يوضحوا لهم أن هؤلاء الأجانب هم من المهاجرين وأنهم يمثلون الآن جزءًا من المجتمع. كما أنه من الضرورى التأكيد على أن وجودهم هنا أمر مرغوب فيه. وعلى جميع الديمقراطيين أن يتبنوا هذه الفكرة الأساسية.

إن كل شخص، وبصفة خاصة كل سياسى يشكك فى ضرورة الهجرة، إنما يشجع الأعمال الإرهابية ومحاولات الاستبعاد من قبل اليمين المتطرف. فبدلاً من أن يشرح له أنه بذلك ينعزل داخل المجتمع، يعطى له من الأسباب ما يجعله يؤمن بمشروعية هذا الموقف الذى يتخذه حيال المهاجرين.

إنه من الضرورى، على العكس من ذلك، أن نعمل على توجيه الهجرة بشكل يحمّلها المسئولية. فنحن بحاجة إلى قوانين واضحة خاصة بالمهاجرين، تثبت داخل البلاد وفى الخارج أن الهجرة هى عامل حاسم بالنسبة لمستقبل أوروبا.

بالإضافة إلى أننا، بعيدًا عن كل ذلك وعن أى تفكير نفعى، بحاجة إلى عملية تنسيق لحق اللجوء السياسى. ذلك لأن ضمان هذا الحق للأشخاص الذين حرموا من حقوقهم الأساسية هو عامل رئيسى بإجماع جميع الأوروبيين. فهو جزء من الثقافة الأوروبية. لذا يجب أن نتناوله بهذا البعد وأن نضمن حمايته.

إن هذا الضمان لحق اللجوء السياسى هو إحدى القيم الأساسية التى تميز الهوية الأوروبية، ويتحتم أن يعيد الميثاق تناوله حتى يضمن لنا أوروبا عادلة يسودها السلام.

سيداتى وسادتى، إن أوروبا بالنسبة لى رؤية، حلمًا، ويمكن حتى أن أقول إنها إحدى المدن الفاضلة الأخيرة التى تستحق أن نناضل من أجلها.

إننى على اقتناع بأن مفهوم "الوطنية الدستورية" على حد قول جورجين هابرماس Jürgen Habermas فى معرض حديثه عن ألمانيا، تعنى الكثير بالنسبة لحالة أوروبا، إن الذى سوف يوحد الأوروبيين وينمى إحساسهم بالهوية الأوروبية وبالانتساب لأوروبا سوف يكمن من الآن فى انتمائهم المشترك الواعى والمتعقل للمبادئ والمعايير التى حددها الدستور. فعندما نقدم للشعوب الأوروبية دستورًا أوروبيًا بشرط أن يكون هذا الأخير جديرًا بذلك الاسم، نعطى لها الفرصة لكى ترتقى إلى ثقافة ديمقراطية مشتركة وأصيلة.

ومن ثم فأنا على اقتناع من أن المناقشات حول هذا الدستور، وكذلك الانتخابات التى سوف تنظم للتصويت عليه، تمثل الشرط الضرورى لأوروبا جديدة.

إن تلك المناقشات التى سوف يدعى كل شخص للمشاركة بها، لا يمكن لها إلا أن تخلق وعيًا عامًا وأن تفضى إلى هوية سياسية.

إننى فى ذلك الشأن أشعر بأننى "وطنى" أوروبى – بأننى "وطنى" دستورى.

هل الثقافة هى اللغة المشتركة لأوروبا؟(٨)

بقلم: أنطوان كومبانيون

Antoine COMPAGNON

ترجمة: د. سهير حافظ

مراجعة: د. أمينة رشيد

"فكرة الثقافة، كما كتب بول فاليرى Paul Valéry، تكمن بالنسبة لنا فى علاقة غاية فى القدم مع فكرة أوروبا". كما أن فرنان بروديل Fernand Braudel كان يؤكد أن الثقافة هى "لغة أوروبا المشتركة". وكان جان مونيه Jean Monnet يردد "أنه إذا كان عليه أن يعيد الكرة فإنه سيبدأ بالثقافة". أما اليوم فإن عددا من الأوروبيين يعلنون من خلال خاتمه خطاب يتناول السياسة الزراعية أو الاقتصادية أو النقدية المشتركة:" أوروبا ستكون ثقافية أو لا تكون!" على الجانب الآخر، هناك أصوات ليست بالقليلة لا زالت تردد مثل جوليان بندا Julien Benda فى عام ١٩٤٦:"إن أوروبا، أو لمزيد من الدقة، الإحساس بأوروبا، فوق أجزائها المختلفة لم يتواجد مطلقًا كما يتواجد الإحساس بالولايات المتحدة الممتد عبر الثمانى والأربعين (اليوم خمسين) ولاية". إن أوروبا، فكرة أوروبا، الشعور الأوروبى، أو الهوية الثقافية الأوروبية لا وجود لها. فإذا كان البعض يرى أن ثقافة أوروبا جوهرية فإن البعض الآخر ينظر إليها كما لو كانت جوفاء خالية من أى معنى. وبما أننا سنتناول أوروبا والثقافة فسوف نتتبع فى دراستنا النقاط المشتركة بينهما.

أوروبا والثقافة

كثيرًا ما نجمع بين لفظى أوروبا والثقافة رغم عدم وجود تعريف كامل لهما. عن أى أوروبا نتحدث؟ وإلى أى ثقافة؟ ففى بعض الأحيان يتولد عندنا

---

(٨) نص المحاضرة رقم ٣١٥ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٠ نوفمبر ٢٠٠٠.

الإحساس أننا نعرف ماذا نقصد عندما نكون خارج أوروبا. ففى بعض بلاد الشمال الإفريقى التى كانت تتبع فرنسا كان من المعتاد القول "الذهاب إلى أوروبا". و"أوروبا" فى هذا السياق تستخدم كلفظ مصغر للبلد الأصلي/المستعمر. ولكن اليوم عن أى أوروبا نتحدث؟ الست دول أم التسع، أم الاثنى عشر أم الخمس عشر؟ الإتحاد الأوروبى؟ المجلس الأوروبى؟ مؤتمر الأمن والتعاون فى أوروبا؟ هل نعنى أوروبا التى اتسعت لتضم ترشيح اثنى عشرة دولة من أوروبا الوسطى؟ ففى زمن الحرب الباردة كان التعريف السائد لأوروبا هو أنها المنطقة الأكثر عرضة للفناء فى حالة وقوع صدام نووى، غير أن هذا التوصيف فقد صلاحيته ونحن نواجه صعوبة بالغة فى حصر أوروبا.

ومن هنا ينشأ الإغراء بالإشارة إلى الثقافة حتى إذا كان ذلك يؤدى للخروج من حفرة لدحديرة. فالحدود الأوروبية لن تكون طبيعية بل ثقافية. وجغرافيا أوروبا الروحية تنتج من سلسلة من الخلافات الأساسية: الغرب والشرق، ثم المسيحية والعالم الإسلامى، ثم المسيحية اللاتينية والعالم البيزنطى، وأخيرًا داخل أوروبا ذاتها، العالم الكاثوليكى والعالم البروتستانتى. وتبعا لستندال Stendhal، وإرنست روبير كورتيوس Ernest Robert Curtius، ومؤخرًا ريمى براج Rémi Brague فإن أوروبا هى العالم المسيحى، العالم اللاتينى أو الرومانى.(٩) لكن اليوم ما قيمة تعريف ثقافى فى أوروبا ابتعدت كثيرًا عن الدين المسيحى؟

فى الماضى كان الحديث عن الحضارة، عن الروح أو الفكر. ونجد أيضا فاليرى Valéry يردد: "إن فكرة الثقافة والذكاء والأعمال القيمة تتركز عندنا فى صلة موغلة فى القدم – وهى قديمة لدرجة أننا نادرا ما نسترجع صلتها بفكرة أوروبا. "إن فكرتى الثقافة وأوروبا تنعكسان الواحدة على الأخرى كما المرآة. هل

---

(٩) Curtius (E.R.) La Littérature européenne et le Moyen Âge latin (1948) (الأدب الأوروبى والعصر اللاتينى الوسيط) trad. Fr. Paris, P.U.F., 1956.

Brague (R.) La voie Romaine (أوروبا، الطريق الروماني) Paris, Critérion, 1992.

هناك مثال على ذلك أجمل من "المركزية الأوروبية"؟ "إن أنحاء العالم الأخرى كان لها حضارات مبهرة، شعراء من الدرجة الأولى، بناة وحتى علماء كما يقول فاليرى Valéry. غير أنه لا توجد أى بقعة من بقاع الأرض امتلكت هذه الخاصية الطبيعية الفريدة: ألا وهى هذه القدرة الجبارة على الإرسال توحدها قوة مماثلة على الاستيعاب".(١٠) وهكذا فإنه من الممكن تعريف أوروبا بالثقافة وتعريف الثقافة بأوروبا لأن الجوهر واحد: صفقة/تسوية، الترجمة والتقاليد. لقد كان فاليرى Valéry أوروبيا ملهمًا لأنه متوسطى بحكم النشأة وكان يتصور الثقافة الأوروبية تبعًا لنموذج ملاحة الأفكار (الأحلام العالمية التى تمناها الإنسان مثل الطيران فى الجو، العدل بين الناس، الحياة فى سلام)،: "إن كثيرًا من هذه الإنجازات والأكثر إثارة للدهشة ذات الفائدة العالية، قد قام بتحقيق عدد كبير منها فئة ضئيلة من البشر وعلى أرض صغيرة نسبة لمجموع الأراضى المأهولة. كانت أوروبا هذا المكان المتميز، الرجل الأوروبى، الفكر الأوروبى صانع هذه العجزات".

غير أن فاليرى Valéry كان مقتنعًا أنه يعيش فى نهاية هذه الفترة المتميزة التى جعلت أوروبا تحتل مكان الصدارة فيما "تطلق عليه حضارة، تقدم، علم، فن، ثقافة...". وكان حماسه الأوروبى لا ينفصل عن الحنين: "أما نحن، الحضارات، نعلم الآن أننا سنفنى" هل باستطاعتنا إذا ما وقفنا فى مرحلة نهاية الثقافة ونهاية أوروبا أن نعرّف أوروبا بالثقافة والثقافة بأوروبا؟ «غير أن الوقت الراهن يطرح سؤالا جوهريا: هل تظل أوروبا محتفظة بتميزها فى جميع المجالات؟ هل ستصبح أوروبا" كما هى فى الواقع" رأس صغيرة للقارة الآسيوية؟ أم ستبقى أوروبا كما "تبدو" أى أنها ستبقى الجزء النفيس من الأرض، لؤلؤة الكون، العقل لجسد مترامى الأطراف؟» لقد سخر بندا Benda من هذه الصورة المجردة التى لا توجد إلا فى مخلية شاعر استخدم حقه كشاعر ليصفع الحقيقة ببراعة مثل أى شاعر آخر، (...) إن أوروبا لم تكن أبدًا "العقل لجسد مترامى الأطراف" ذلك ببساطة لأن هذا الجسد،

---

(١٠) Valéry (P.) « La crise de l'esprit » (أزمة الفكر) (1919), Paris, Gallimard, 1924.

كجسد (...) لم ير نفسه مطلقا".(١١) أما جاك ديريدا Jacques Derrida فيعلق قائلا: "إن هذا الخطاب المثالى والذى يريد أن يكون مثاليا الذى تحدث به فاليرى Valéry عن أوروبا فهو "خطاب تقليدى للحداثة" خطاب الغرب الحديث". لكن يبدو عليه القدم"(١٢) بعد قرن من الزمان قدمت خلاله أوروبا للعالم بعضًا من أبشع الأهوال التى عرفها تاريخه.

إذن فإن أوروبا، على الصعيد الثقافى، لا وجود لها، فهى لا تتطابق مع لغة أو مع جنس تبعا للمعنى الذى يعطيه فقهاء اللغة لهذا اللفظ فى القرن التاسع عشر. يعترض بندا Benda قائلا: "كيف يمكننا اقتراح تعريف لأوروبا معتمدًا على وحدتها الثقافية، فى حين أن أوروبا تمثل التفرد/الخصوصية الشديد للهوية القومية التى تأكدت وواجهت بعضها البعض على مر القرنين التاسع عشر والعشرين؟ وبعد مرور نصف قرن على الاتحاد الأوروبى، فإن التمثل المتبادل للهويات القومية الأوروبية الغير محتمل يبدو صعب المنال وبالتالى غير مرغوب فيه، كذلك محو الهويات القومية فى هوية أوروبية وليدة، هذا إلا فى حالة، حسب قول أنصار الانهزامية والسيادية، أن جميع الهويات القومية يكون مآلها الانصهار فى هوية أو لاهوية كليّة تخضع للغة وللثقافة الجماهيرية الأمريكية. أما اليوم، فإن كل ما هو أوروبى بصورة قاطعة هو على نحو مفارق "الأمة"، البناء التاريخى للهويات القومية ومقاومتها للعولمة.

تفترض الهوية القومية وجود مجموعة رمزية من العناصر، مثل التاريخ الطويل والمتواصل، لأبطال مثاليين، لغة أنتجت أدبا،، آثارًا قيمة، فنا فلكلوريا، مواقع ومناظر طبيعية، عقلية، نشيد وطنى وعلم، عملة، هذا بالاضافة إلى مطبخ وملابس. غير أنه أمام مثل هذا المنهج الضرورى، فإن أوروبا ذاتها، كيان جديد

---

(١١) L'Esprit européen (الفكر الأوروبى) Rencontres internationales de Genève, 1946, Neuchâtel, la Baconnière, 1947.

(١٢) Derrida (J.), L'Autre Cap (المأزق الآخر) Paris, Minuit, 1991 -

وعابر للقوميات، ستجد نفسها قد فقدت الكثير مثلها فى ذلك مثل الأمم المصطنعة التى أوجدها التحرر من الاستعمار فى أفريقيا بالرغم من الاختلافات الإثنية والحدود الطبيعية. إن أوروبا ينقصها تراث موروث، الهوية الجماعية التى يولدها الانتماء إلى بلاد أو مثل أعلى مشترك. يشهد عام ٢٠٠٢ تذكرة قاسية لغياب الهوية مع صدور عملة اليورو حيث إنها ستطلع علينا بصورة خيالية لا تعتمد على خطوط معمارية حقيقية بل على طرز مستوحاة من القواميس. هل من الممكن أن يعطى دستور ما لأوروبا هوية مثل ما حدث لألمانيا بعد عام ١٩٤٥؟ فإذا أردنا تصديق هذه الافتراضية، علينا أن تنسى أن المانيا كان لها ماض، يهدف دستورها إلى تحاشيه.

من الحضارة الأوروبية
إلى الهوية الثقافية الأوروبية

إن لفظ "الثقافة" مثله مثل لفظ "أوروبا" تكتنفه العتامة. هناك محاولات لإيضاحهما الواحد بالآخر غير أنهما متماثلان بل ربما مترادفان فى حالة الخلط. ماذا نقصد بكلمة "ثقافة"؟ فى اللغة الفرنسية وخلال القرن التاسع عشر، لم يكن لفظ "ثقافة" يطبّق إلا على الأمور المتعلقة بالفكر بصورة مجازية، ولم يكن يدل على أى شيء آخر منذ عصر النهضة غير صفة الإنسان المهذب، ثقافة الروح، أو ثقافة العقل للرجل الذى عرك القراءة. "الروح المثقفة" وهى صفة جامدة، كانت تطلق على الرجل الذى "جنى ثمار قراءة الكتب". والثقافة فردية وشخصية، بينما الحضارة اجتماعية بل عالمية – يمكننا القول إن شعب ما يتمتع بقليل أو بكثير من الحضارة على الأقل حتى زمن باريس Barrès الذى يُظهر انعطاف الثقافة نحو مفهوم جماعى عندما دون فى مؤلفه "كراسات" عام ١٨٩٨: "هناك أوروبا فى طور التكوين بجوار وخارج أوروبا الخاصة بالدبلوماسيين والتى بقت على حالها منذ معاهدة ويستفاليا، هناك أوروبا تتكون بفعل المؤتمرات، والثقافة المشتركة إلخ... وهكذا طبق لفظ "ثقافة" "الثقافة المشتركة"، كما أوضحها على مجموعة ليس كما كان

الحال على فرد، على مجموعة أوروبية، مجموعة "مثقفة" أوروبية، وفقًا للفظ جديد معاصر.

هناك تأثيران حددا تطور لفظ "ثقافة" من أول اعتباره صفة تطلق على الفرد المثقف إلى أن أصبح الصفة المميزة للمجتمع المثقف. التأثير الأول هو التأثير الألماني حيث استخدم لفظ "الثقافة"Kultur وذلك منذ بداية القرن التاسع عشر، مضادا للفظ "حضارة". ففى حين كانت فكرة الحضارة مشبّعة بالفكر الكلاسيكى وعصر التنوير، وبمفهوم فلسفى للجنس البشرى أساسه العالمية والتقدمية، نجد أن الثقافة تعتمد على رؤية نسبية، تاريخية ورومنطيقية للعالم. إن الثقافة فى المفهوم الألمانى تتسم بالجماعية، والعمق والأصالة والشعبية، فى حين أن "الحضارة" تكتسب، وهى مصطنعة بل مرهفة وأرستقراطية، مثل القواعد الاجتماعية الراقية. الثقافة هى الفكر، روح الجماعة، الأمة على وجه الخصوص، تمتد جذورها فى تقاليدها، فى فنها الفلكلورى وفى أساطيرها؛ وهى تدل على مادة تؤثر على كل المظاهر الحيوية لشعب ما. فالثقافة تساعد على التباين: فعندما توحّد مجموعة ما فإنها فى الوقت ذاته تفصلها عن الآخرين.

أما التأثير الثانى فهو التأثير الإنجليزى أو الأمريكى. لقد استخدم علماء الأنثروبولجيا ثم علماء الاجتماع، لفظ "ثقافة" للدلالة على مجموع القيم والمظاهر لدى مجتمع ما بالإضافة إلى أساليبه فى التفكير والحياة، وذلك بأسلوب عملى أكثر منه رومنطيقية. هنا نبتعد عن فكرة التقدم التى تفترضها "الحضارة" كذلك عن فكرة الروح المشتركة التى يحملها اللفظ الألمانى "الثقافة" Kultur.

واليوم، يتأرجح اللفظ بين المعنى الإنسانى للقيم التى تكوّن المثل الأعلى لكل المثقفين والمعنى الاجتماعى للتقاليد الخاصة بمجتمع ما، ومن هنا نشأ سوء الفهم. ففى الفرنسية عندما نتحدث عن الثقافة، هل المراد هو اصباغ الديمقراطية على ثقافة الفكر؟ نضج فردى كان من قبل قاصرًا على الصفوة (كان هذا هو معنى اللفظ عندما أوجد مالرو Malraux وزارة الشئون الثقافية)، أم يراد بها إدارة

الثقافات بصيغة الجمع، التى أصبحت إقليمية أكثر منها قومية، محلية، خاصة بمجتمع بذاته بوجه عام بغض النظر عن المجموعة التى يوحدها نمط معين فى الحياة، مثل ما هو الحال فيما يطلق عليه "ثقافة شابة" أو ثقافة مثلية"؟

وقد اشتد هذا الغموض بإضافة تعبيرين آخرين "ثقافة جماهيرية" و"هوية ثقافية". كانت أوروبا، تبعًا لفلسفة التنوير، قد تطابقت مع حضارة أو بالأحرى مع الحضارة، ثم تحت تأثير الرومانطيقية والأنثروبولوجيا تطابقت مع ثقافات متعددة، عضوية أو وظيفية، وهكذا انسلخ اللفظ من التقاليد. إن الثقافة الجماهيرية تتعارض مع الثقافة بمعانيها الإنسانية والرمانطيقية والأنثروبولوجية، حيث إنها حينئذ لا تعتمد على خيار الكتب، ولا على الفكر القومى ولا حتى على القيم والسلوك المتوارثة. وعليه ينشأ شعور من القلق مرتبط بنسيان الماضى والذاكرة. منذ عام ١٩٥٠ تم فى الولايات المتحدة التعبير عن الخوف من هذا الاستلاب حيث إن الثقافة الجماهيرية، مثلها فى ذلك مثل أى ثقافة بمعناها الوظيفى، تحبذ الاندماج الاجتماعى غير أنها تستبعد التنوعات الثقافية الإقليمية والإثنية. ففى أواخر الستينيات أصيبت أوروبا بقلق شديد ليس هذا فحسب بل أيضا بإنعدام أو بتدرج ثقافى أو على أقل تقدير بتقسيم الثقافة إلى درجات من الشرعية.

ونجد أن خلال العقدين ١٩٧٠ و١٩٨٠ لاقى مفهوم "هوية ثقافية" رواجًا كرد فعل. ينتمى هذا المفهوم لعلم النفس الإجتماعى حيث كان يدل على المشاركة الوجدانية الفردية لمجموعة ما، حيث أن عدم تواجدها كان يشير إلى الأشخاص الذين يفتقدون إلى جذور، ثم انتقل هذا المفهوم بفضل المقاومة ضد الاستعمار والإمبريالية والتميز العرقى الغربيين. فقد طالبت به الدول الناشئة لتعزيز قوة الاندماج فى الهوية القومية كما طالبت به أيضا الأقليات الإثنية للاستمرار فى الحياة داخل حدود قومية ذات ثقل. على هذا النحو تحولت الهوية الثقافية إلى شعار تكسوه صبغة عدائية تجاه أمريكا فى اليونسكو.

لم تلبث البلاد الاستعمارية القديمة أن استخدمت هذا الشعار لحسابها الخاص، استعادته أوروبا ذاتها لحماية هويتها الخاصة المحاصرة من العولمة. وقد أعطت "الهوية الثقافية" الكلمة الجوهرية لمشروع الميثاق الثقافى الأوروبى الذى أعده المجلس الأوروبى فى أثينا عام ١٩٧٨. وفى حين أن التفكير بالهوية الثقافية أخذ طابع التعددية الثقافية فى الولايات المتحدة كضرورة للتعايش بين مختلف الطوائف على أرض قومية، فإن أوروبا إزاء حركة الهجرة المتعددة الثقافات، تناولت السجالات إبقاء هوية الأغلبية. ونلاحظ أن الأعمال التى تتناول الذاكرة لاقت رواجًا كبيرا فى فرنسا فى الثمانينيات، وهى دليل على هذه الحملة كما نشير فى نفس المقام إلى كثرة الندوات والأبحاث الأوروبية التى تتناول الهوية الثقافية فى بداية التسعينيات.

ونستطيع أن نتفهم بدون عناء كيف أن هذا القلق أدى إلى مبدأ "الاستثناء الثقافى"، الذى لخصه جاك ديلور Jacques Delors قبل مفاوضات الجات GATT عام ١٩٩٣ فى تعبير بسيط: "إن الثقافة ليست سلعة كبقية السلع". ونجحت فرنسا متمثلة فى المفوضية الأوروبية فى الإقرار بهذا المبدأ لتحتفظ بحق فرض حصص ضد اجتياح البرامج الأمريكية السمعية والبصرية، كذلك إمكانية ممارسة سياسات للمساعدات القومية والطائفية. وحتى إذا لم يكن هذا الموقف مشتركًا فى أوروبا فإن المفوضية لم تقدم عرض لتحرير المفاوضات الخاصة بمنظمة التجارة الدولية OMC عام ١٩٩٩ فى سياتل، قامت المفوضية بتغيير الاستثناء الثقافى المفرط فى الحماية والسمة الدفاعية ليحل محله "التنوع الثقافى"، لوضع روح المنافسة الحرة ضد حرفيتها، أو فى عبارة أخرى الاحتكار الفعلى لهوليوود. واليوم أصبح "التنوع الثقافى" الموائم للتعددية الثقافية وسياسة البحث عن الهوية، القانون الحالى للوحدة الأوروبية فيما يتعلق بالثقافة. غير أنه مازال موضوع بحث – فيما يختص بثمن موحد للكتاب وحق المؤلف على مستوى القارة حتى لو كان هذا التنوع الثقافى قد استطاع أن يجتاز اقتراع الإجماع إلى اقتراع الأغلبية، وهو ما صدقت عليه معاهده نيس فى ديسمبر ٢٠٠٠ واعتمده المجلس الأوروبى، وأصبح قابلا للتطبيق

فى المباحثات المستقبلية بشأن التجارة العالمية للخدمات. غير أن الدول الأعضاء تحت الرئاسة الفرنسية لم تتنازل بعد عن كفاءتها فى مجال التربية والثقافة.

أوروبا بين الوحدة والتنوع الثقافى

إن معاهدة روما عندما شرّعت قيام الوحدة الأوروبية لم تذكر شيئًا عن الثقافة. إنها معاهدة ماستريخت التى أعطت لأوروبا بدءًا من عام ١٩٩٢ صلاحية فى هذا الشأن. "إن الاندماج الأوروبى الذى يرتبط تاريخيا بالأنشطة الاقتصادية والتجارية قد تعمق على أساس موسع، قابل أن يزيد من احتواء المواطنين ومن تعزيز الشعور بالانتماء للوحدة الأوروبية، فى ظل احترام تنوع العادات والتقاليد القومية والإقليمية التى تعتبر جزءًا لا يتجزء منها".(١٣) هذا هو المبدأ الذى تمت بمقتضاه محاولة دمج التوسع والتعمق والانتماء إلى هوية مشتركة ولفت الانتباه إلى الخصائص القومية والإقليمية.

ومنذ ذلك الحين أكد البند الثالث من معاهدة الوحدة الأوروبية على هدف من ضمن أهداف العمل الجماعى وهو: "الإسهام فى رفع مستوى التربية والتدريب/التأهيل كذلك العمل على ازدهار ثقافات الدول الأعضاء". كما يعرّف البند ١٥١ أهداف العمل الثقافى الجماعى فى فقرته الأولى: "إن الوحدة الأوروبية تساهم فى ازدهار ثقافات الدول الأعضاء فى ظل احترام تنوعها القومى والإقليمى مع إبراز الإرث المشترك". ثم تم تحديد مجالات التدخل: تحسين المعرفة ونشر الثقافة وتاريخ الشعوب الأوروبية؛ حفظ وصيانة التراث الثقافى ذى الأهمية الأوروبية؛ مساندة التبادل الثقافى غير التجارى، تشجيع الإبداع الفنى والأدبى، بما فى ذلك القطاع السمعى والبصرى؛ الاهتمام بالتعاون الثقافى مع دول العالم الثالث والمنظمات العالمية ذات الكفاءة وبالأخص مع المجلس الأوروبى.

---

(١٣) http:// europa.eu.int/comm./dgs/education_culture/index_fr.htm.

وأخيرًا فإن "الوحده الأوروبية تأخذ فى الاعتبار الجوانب الثقافية لعملها مثل التدابير الأخرى التى تحتويها هذه المعاهدة، من أجل احترام وتطوير تنوع ثقافاتها على نحو خاص. يجب وضع الثقافة موضع الاهتمام فى جميع الأعمال التى تقوم بها الوحدة الأوروبية، ذلك لأنها تيسّر المواطنة الأوروبية، وتساهم فى التنمية الشخصية والإنسانية عن طريق التربية، الترابط الاقتصادى والاجتماعى بين الدول الأعضاء وفى خلق وظائف فى أوروبا، كما أنها تستبعد العزل وتساعد على إثراء نوعية الحياة فى أوروبا ...إلخ.

واقعيا، لا تمثل ميزانية الثقافة والقطاع السمعى البصرى سوى ٠,١٪ من ميزانية الاتحاد الأوروبى وهى موجهة أساسًا لمساعدة القطاع السمعى والبصرى والسينمائى. أما بالنسبة للبقية، فإن برنامج ثقافة ٢٠٠٠ "يهدف الاتحاد الأوروبى إلى إيجاد تناول جديد لعمله الثقافى. دعم إقامة مساحة ثقافية مشتركة للأوروبيين وتشجيع التعاون بين الفاعلين الثقافيين بهدف تنمية الحوار بين الثقافات، معرفة التاريخ والثقافة، نشر الثقافة عبر الأمم،التنوع الثقافى، الإبداع، تنمية التراث، الاندماج الاجتماعى والاقتصادى". هذه القائمة التى تحتوى على بنود شتى توضّح صعوبة التوفيق بين مختلف الثقافات القومية للثقافة، ذلك لأنه لا يوجد أى إجماع بين الدول الأعضاء بشأن سياسة للثقافة.

مستقبل الثقافة الأدبية

انه من المفيد مطالعة القائمة التى تضم ٥٥ مشروعًا ثقافيا (من أصل ٤١٠ مشاريع تم تقديمها) التى مَولتها المفوضية عام ٢٠٠٠. إن "تحسين المعرفة ونشر ثقافة وتاريخ الشعوب الأوروبية" لم يحظ بالمكافأة مثل: الحفاظ على التراث، تبادل ثقافى وإبداع تتمركز حولهما أغلبية المشروعات التى تتمتع بالدعم. حتى الأدب، الذى كان يعتبر فيما مضى نواة الثقافة، لا يتمتع إلا بمساعدة ضئيلة عبر مشروع ثقافة ٢٠٠٠ كما أنه ليس هناك أى مؤشر على نية تشجيع الحركة الثقافية

والمساعدة الاجتماعية. لهذا لا نجد سوى أربعة مشاريع من أصل ٥٥ مشروع مدعم يتصل بالكتاب:

- طريق المدن ذات صفة المأوى، مبادرة من البرلمان الدولى للكتاب، وهو يوجد أساسا فى فرنسا مع شركاء من الألمان والنمساويين والإسبان والإيطاليين، تقترح إنشاء شبكة من المدن تكون بمثابة المأوى لاستقبال الكتاب المرفوضين من الرقابة فى جميع أنحاء العالم، كذلك توزيع مساعدات للإبداع والنشر بالإضافة إلى تغذية التفكير فى الإبداع والديمقراطية.

- ثمن الكتاب اليدوى للشباب (باللمس)، وهى مبادرة من الجمعية الفرنسية "الأصابع التى تحلم"، تنوى مساعدة الشباب المتعثر فى تعلم القراءة لعيوب بصرية، وهذا بتجميع متخصصين لتطوير تقنيات الصناعة وتمنح جائزة تاكتوس Tactus.

- مترجمون شباب على الإنترنت للألفية، مبادرة من المعهد البريطانى الذى يقترح اتحاد مُجدد ومبدع يضم الترجمة والكتابة والإنترنيت. شباب من المترجمين (أقل من ثلاثين عامًا) لترجمة كُتّاب من الشباب (أقل من ثلاثين عامًا)، وسيتم إنشاء موقع على الإنترنيت لاختيار إمكانية النشر وستقوم المدارس والجامعات والكليات بنشر هذا المشروع.

- أخيرًا "الألم"، دراسة موضوع ذى أبعاد ثقافية ونظم تبادلية متعددة، يضم جامعيين إسبان، فرنسيين، ألمان وإنجليز، يهدف إلى فحص عميق للألم مع دراسة مختلف مظاهره فى الأعمال الأدبية والفنية (...) والعمل يستهدف التأكيد على الأمراض التى تسبب مكابدة جسمانية وأيضا معنوية. ويعتبر هذا المشروع هو المشروع الأدبى، الثقافى الوحيد بالمفهوم القديم للفظ، غير أنه من المحتمل أنه قد اختير لأن الأمر يتعلق بابتكار "سلسلة من الأحداث الثقافية لمساعدة المرضى على الاندماج مرة أخرى فى المجتمع".

إن المفوضية الأوروبية تفهم "ثقافة ٢٠٠٠ بمعنى الإحياء والمساعدة: هذا هو معنى الثقافة كلغة مشتركة فى أوروبا. وهناك نوعين محتملين لرد الفعل إزاء تفريغ الأدب فى اقتصاد الثقافة الجديد.

رد الفعل الأول يتمثل فى "أرامل أوروبا" الذين يشعرون بالحنين للثقافة الإنسانية. وشكواهم مألوفة. وتبعًا لكتاب أمريكى حديث فإن "مستقبل الماضى الأوروبى"(١٤) مشبوه فى الولايات المتحدة كما هو الحال فى أوروبا. إن المسيحية كانت مرادفًا لأوروبا، لكن الآن فإن فرنسيا واحدًا من بين ١٠ يذهب اليوم للقداس على الأقل مرة فى السنة، وكانت جولة رئيسية مهمة للمهرجانات وللمتاحف، غير أن العقل الأوروبى قد أضعفته حركة التحويل إلى الديمقراطية والمتحفية، التى جعلت من الماضى الحى سلعة، أو كانت اللغة الفرنسية المستخدمة فى برلين وفى فيينا، فى لشبونة ووارسو، غير أن الفرنسية لم تعد تستخدم إلا فى فرنسا مع التحفظات ويبدو تآكل الثقافة أكثر مأسوية عندما ننظر من وجهة نظر أهل باريس لدرجة أنه يجرف اللغة الفرنسية مع الأدب.

إن موت أوروبا قول مبتذل منذ الحركة الرومنطيقية. فقد كان دستوفسكى Dostoïeveski يقول: "أوروبا هى الماضى" كما أن بول موران Paul Morand صاح قائلا فى عام ١٩٤٨ عندما كان عائدًا من فينيسيا حيث شاهد "الألعاب النارية التى قامت بإطلاقها أوروبا المحتضرة": "أنا أرمل أوروبا". وفى الولايات المتحدة، ينظر إلى الماضى الأوروبى بشبهة العنصرية والتعصب للرجال ضد النساء فضلا على أنه ماض مهدد من قبل حركة المراجعة التاريخية، وأن المؤسسات التى كانت تقوم بحراسة التقاليد الثقافية يجب أن تتواءم مع السياسات الجديدة للهوية كما أن أولوية التقاليد الأوروبية مهددة فى المدرسة، فى المتحف أو فى المسرح. إن أزمة ثقة الهوية تعيث فى أوروبا أمام مشاكل الاندماج، وانتشار حركات التعصب الدينى

---

(١٤) Hilton Kramer et Roger Kimball éd., The Future of the European Past (مستقبل الماضى الأوروبى). Chicago, Ivan R. Dee., 1977.

والعرقى المناهضة للتقليد العالمى وتدهور مناهج التربية، فى حين نجد أن الوجود الطاغى للثقافة الجماهيرية الأمريكية فى أكثر مظاهرها ركاكة يعتبر العارض الأكثر وضوحًا للعولمة.

لم نعد نتحدث أبدًا عن الثقافة فى المفرد بل دائمًا هى ثقافات بصيغة الجمع، بالمعنى المبتذل الخاص بالسلوكيات الجماعية، والثقافة العليا محاصرة بثقافة شعبية تحولت إلى أسلوب حياة. لم يعد هناك حث على الاستناد إلى الماضى فى عالم يعيش لحظة بلحظة حيث التقنيات الجديدة تجعل التاريخ مملًا. إن صدام الأزمنة التى نحياها يتفاقم مع تواتر النشاط الإلكترونى: إن زمن القراءة لا يتناسب مع تعاظم سرعة الحياة الرقمية.

أخيرًا إن الرغبة فى جعل الثقافة ديمقراطية تفّه من شأنها. إن وزارة الثقافة بمساعدة إدارة الثقافة فى بروكسل، هى فى الحقيقة إدارة للترفيه الجماعى. ومثل عيد الموسيقى الذى ينتج عنه ليلة سنوية للضوضاء فإن "العملية الأساسية للاتحاد الأوروبى" منذ ١٩٨٥، "مدن الثقافة الأوروبية" تعمل على "تعاون آلاف الفاعلين الثقافيين فى الاتحاد الأوروبى والبلاد الأوروبية مشتركة، حول المشهد الحى للمسرح، للتراث، للثقافة المدنية، لفنون الشارع، والأشكال الجديدة فى ميدان التعبير الفنى الذى يستخدم التقنيات الجديدة". باختصار فإن الثقافة هى الشارع.

إن بروكسل تلخص كل المخاطر. مثل دولة العناية الإلهية بالنسبة لليبراليين، فإن الاتحاد الأوروبى يمثل بالنسبة "لأرامل أوروبا" كابوسًا شموليا. وإذا كانت أوروبا لا تملك دستورًا يتطابق معها، فإن لديها ١٠٠٠٠ "بيروقراطى أوروبى" يسنون التوجيهات وينتقون المشروعات. إن الثقافة الأوروبية محصورة بين فكى الرحى، فهى مهددة بالانفجار إلى عدد لا نهائى من أشكال الطغيان الثقافى المحلى وتركيز تجارى تقنى فى عاصمة افتراضية خارقة القوة/جبّارة، بين احتكار اللغة الوحيدة والتبعثر بين اللغات الفردية المتعصبة. ويمكن القول إن الثقافة بالمعنى التقليدى فى طريقها إلى الاندثار.

أما رد الفعل الثانى فهو الخاص بذوى النزعة المعتدلة. وهم يعترفوا بغير حماس أن كلمة "ثقافة" لم تعد تستعمل إلا فى صيغة الجمع وأن ثقافة الفكر قد تقهقرت لصالح الثقافات الطائفية. وهم يستسلمون أمام ظاهرة تآكل الثقافة الأدبية، إنهم يدعون أن هذه الحالة يمكن أن تكتسب معان كثيرة: ينخفض المستوى، التبسيط/التعميم يمحو الفن، الماضى يتباعد والهوية القومية تتفتت. غير أن كل من هذه الافتراضات يمكن دحضها بصورة منفصلة، أو على الأقل تخفيفها.

هل ينخفض المستوى فعلا؟ مما لا شك فيه أن جانب المعرفة التاريخية فى المنهج قد تقلص؛ ومما لا شك فيه أن مضاعفة المعارف التى تدرس تؤدى إلى تبسيطها، ومما لا شك فيه أن رد الفعل الديمقراطى ضد نزعة الصفوة الاكاديمية تحث على الهروب أمام الصعوبة. ولكن وفى المتوسط ألا يعرف الشباب الأوروبى أكثر بكثير اليوم فى سن الانتهاء من المرحلة الثانوية؟

هل تبسيط/تعميم الثقافة ظاهرة جديدة؟ وهل هى فعلا تضر بالثقافة الرفيعة؟ والواقع أن الثقافة الشعبية والثقافة العلمية لم يتطابقا أبدًا وتبسيط الثقافة، الذى لا يتجزأ عن الديمقراطية، حدث دائمًا وتبعًا لوسائل الاعلام المناسبة لكل عصر. ففى القرنين السابع عشر والثامن عشر كان الناس يقرأون فى المكتبة الزرقاء "تروى" Troyes وهذا لم يمنع تواجد كبار الكتاب.

هل نحن نفتقد الإحساس بالماضى؟ لكن كل أيدلوجية التقدم، كل المشروع الحديث يمكن وصفه بأنه انبعاث للمعرفة الروحية التى كانت تنادى، فى العصور الوسطى، بقطع العلاقة مع الماضى على أنه تقليد حى. غير أن القطيعة لم تكن أبدًا تامة. أما بالنسبة لمخاطر تعدد المذاهب الثقافية والعولمة بالنسبة للهويات القومية، ألا يتعلق الأمر بالاستيهام؟ الهويات – فى فرنسا، المواطنة الجمهورية – ليست بهذا الضعف وهذا ما يقتنع به بسرعة أى مسافر.

وفى كتابه "المأزق الآخر" *"Autre Cap"* يشهد ديريدا Derrida بأمانة على هذا الخطاب الذى يمكن وصفه بأنه ضد التحيز الأوروبى مساندًا لأوروبا

بطريقة عاقلة. بعد تلخيص رؤية فاليرى Valéry، فإنه يضع نفسه "خارج هذا التقليد الحديث" ويقترح "برنامجًا مضادًا لهذا البرنامج الأثرى - الغائى الذى يتصف به أى خطاب عن أوروبا "إن المفهوم الرومانطيقى الخاص بالأمة قد سيطر أكثر مما يجب. ويذكرنا ديريدا بأن "خاصية أى ثقافة هى أن لا تكون متماثلة مع نفسها (...) ليس هناك ثقافة أو هوية ثقافية دون هذا الاختلاف "مع الذات"." يجب التعرف على الآخر فى النفس والغريب فى التراث.

وعلى كل فإن أوروبا المتعددة الثقافات ستكون عودة إلى المنابع(١٥) حسب قول إدجار موران Edgar Morin، ذلك لأن أوروبا نشأت نتيجة امتلاك الماضى والآخر. أما بالنسبة لريمى براج Rémi Brague، فهو يرى أن الاعتراف بالإرث الثقافى الأجنبى كان أساس الهوية الأوروبية، وظاهرة التراث "الرومانى" من جهة الخلط والتهجين لم تفقد شيئًا من قيمتها المعاصرة. إن الاعتراف بتعدد الأصول الثقافية والأوروبية يجب أن يكون حافزًا على الاعتراف بالثقافات الأخرى التى انتقلت اليوم إلى أوروبا. يتحدث ديريدا عن "واجب" فتح أوروبا «لما ليس ولم يكن ولن يكون أبدًا أوروبا»، عن "واجب" «استقبال الأجنبى لكى يندمج ولكى نعترف ونقبل غيريته».

وقد دافع جورجن هابرماس Jūrgen Habermas فى بداية التسعينيات عن هذه الرؤية لأوروبا كديمقراطية بعد المرحلة القومية وهى فى حالة تكوين، وذلك خوفًا من عودة للقوميات بعد انهيار الشيوعية. حتى إذا لم يكن هناك فضاء عام أوروبى فإن هابرماس يتصور بداياته فى تحرك الأوروبيين وتعاظم الاتصالات فيما بينهم(١٦) فكان يتنبأ فى عام ١٩٩١ بأنه "فى المستقبل فإن مختلف الثقافات القومية يمكن أن تصب فى ثقافة سياسية مشتركة" فى حين أن الأشكال الثقافية

---

(١٥) Edgar Morin. Penser l'Europe (التفكير فى أوروبا). Paris. Gallimard. 1987.

(١٦) Jürgen Habermas "Staatsburgers chaft und national Identitat". Faktiziat und Geltung. (المواطنة والهوية، الفرضية والتنفيذ) Francfort-sur-le Main. Suhrkamp Verlag. 1992.

الأخرى، مثل الفنون والفلسفة والأدب فإنها ستستمر قومية لزمن طويل. إن الثقافة السياسية الأوروبية الموحدة يجب أن تتأسس على فكرة حقوق الإنسان العالمية، في حين أن الثقافات والأديان والتقاليد التابعة "لأنماط الحياة الخاصة" فإنها ستحتمى في تنوعها، طالما أنها لن تخالف المبادئ الديمقراطية للفضاء العام. وهكذا يراهن هابرماس على ثقافة مزدوجة لأوروبا تتوحد في الفضاء السياسي ولكنها متعددة ومختلفة في الفضاء الطائفي.

هذا الخطاب الثاني عن أوروبا أقل مرارة وأكثر كرمًا، وبالتالي فهو أكثر جذبًا. غير أن له مشاكله. أمن الطبيعي فصل الدوائر العامة عن الطائفية، كما لو كانت المبادئ والقيم التي تسود "نمط معين في الحياة" لا تؤثر على الساحة العامة Forum. ومن جهة أخرى، أليس هذا أسلوب يفرض على الجميع الثقافة السياسية الغربية بدعوى أنها نهج عالمي لا يمكن فصله عن قيمها؟ وأخيرًا أليس في هذا دليل على الرغبة في وضع الأشكال الأخرى للثقافة – فنون، فلسفة وأدب – على مستوى صفات "نمط الحياة الخاصة" الذي رأى ولادتها؟.

الخاتمة

أليس هناك اختيار آخر غير هذا النواح الصادر من "أرامل أوروبا" على إخفاق الثقافة الأدبية أو تسليم "ديمقراطيو تعدد الثقافات" بتصنيفها "كنمط معين للحياة؟" أليس هناك طريق ثالث يتيح للأدب فرص أخرى؟

في مؤلفه "ملاحظات نحو تعريف الثقافة" عام ١٩٤٩ اقترح الشاعر ت.س. إليوت T.S.Eliot. هذا المفهوم التقريبي: "يمكن وصف الثقافة ببساطة على أنها كل ما يجعل الحياة جديرة بالعيش". وكان الشاعر يعبر هنا عن فكرة رفيعة عن الثقافة تتطابق مع الفكرة التي كان فاليرى Valéry يدافع عنها قبل الحرب، غير أن فاليرى لم يجد متابعة، أما إليوت فقد أصبح من أئمة الفكر لمجموعة "النقد الحديث" New Critics التي سيطرت خلال فترة ما بعد الحرب في بريطانيا وفي الولايات

المتحدة، والتى دافعت بحرارة عن مكانة الأدب فى الثقافة ووضعوا بثقة دراسة الأدب فى قلب التأهيل المدرسى والجامعى. وكانوا يؤكدون أنه من المتعذر فهم الإنسان بمشاكله المركبة إلا بمساعدة الأدب العظيم: لقد كانوا يعلنون أن الذين يقرأون أحسن الكتّاب يعلمون أكثر عن العالم ويعيشون بطريقة أفضل. لم يعرف الأدب أهمية فى المجتمع قدر ما عرفه أثناء هذه الحقبة، غير أن هذا كان بمثابة خاتمة الإبداع من عصر النهضة: قصيدة من عصر النهضة، رواية من القرن التاسع عشر كانتا تسمحان بفهم للحياة أحسن من دراسة اجتماعية. عندما يظهر على السطح مجتمع قضاء وقت الفراغ، تصبح "الصعوبة" ميزة الحداثة الأدبية، رأس مال ثقافى يتحدى الثقافة الجماهيرية وهكذا توجوا الأدب ليتربع على عرش المناهج. ولكن أن يكون لدى الأدب أو الكلاسيكيين المزيد لكى يعلموه لنا، فمن يجرؤ على مساندة هذه الفكرة؟

وقد نعتت هذه المحاولة الغربية الأخيرة للدفاع عن الأدب بأنها محافظة؛ كما وجه اللوم للأدب وتعليمه لإخفائه صراع الطبقات والصراعات الأخرى العرقية والجنسية التى تحيق بالمجتمع بادعاء مثلا أن اختيار دقيق للأدب القومى - "القانون" المشهور أبيض، ذكر وميت - كان تعبيرًا عن الإنسانية العالمية. عندما كان إليوت ومريدوه يدافعون عن الأدب كانوا يحاولون الرد على صعود الثقافة الجماهيرية، كانوا يعرّفون الأدب بأنه تجربة لا مثيل لها، الشكل المركب الشامل، وكدواء للمارسة المرتكزة على الأجهزة والتى تتسم بالتجزئة للمعارف المتخصصة فى المجتمع الصناعى. كانوا يعتقدون أن الأدب لديه القدرة على إعطاء الإنسان الحديث رؤية تتجاوز حدود الحياة اليومية؛ إن القراءة تعطى وحدة يحياها الضمير بعمق. غير أن الأدب ليس مما لا شك فيه الوحيد الذى يمكنه المطالبة بتلك القيمة؛ إن السينما ووسائل إعلام أخرى، كانت فى الماضى غير مكتسبة لشرعيتها تمامًا، لديها الآن نفس القدرة على تشكيل التجربة والمساعدة على الحياة، وقطعًا فكرة اعتبار الثقافة نوعًا من الخلاص تحمل فى طياتها شىء من الرومانطيقية. ولكن فكرة الدفاع عن وجود الأدب فى الثقافة ليست بالضرورة يوتوبيا محافظة خالية من

أى مضمون اجتماعى حقيقى، فلن يكون مصيرها الحنين إلى وحدة مفقودة؛ ففى الإمكان الدفاع عن الأدب باسم حدسى يتطلع بديمقراطية وثقة إلى المستقبل. هذا هو الأمل الذى أضعه فى أوروبا. مثل شاتوبريان Chateaubriand عندما قال عن الملك فى عام ١٨١٦، بعد عام من عودة الملكية، "تحيا أوروبا، على أية حال!".

دول أوروبا الشرقية وقوة الاختلافات(١٧)

بقلم: فيوليت راى

Violette REY

ترجمة: د. هويدا إسماعيل

مراجعة: د. أمينة رشيد

أوروبا الوسطى وأوروبا البلقان تستندان إلى حقائق حضارية وثقافية في غاية الحيوية ولكنها لا تغطى أبدًا الديناميكيات الموجودة. هذان المصطلحان تم استخدامهما كثيرًا في بداية التسعينيات باعتبارهما مصطلحان متقابلان في التعليقات الخاصة بالدمج الأوروبى. فهما قد نقلا فكرة وجود فرق بين طبيعة أوروبا الوسطى "المتحضرة" والقادرة على الدخول في المجتمع الدولى وأوروبا البلقان المضطربة وغير المتوقعة التى ربما يكون من الأفضل تركها جانبًا.

فى حين أننا عندما نلاحظ الأماكن والأوقات التى تظهر فيها تلك الفروق والطريقة التى بها تستمر وتتجدد، نجد أن التمييز بين "الوسطى والبلقان" يفقد الكثير من معناه؛ بل وفى المقابل تتحدد الآليات التى تركز وتكدس الفروق على هذا الجزء من أوروبا وتعطيه فرديته كفضاء بين اثنين. وأقصد هنا "بالفضاء بين اثنين" فضاءً حيث تضغط فيه القوى الخارجية المتنافسة أكثر من القوى الداخلية من أجل بناء المعمار و حيث تكون تجربة الزمن تحت تأثير الشدة والإعادة.(١٨)

ومع أن هذه المنطقة ثرية جدا بالفروق وتعتبر بهذا المعنى جوهر أوروبا، بما أننا نجعل من تلك الفروق المتعددة سمة من سمات القارة الأوروبية الصغيرة، غير أننى سوف أتناول هذه المنطقة من منطلق القوة. "فالقوة" تحتوى فى الوقت

---

(١٧) نص المحاضرة رقم ٣١٦ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١١ نوفمبر ٢٠٠٠.

(١٨) Rey (V.), "Les Europes Orientales", in *Géographie universelle*, vol.10, Brunet R., Rey V., "Europes orientales, Russie, Asie centrale", Paris, Belin-Reclus, 1996.

نفسه على الثراء والعنف وتحتوى أيضًا على المصادر الخصبة والصراعات المتكررة، وهذا هو الوضع فى الفضاء الذى أصبح وضع أوروبا الشرقية والذى تبرز فيه الدول الأوروبية المتشابكة. وهنا تكون الفروق التى تفصل وتخلق الحواجز أغلبية فى حين أن الفوارق التكاملية والتى تسهل الروابط تكون أقلية. كل هذه الفروق تتصدى لبناء التشابه فى حين أن الظواهر المتشابهة هى التى تسمح بأشكال عدم الاكتراث وتحمى السكنى المشتركة والاندماج.

هناك مفارقة الاختلاف فى هذا الجزء من أوروبا، كما لو كانت زيادة الفروق وتجديدها المستمر يسير بعكس إضفاء القيمة على الثروات التى تتضمنها فكرة الاختلاف. ألا يجب إذًا إعادة النظر مليًا فى نظام الاختلاف، ألا يجب تخطى منطق الحاجز هذا للوصول إلى الجوهر الحيوى لشكل التعايش؟ إن هذه المفارقة للاختلاف سوف أقدمها بثلاثة طرق:

- من خلال قوة التجزئة الإقليمية السياسية.
- من خلال العنف الذى تحيا به المسائل الخاصة بالهوية.
- بصدد المفاضلات التى تنظم التفاعل وبصدد إمكانية التوسع.

من جهة مفارقة التجزئة السياسية

منذ عام ١٩٩٠ أصبحت الدهشة كبيرة فى أوروبا الغربية. فقد تخيل الجميع أن خروج الشيوعية سوف يكون مرادفًا شبه مباشر لإزالة الشيوع والتأميم! ولكن الجميع اكتشف أن مسائل البناء السياسى والهوية الإقليمية تأتى فى المقام الأول. وبدأت منذ ذلك مرحلة تجزئة للدول طرحت للبحث مرة ثانية كل المعمار الأوروبى. فعلى مساحة ثمانى دول من أوروبا الشرقية تقوم اليوم اثنتا عشرة دولة هى: جمهورية التشيك وسلوفاكيا، سلوفانيا، كرواتيا، مقدونيا، البوسنة والهرسك بالإضافة إلى ست دول استقلت حديثًا من ناحية حدودها الشرقية وهى دول البلطيق، بلاروسيا، أوكرانيا ومولدوفيا.

كيف وصل الحال إلى هذا المستوى من التجزئة فى حين أن مسألة البناء العالمى المتخطى للحدود القومية تتقدم فى أوروبا الغربية؟ إن استعادة تطور الأقاليم السياسية منذ القرن الثامن عشر تنير وتوضح هذا الحاضر الذى تحدث فيه التجزئة فى أقل من قرنين من الزمان وبعد سلسلة من التأرجح فى التأثير، أحيانًا فى اتجاه الشرق وأحيانًا فى اتجاه الغرب، توالت هنا ثلاثة إنشاءات إقليمية سياسية قائمة على قواعد مختلفة فى منطقها:

- فى عام ١٨١٥، الوضع السياسى الناتج عن مؤتمر فيينا والذى وضع نهاية للمغامرة النابليونية كان بسيطًا للغاية: وجود ثلاث وحدات إمبراطورية كبيرة ألا وهى الإمبراطورية العثمانية فى الجنوب وإمبراطورية هابسبورج فى الوسط والإمبراطورية البروسية فى الشمال وتكمل هذه الوحدات الثلاث إمبراطورية القياصرة من ناحية الشرق. كان تنوع الشعوب كبيرًا تحت ظلال هذه المنظمات الإمبراطورية وكانت تلك الشعوب تنقسم إلى فسيفساء تزداد صغرًا كلما اقتربنا من الحدود التى تربط بين تلك الإمبراطوريات الكبيرة وحيث تراكمت وتجمعت مجموعات وطنية مختلفة كان عليها إعادة تعمير المناطق التى خربت بسبب تكرار الصراع وحراسة الحدود السياسية (البوسنة والهرسك...).
- اختلف الوضع إختلافًا كليًا فى عام ١٩٢٠ عقب اتفاقيات الحرب العالمية الأولى التى قامت نتيجة صراع فى القرن التاسع عشر وأدت إلى اختفاء الإمبراطوريات الكبيرة لحساب الدول القومية. على خلاف ما كان عليه الوضع عام ١٨١٥، أصبح الحيز السياسى مشابهًا لما هو عليه فى أوروبا الغربية أى مقسمًا عن طريق شبكة من الحدود تفصل بين الدول "القوميات" التى اختارت جميعها دستورًا موحدًا ومركزيًا. ومع ذلك فبالرغم من الرغبة فى دمج القومية بالإقليم فإن تلك الحدود تقطع مجالات التداخل بين القوميات، بذلك تتحول أجزاء من القوميات إلى أقليات متمردة ومنادية بالنظرة الانضمامية. و قد أثر الغرب على الشكل الجديد عن طريق نموذج

الدولة القومية والدور الذى لعبته القوى العظمى المنتصرة التى عدلت تخطيط الحدود لحساب الشعوب الصديقة وعلى حساب الشعوب المهزومة.

- فى عام ١٩٤٥ لم يعد هناك وجود للعوالم اليهودية التى كانت قد وجدت أماكن للحياة والنشاط فى الإمبراطوريات القديمة منذ عدة قرون. إن التنظيم السياسى رغم ما بدا من تمسكه بدول ١٩٢٠ إلا أنه سجل ثلاث تغييرات جذرية ألا وهى: اختصار شديد لخريطة الجنسيات وخاصة بالإخلاء الجبرى لأكثر من ستة مليون ألمانى كان قد أستقر أغلبهم منذ عدة قرون، انتقال كبير فى اتجاه الغرب للحدود السوفيتية التى بترت بولندا وتشيكوسلوفاكيا ورومانيا، ظهور القطع الإقليمى للستار الحديدى الذى يفصل ويعزل أوروبا القارية عن أوروبا الأطلنطى ويعيد مركزتها فى الشرق. وبدأ تشعب جديد فى منطق التنظيم نتج عنه اختلافات قوية: غلق للحدود، تأميم وتدويل، تحضر صناعى موحد واللجوء إلى الهويات القومية.

إنطلاقًا من هذه النظرة إلى الماضى نستخلص ثلاث نتائج. بداية تلعب القوى العظمى الخارجية دورًا حاسمًا فيما يتعلق بالمستقبل الداخلى لهذا الحيز السياسى. ثم أن الحدود السياسية تأخذ هنا وزنًا لا مثيل له. ولكونها ذات أعمار متفاوتة، فإن هذه الحدود تترك أثارًا لا تكون أحيانًا إلا رموزًا للماضى ولكن يصبح من الممكن جعلها أدوات داخل سياق جديد. ومع كل تغيير فى الحدود تكتسب "اللوحات" الصغيرة التى تحمل أسماء الأقاليم المزيد من التفرد الناتج عن تغيير ملكيتهم وعن التجارب التى يمرون بها بسبب هذا التغيير. هذه "اللوحات" تحمل أسماء مثل سيليسيا البولندية و سيليسيا التشيكية، بانات، فويفودين، مقدونيا اليوغوسلافية... إن الولاء السياسى يصبح فى هذه الحالة مأزقًا عندما يغير الفرد خلال حياته انتماءه الدولى عدة مرات (وبالتالى فهو يغير تسجيله لتأدية الخدمة العسكرية) وذلك مع بقائه فى نفس المكان، وعندما تسوء الأحوال فبأى جنسية يعلن عن نفسه؟

إن الحدود التى ينتج عنها اختلاف فى التنظيم الإقليمى هى أيضًا عوائق تمنع الاتصال والتبادل وتبطئ كل بث للتجديدات التى من خلالها تنتشر الحداثة. وأخيرًا فإن التطور الطبيعى الخاضع لتعاقب متباين إلى هذا الحد من التأثيرات الخارجية يشجع تجربة زمنية خاصة. إن قلة الفترة الزمنية للأوضاع المتتابعة تتسبب فى عدم استقرار أشكال الهوية وتمنع التراكم كما تمنع أيضًا الاندماج والنسيان. هذه القلة فى الفترة الزمنية يعيشها الأفراد وكأنها فترة ذبذبات وعودة إلى الأزمنة الماضية، فهى تحدث بشائر التجديد والابتكارات و الحركات الطليعة ولكن كل هذا لا يصل إلى حد النضج وبذلك يتعارض مع التقدم الذى يحتاج إلى البطء. ينجم عن ذلك قلق القدر وينجم عنه أيضًا الشعور بعدم سيادة الفرد على مستقبله أبدًا، ذلك أن زمن الآخرين يتداخل مع زمن ثقافته الخاصة. هذا الشعور بوجوب إعادة كل شيء بدءًا من الصفر بصورة دورية مما ينتج عنه التواجد دائمًا فى وضع متأخر، هذا ما أسماه الكاتب البولندى س. ميلوش بالتسمية الرائعة وهى "عقدتنا الجغرافية" أى كيفية أن تصبح منتميًا إلى حيز بين اثنين مما يصعب علينا جدًّا تفهمه.

مسألة الهوية، الوجه الثانى لمفارقات الاختلافات

إن ظهور الاختلافات السياسية مرة أخرى منذ عام ١٩٨٩ متداخل مع اختلافات أخرى مقيدة جغرافيًا على فترات زمنية طويلة وهى التى أسست التجربة الخاصة بالهوية الفردية والهوية الجماعية. و فى خلفية ذلك فهناك قصة تعمير أكثر تعقيدًا بل وغنية بالشعوب واللغات المتباينة. هذه المنطقة الوسطى من أوروبا قد إختزنت حتى القرن الخامس عشر موجات متتابعة من الهجرة والغزو واضطرت الغزوات القادمة من الغرب إلى التقهقر لتستقر فى هذا المكان بين الامبراطورية المقدسة و الامبراطورية البيزنطية قبل أن تقع تلك الاخيرة تحت السيطرة العثمانية. و كان ذلك نوع من الوقوع بالشعوب فى فخ بين الغرب و عالم السهول

الروسية الشرقية الفسيح. فالمنطقة تضم ثلاث عائلات لغوية كبيرة ألا و هى: الهندية – الاوروبية وبها ما لا يقل عن سبع أقسام مختلفة، والمجرية والتركية بالإضافة إلى السامية عندما كان اليهود متواجدين. وكان تعدد اللغات طبيعيًا حتى داخل القرى قبل التعدد اللغوى العلمى الخاص بالصفوة الحضرية.

إذن ماذا تعنى الرغبة فى إيجاد مدخل إلى الحق فى الاختلاف إذا لم تكن الحاجة إلى الاعتراف بالهوية التى كبحتها الشيوعية واصطدمت بجهل الغربيين؟ إن الحاجة إلى الهوية هنا أو فى أى مكان آخر تطفو على السطح فى كل لحظة من لحظات التردد والأزمات عندما تنحل علامات المرجعية وتستقر الصراعات للوصول إلى إعادة توزيع السلطات. والهوية تكون دائمًا متعددة وملتبسة إجتماعيًا إذا لم تكن تعسفية وذلك فى حين أنها مؤسسة على مبدأ الاختلاف الطارد للآخر. وبالتصميم على القطيعة بين ما هو متشابه وما هو مختلف فإن الهوية فى حاجة إلى الاستمرارية التى تعطى الثقة بالنفس والأمان فى وجود تلك الثقة، وهى تحتاج إلى اعتراف الآخرين حتى تقوم بعملها. ليس من الصعب تخيل كيف أن تكرار التقسيمات السياسية يمنع بزوغ الأنظمة العريضة للهوية المتجانسة بل على العكس من ذلك فهو يحتفظ بالتباين الكبير فى تجارب الهوية ويجدده. وهذا ما يبرز من خلال عناصر ثلاثة أساسية هى الدين واللغة والماضى المشترك.

إن الانتماء الدينى يتعلق بقاعدة الهوية ويمنحها إطالة العمر من الناحية الثقافية كما يمنحها الطابع الخاص بها وذلك أننا لا ننضم إلى عدة عقائد كما نتكلم عدة لغات. فالمنطقة بأكملها تقدم تنوعًا دينيًا وتقليدًا من التسامح لا تمتلك أوروبا الغربية مرادفًا له. فهى لم تجرب القاعدة الغربية التى تلت الحروب الدينية والتى تنص على أن ديانة الأمير هى التى تملى ديانة رعاياه، بل إنها كانت الملجأ المألوف للمجموعات المضطهدة فى الغرب مثل اللوثريين والكلفانيين، مثل اليهود السفارديين الذين تركوا إسبانيا ورحلوا إلى المدن العثمانية البلقانية واليهود الأشكيناز الذين استدعاهم ملك بولندا لإعطاء قيمة لمملكته... وقد كان فى المنطقة

أيضًا خط اتصال بين مذهبى المسيحية الأرثوذكسية والكاثوليكية. ومن خلال هذا الخط الذى كان يمثل جبهة أكثر منه اتصالاً تمت عمليات "تهجين" فى بعض المناطق مع اختراع الاعتراف اليونانى الكاثوليكى والذى غالبًا ما كان يطلق عليه "البابوى" لأنه كان يجمع بين الطقوس الأرثوذكسية والطاعة الرهبانية الرومانية. هذا الاعتراف يشهد على الثراء الروحانى الأرثوذكسى: لقد رُفض الانفصال عنه بمناسبة التصالح مع المؤسسة البابوية فى روما. والوجود الإسلامى هو عنصر آخر من عناصر التباين والاختلاف الدينى. إن أوروبا المسلمة موجودة فى البلقان منذ القرن الخامس عشر عندما قامت حملات إعادة الفتح المسيحية بطردها من إسبانيا. إن هؤلاء المسلمين لا يشكلون كتلة واحدة متجانسة. فمنهم من ينحدر من العثمانيين الذين بقوا بعد ١٩٢٠ وهم يتحدثون اللغة التركية، ومنهم مسيحيون اعتنقوا الدين الإسلامى وهم يعيشون على الأخص فى المناطق الجبلية المتاخمة للحدود الإمبراطورية وهم يتحدثون لغات مختلفة (الصربية الكرواتية بالنسبة لمسلمى البوسنة والبلغارية بالنسبة للبوماك والألبانية بالنسبة لأغلبية الألبان). ووسط هذا الفسيفساء الإسلامى البلقانى المكون من عناصر مختلفة سيطرت الأرذوكسية، وذلك لأنه لم يكن هناك إجبار على اعتناق الإسلام خلال الفترة العثمانية. بل على العكس من ذلك فقد حدث نوع من التداخل بين الدين واللغة حاملا تماثل كل منهما مع الآخر. وقد زادت قوة هذا التداخل بسبب البنية متعددة المراكز للأرثوذكسية والتى تخلو من أى عنصر مركزى يسمو فوق مستوى الأمم كما هو الحال بالنسبة للنظام البابوى. مع بداية القرن التاسع عشر تعددت وانتشرت الكنائس الأرثوذكسية المستقلة وكانت أحيانًا تتطابق سياستها تمامًا مع المستقبل السياسى للأمم.

من المغرى إذن فى هذه الأزمة الحالية تفسير الانشقاقات والصراعات على إنها انبعاث الخصومات الدينية القديمة مرة أخرى بل واعتبارها مفتاح الصراعات المستقبلية. أما على الأرض نفسها فالأمر لا يعنى سوى استخدام تلك الخلافات الدينية كوسائل لتحقيق أهداف السيطرة على السلطة الإقليمية والسياسية أو بصورة

أبسط تحقيق أهداف الاعتراف الغربى.. فكم من مرة، فى مداولات أوروبا الوسطى، أرادوا اعتبار الهوية الأرثوذكية ذريعة للإقصاء عن الاتحاد وذلك بسبب عدم غربيتها دون محاولة الفهم الجيد لطاقتها الروحانية الكامنة أو إسهامها الجوهرى.

وتلعب اللغة كعلامة مميزة للهوية دورًا قاطعًا فى الانشاءات القومية منذ القرن التاسع عشر. فقد اشتق المثقفون مؤسسى الفكرة القومية لغات من اللهجات الشعبية. وبالإشارة إلى الأصول الطبيعية والعريقة لكل لغة فقد ساهموا فى جعل الهوية ترتبط بالأعراق والأصول. بذلك أصبح هناك تساهل فى مسألة الانتماء للجماعة القومية التى تشكل مجتمعها الأصلى، ولكن فى الوقت نفسه كان هناك تقهقر بالنسبة لقابلية التحاور مع المجتمعات الخارجية وحدث تراجع فيما يخص تعدد اللغات. أصبحت إذن اللغة التى تدرس فى مدارس الدولة هى أداة الدولة المسيطرة، ولكن باقى اللغات داخل الأسر لم تختفى أوتوماتيكيًا. ووطد هذا الجهد المبذول فى مجال اللغات التقسيم القديم بين الحروف الهجائية اليونانية واللاتينية. هذا التقسيم الذى كان أيضًا تمزيقًا للغة السلافية الجنوبية التى كانت تكتب بالسريالية عند الصرب واللاتينية عند الكروات. هكذا انتقد الكاتب دانويليتش Danoïlitch مسألة الهوية وتجربة الاختلاف المعاشة من خلال الحروف الهجائية:

> "إن الحدود بين الكتابات السيريالية واللاتينية تتخلل قلبك، فأنت تحب الأولى ولكنك تستخدم الثانية أكثر، فأنت لا ترتاح للأولى ولا للثانية. فأنت لست أنت ولا من هو مرشح بأن يحل محلك". *(in Lettres d'un village serbe)*

وأخيرًا، فإن تثبيت وتأكيد أقدمية الثقافة يميز اكتشاف الهوية القومية. إن البرهان الخطر للاختلاف التاريخى يستحق أن نلتفت إليه: فهو يكشف مدى تصورات الآخرين عنكم فى سبيل الوصول إلى هويتكم ودور التأثيرات الغربية. فالهيكل القومى يدين بالكثير للموحيات المأخوذة عن الثقافة الغربية. الرجوع إلى "ثقافة عالية" كان بمثابة حجة قوية استفادت منها اليونان كثيرًا ولكن لم تستفد منها

أبدًا الصرب رغم أنهما حققا معًا فى نفس التاريخ الخطوة الأولى على طريق الاستقلال (١٨٣١).

لقياس الاتساع الخفى لهذه الظاهرة وما تم منذ ذلك الوقت، هذا هو رد إنجلز Engels على باكونين Bakounine فيما يتعلق بمسألة السلافيين:

"(......) الشعوب (باستثناء الروس والبولنديين) الذين لم يكن لهم أبدًا تاريخًا خاصًا بهم والذين استطاعوا بالكاد الوصول إلى أقل مستوى حضارى بدائى يقعون فى الحال تحت تبعية أجنبية (......) وهم ليسوا قادرين على العيش ولن يستطيعوا أبدًا الوصول إلى أى حكم ذاتى".

إذن ما الفرصة الباقية للألبان الذين يعتبرون أنفسهم خلفاء لمواطنى شمال البلقان حتى يتم التعرف عليهم؟ وكان هذا أحد الأسباب التى من أجلها أقام مؤتمر برلين فى عام ١٨٧٨ حدودًا فى قلب المنطقة الجبلية الألبانية ونتج عن ذلك ما نراه اليوم. إن برهانى الأقدمية والاختلاف التاريخى لا يمكن الأخذ بهما كمبدأ حالى لتقسيم الأراضى حتى لو كان هذا المبدأ هو قلب الهوية الثقافية.

هذه الإضاءات الثلاثة من خلال الدين واللغة وتحريك الماضى لا تستنفذ اختلاف الهويات ولا الإجراءات المركبة الخاصة ببناء الهوية. أنا على الأخص لم أتعرض لحالة الشعوب التى ليس لها مطالب قومية ولكنها تمتلك الضمير الجماعى مثل مجموعات الغجر. وما أريد أن ألفت النظر إليه هى الثروة التى يتضمنها هذا الاختلاف فى الهويات. فهى تبدو لى وكأنها السمة الأكثر تمييزًا للمنطقة كما لو كانت الظروف هنا ملائمة تمامًا حتى تظهر وتولد دائمًا هويات جديدة- أى نماذج جديدة لممارسة تجربة الوجود فى العالم. ومع ذلك فإن هذه الاختلافات هى تجارب معاشة بصفة منتظمة كثروات حزينة يجب استبعادها أو بترها. إلى متى يمكن أن نجعلهم يتعايشون أحسن من خلال ثقافة داخلية تعددية أو أن قليل من اللامبالاة قد يميت تشبثيه الاختلافات؟ هل تستطيع التيارات ما بعد الحديثة أن تساعد على طرح

المسألة للبحث مرة أخرى؟ تلك التيارات القائمة على هدم صورة الذات وصورة الآخرين قد لاقت ترحيبًا واسعًا وذلك أننا نفهم عفويا ما بها من حقيقة.

تفاقم التباين عقبة فى سبيل إعادة تكوين القارة

شكل تشعب ما بعد الشيوعية لحظة تنشيط إشعاعى قوية بالنسبة لنوعى الاختلافات المذكورة فى البداية: فالاختلافات ذات الطابع المطلق أخذت أولاً مكانها فى المقدمة، أما الاختلافات القائمة على عدم المساواة والتكامليات، والتى أخذت الشكل المادى عن طريق العلاقات بين الأقطاب (المراكز) والدوائر، فقد أنابت عن الأولى وكادت بدورها أن تشكل عقبة فى سبيل الارتباط بقاطرات التطور. هنا يكمن المظهر الثالث من مظاهر المفارقة فى الاختلافات.

على عكس أوروبا الغربية التى تجمعت حول مناطق نهر الراين ومنطقة شمال إيطاليا لومباردى واتخذت منها نواة فإن أوروبا الوسطى الشرقية لم تكن أبدًا قطب أو نقطة تركيز وتجمع شعبى بل كان دورها دائريًا. فكان يجب بصفة دورية إعادة تسكين ونقل مجموعات واستدعاء الأجانب. وهكذا انتشرت "الثورة الصناعية" فى شكل دوائر متتابعة من الغرب إلى الشرق، ولم تحظ الأقاليم النائية إلا بتجربة مختصرة منها قبل قدوم الشيوعية.

وقد هاجم نظام التحديث الاشتراكى هذا النوع من الاختلافات الظالمة. واستطاع بعيدًا عن النمو الطبيعى وما به من عدم تماثل فرض تقسيمات منتظمة بالنسبة للمصانع والمدن، ففى كل بلد فضل المناطق الشرقية الأكثر تخلفًا. كانت النتيجة بالتأكد تقليل الاختلافات وإحداث نوع من التجانس ولكن دون بناء حقيقى لترابطات ديناميكية جديدة تسمح بخلق النمو. تقليل عدم المساواة الذى تم فرضه تدريجيًا من الخارج قام بتحطيم التنافس والتكامل بين المناطق ونتج عن ذلك شكل من التجانس كان بدوره فقيرًا فى مجمله. وباختفاء النظام بقيت فراغات "ساكنة" إقليمية قليلة التميز.

لكن على عكس ما حدث فى القرون الماضية فقد شهدت أوروبا الوسطى – الشرقية زيادة سكانية أكثر من أوروبا الغربية وأصبح هناك من الآن فصاعدًا مجموعة اتصالية تعمر المكان إلى حد الاتصال بمجموعة الدول التى استقلت عن الاتحاد السوفيتي. والوضع هنا تاريخيًا جديد على أوروبا التى تصل من الآن فصاعدًا إلى تماسك شعبى واسع. المسألة هى معرفة ما سوف يحدث لهذه المجموعة الاتصالية ذات الكثافة الأوروبية العالية وغير المكررة بمجموعة اتصالية أخرى ذات مستوى معيشى وتطور. إن التباينات القوية قبل الحرب تم حفرها فى المرة الأولى خلال مرحلة الستار الحديدى والمرة الثانية منذ عام ١٩٨٩. سوف يتم التلاعب بجزء من مستقبل أوروبا بطريقة تخطى هذا التناقض بين المستوى التعميرى ومستوى التطور وذلك لإنه يشكل مخاطر. الكسور الاجتماعية تتضاعف. حرية المواطن التى اشتهرت فيما بعد الشيوعية سرعان ما أصبح ينقصها الجاذبية عندما انفجر عدم المساواة والبطالة وعندما انتشر الطرد الاجتماعى بسبب البؤس – هذا الاختلاف الآخر – حيث تم نسيانه منذ أربعين عامًا. و عادت الهجرة مرة أخرى. هذا التناقض هو أيضا يحمل فرص يمكن أن تكون ذات قيم متعددة: فلا زالت الأيدى العاملة الشابة و المدربة عديدة... و لكن من الجائز ألا يدوم ذلك طويلاً، فالرغبة فى تحسين مستويات المعيشة رغبة عامة، والتجارب الثقافية تتسم بثراء غير معلوم.. على أنه لا يجب أن تكون هذه القيم محاصرة أو مشوشة بفعل آليات أخرى. إن رهان التقارب الأوروبى يرتطم بهذا التناقض.

غير أن الترتيب فى الاتحاد الأوروبى يعمل على سجلين، الأول هو سجل الآليات التلقائية التحررية داخل سياق العولمة الاقتصادية، والثانى هو سجل الضوابط التى قام بتأسيسها الاتحاد الأوروبى. وتلعب قوة الاختلافات مع كل منهما طبقًا لمناهج محدده.

الآليات التلقائية تعيد تقييم الاختلافات مرة ثانية ولكنها تشدد على التباينات الاجتماعية والمكانية. وتستعيد عملية التبعية بين المركز الغربى والدائرة الشرقية

مكانها على أساس منهج من التقارب يغطى الحدود، فالمناطق الغربية تستعيد ميزتها والمناطق الشرقية تقع عليها العقوبات. وبذلك تكون عودة تلك المفاضلات السريعة التى سمحت بها صفة المقارنة فى بعض المواضع هى التى تفسر بقوة العودة إلى عدم المساواة الذى كان قائمًا قبل الحرب والعودة إلى التناقض بين أوروبا الوسطى وأوروبا البلقان. إلى جانب الآليات القائمة على التقارب تظهر آليات جديدة من خلال شبكات الاتصالات عن بعد وتستثمر هذه الآليات مواقف الاختلافات بشكل آخر. فتصبح الأقطاب الرئيسية التى تحررت من ضغوط الجوار جزرًا منفصلة عن بيئتها الإقليمية. وتظهر حركة ترحال اقتصادية جديدة من خلال عمليات تشتيت العمال التى أصبحت بفضل المعلومة السريعة تقدر الفرص التى تخلقها ظروف الاختلافات والمنفعة. هذه المجموعات العمالية لا تبحث عن الاستقرار فى الإقليم عند وصولها ولكنها تحرص على ذلك فى أماكن أقاليمها الأصلية وتبدأ فى النشاط بلامبالاة تامة بالانتماءات الدولية. كما تظهر شبكات هجرة شبه مؤقتة حيث تلعب أوروبا الوسطى الشرقية فى الوقت نفسه دور منطقة الإرسال فى اتجاه الغرب ومنطقة الاستقبال بالنسبة للمهاجرين القادمين من مجموعة الدول المستقلة عن الاتحاد السوفيتى ودول آسيا.

بالتوازى مع هذه الحركات التلقائية مركز/ دائرة فإن الترتيب فى الاتحاد الأوروبى يسير طبقًا لضوابط يجب أن تحترم ومعرفة مشتركة يجب استيعابها حتى يتم القبول داخل الاتحاد... ومرة أخرى أيضًا يسير النظام لصالح الدول الأقرب كما لو كان هناك لعنة تتضمنها المواضع الجغرافية ! والمسألة بالنسبة لنا نحن سكان الاتحاد أن نمنع الاتحاد من أن يصبح عن طريق طرقه فى البناء خالقًا للكسور والتباعدات فى هذه المنطقة من أوروبا، أن نمنعه من أن يفصل الرابحين وغير المرغوب فيهم. غير أن هذا هو ما يحدث فعلاً. بالتأكيد أن الاتحاد عندما قرر فى عام ١٩٩٩ اعتبار رومانيا وبلغاريا وسلوفاكيا لاتفيا وليتوانيا وتركيا أعضاء فيه فقد خفف بذلك الجرح الذى كان قد تسبب فيه عام ١٩٩٧ عندما لم يقم إلا باختيار جمهورية التشيك والمجر وبولندا واستونيا. ولكن خلال ذلك الوقت

ثقلت الضغوط المعيارية وظهرت بعض العقبات إلى الحد الذى جعل الاتحاد اليوم يظهر وكأنه يحيط نفسه بالسراب.

إذا فالنظرة الواضحة إلى المستقبل القريب للمنطقة تجبر على إعادة تفحص وضع البلاد بالنسبة للغرب والشرق حتى وإن ظل الاتحاد هو مركز الجذب. من هذا المنظور تصبح التقسيمة الفرعية للمجموعتين الفرعيتين السابقتين دول البلقان ودول أوروبا الوسطى تقسيمه غير ملائمة. فأين إذًا نضع بولندا؟ ورومانيا؟ وأين نضع أجزاء يوغلاسلافيا السابقة مثل سلوفانيا وكرواتيا؟ فهناك تركيبات ثانية أكثر تعقيدًا تبرز حيث يدخل فى الحسبان البعد والتجانس للدولة والصدام غير المتكافئ للضوابط المشتركة والوضع الجغرافى الاستراتيجى بالنسبة لروسيا والشرق الأوسط.

بلدان هما أكبر من غيرهما ولهما حدود مشتركة مع مجموعة الدول المستقلة عن الاتحاد السوفيتى. فى الشمال بولندا التى تحمل قيمة مضاعفة من حيث المحور برلين – وارسو – موسكو ومن حيث الموقع على بحر البلطيق. وهى تحرز تقدمًا فى اتجاه الاتحاد الأوروبى فى الوقت الذى يقع عليها إدارة أعداد غفيرة من طبقة الفلاحين. فى الوسط من ناحية الشرق تقع رومانيا، وهى تمر بمرحلة انتقالية اقتصادية واجتماعية مفجعة فى حين أنها أقامت علاقات دولية متوازنة وسوف يكون من الخطر تركها لتناقضاتها الداخلية. أما فى أقصى الجنوب، هناك الدول الصغيرة مثل مقدونيا والبوسنة والهرسك وألبانيا (وقريبًا كوسوفو؟) تلك الدول وإن كانت لا تملك قاعدة اقتصادية إلا أن مراهنات القوى العظمى الخارجية تكون دائمًا قوية جدًا بداخلها. هناك بلغاريا وصربيا وهما أيضا بعيدتين عن الآفاق الغربية ولكنهما مفتوحتان على العالم البابوى ويعانيان من فقر اقتصادى خطير. فى الوسط تقع جمهورية التشيك، المجر، سلوفاكيا، سلوفانيا وكرواتيا وهى بلاد تتمتع بحظ أكبر ولها علاقة مباشرة بالاتحاد الأوروبى. هذه الدول تشكل ما يمكن أن يسمى بأوروبا الوسطى الجديدة ولكن بهوية مختلفة عن ما قبل وذلك بسبب التجانس القومى الذى حدث نتيجة عمليات التطهير التى تمت منذ

حوالى خمسين أو سبعين عامًا وبسبب حجمهم الصغير الذى يجعل من السهل امتثالهم للضوابط الشهيرة. هكذا يبدو لى الشكل الخارجى لأوروبا الشرقية الذى ارتسم على أنقاض الحريق فى ظل تباين المدارات الإقليمية.

الخاتمة

إذن فأى طريق نتبع حتى نتأمل مستقبل هذه الدول الأوروبية الشرقية.. وباختصار أوروبا؟ بداية يجب أن نقبل تمامًا فكرة أنه موضوع معقد متضمنًا بذلك مظاهر الإقليمية المجهولة إلى حد كبير رغم كونها أساسية.

لقد سعيت إلى وضع نوعين من الاختلافات وجهًا لوجه لفهم ما ينطويان عليه من قواعد منطقية مسيطرة. إن الاختلافات القائمة على بناء الانتماء للهوية تكون مفيدة جدًا لإنها تدخل التباين النوعى على التجارب البشرية. ولكن على أن ندرك هذا التباين كما هو دون أن يحل محله مقياس قيم من الأعلى إلى الأدنى. أيضًا لا يجب أن يحجب هذا الاعتراف بالفائدة الغموض الذى يتضمنه الشعور بالانتماء بما له من نتائج التفرد ثم الاستبعاد وفى أغلب الأحيان المواجهة. كيف يمكن هناك وهنا القيام بالعمل الداخلى الذى يشتمل على إعادة التفكير فى الانتماء بمنطق أن الآخر هو أنا نفسى، حيث تكون الهوية والاختلافات معًا مقيدتان فى تجربتنا؟ تلك هو التحدى الذى نواجهه جميعًا والذى لا تزال الإجابة عليه رهن الاكتشاف.

أما عن الاختلافات التدريجية غير المطلقة ظاهريًا والتى يمكن عن طريق تكاملها أن تيسر الروابط، فهى ليست أقل خطورة. ذلك إذا عملت هذه الاختلافات، كما هو الحال الآن، على تعميق عدم المساواة وتسببت فى إقصاءات اجتماعية وإقليمية. هذه الإقصاءات يمكن بدورها أن تتبلور لتظهر فى شكل خصومات عنيفة متعلقة بالهوية. وفقًا لذلك فإن الحلول وإن لم تكن سهلة، لكن يمكن الوصول إليها. إن البناء الأوروبى الغربى قد جعل من الاقتصاد الاجتماعى إحدى قيمه الرئيسية على عكس الظواهر وعلى عكس بعض الخطب، فإن المعونة المادية

للشرق ليس بها أى شيء غير محتمل بالذات إذا نظرنا إلى المميزات التى جنيت منها فعلاً. على أن يتم من ناحية شرحها بصورة أوضح ومن ناحية أخرى أن يتم إيجاد الطرق الفعالة بالنسبة للشرق لاستخدام هذا الدعم المادى.

أرجو أن أكون قد أقنعتكم أننا، نحن سكان الاتحاد الأوروبى سوف نجنى الكثير من هذا التوسع الكبير. يقودنا إلى ذلك فوائد سياسية واقتصادية واستراتيجية. وإذا نظرنا للموضوع بصورة أعمق فإن فرصتنا الثقافية فى أن نصبح أوروبيين تصبح فى خطر... وذلك بالمعنى الذى أوضحه ر. براج R. Brague فى أن الأسلوب "هو أن نبحث دائمًا فى موضع آخر وليس فى أنفسنا عن ما يسمح بتعريفنا".

المراجع:

- BRAGUE (R.), *Europe, la voie romaine*, Paris, Critérion, 1992.
- FOUCHER (M.), *La République européenne*, Paris, Belin, 1998.
- HUNTINGTON (S.), *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- MENDRAS (H.), *L'Europe des Européens*, Paris, Gallimard, 1997.
- REY (V.), *Les Territoires centre-européens. Dilemmes et défis*, Paris, La Découverte, 1998.
- TODOROVA (M.), *Imagining the Balkans*, New York, Oxford University Press, 1997.

الخريطة الجديدة لأوروبا(١٩)

بقلم: جاك روبنيك

Jacques RUPNIK

ترجمة: خليل كلفت

مراجعة: بشير السباعى

كان انهيار سور برلين فى نوفمبر ١٩٨٩ رمزًا للأمل ولإمكانية التغلب على تمزيق مفتعل للقارة بين كتلتين عسكريتين وأيديولوچيتين موروثتين عن الحرب الباردة. وقد اندلعت "الثورات المخملية" فى أوروبا الوسطى تحت راية انهيار إمبراطورية شمولية و"العودة إلى أوروبا"، هذا المجاز للتوق الذى كان مشتركًا بينها: إعادة توحيد أوروبا. وما كان أحد يتصور أن إعادة توحيد القارة سوف تسير بنفس معدل ونفس عناد إعادة توحيد ألمانيا إلا أنه، بعد مرور أكثر من عقد، خابت آمال كثيرة أو هى تعاود الهبوط. وتجرى الآن عملية "إعادة ربط" اقتصادية وسياسية بين ما أطلق عليه "أوروبا الأخرى" وأوروبا الغربية. غير أنها عملية متفاوتة الكثافة وتفتح آفاقًا مختلفة لإعادة تركيب المشهد الأوروبى.

ويتم الآن إعداد جغرافيا سياسية جديدة عند نقطة التقاطع بين عمليتين متصلتين: عملية تكامل متواصلة فى غرب القارة والميول إلى التفكك فى شرقها. وبعد نهاية نظام يالطا ارتسم فى الأفق نظام ڤرساى:(٢٠) لم تعد هناك يوغسلاڤيا، ولا تشيكوسلوڤاكيا، ولا الاتحاد السوڤييتى. وبالطبع يمكن أن نعتبر أن عملية بناء الهوية والدولة تمثل تهيئة لتكامل طوعى جديد فيما بعد الإمبراطورية. غير أنه لا

---

(١٩) نص المحاضرة رقم ٣١٧ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٢ نوفمبر ٢٠٠٠.

(٢٠) مالم نعتبر أن فترة ما بعد ١٩٨٩ لم تقم إلا بإطالة أمد "الميول التى عبرت عنها المعاهدة [معاهدة ڤرساى] وأضفت عليها الشرعية"، أى تفكك الإمبراطوريات وتكوين الدول- الأمم. انظر Pomian (K.). "Le traité de Versailles: quatre-vingts ans après" in Porret (M.) (et al.) Guerre et Paix, Genève, Georg, 2000, p.182.

مناص من تسجيل أنه فى الأجل القصير وحتى المتوسط، نادرًا ما يتوافق الازدياد السريع للدول مع التكامل الإقليمى أو العالمي. ومن جهة أخرى، وخلافًا للتجربة السابقة- مؤتمر برلين فى ١٨٧٨، أو معاهدة فرساى فى ١٩١٩، أو مؤتمر يالطا فى ١٩٤٥- فإن الخريطة الجديدة لأوروبا لم ترسمها الطموحات المتنافسة للقوى العظمى وإنما رسمتها عملية التحول الديمقراطى والانتقال إلى اقتصاد السوق فى البلدان الخارجة من الشيوعية. وهذه العملية بصورة رئيسية هى الماثلة فى منشأ التمايز داخل كل منسجم ظاهريا فيما مضى وكذلك الإمكانات والكيفيات المختلفة للارتباط بالاتحاد الأوروبى.

وبعبارة أخرى فإن إعادة تركيب المشهد الأوروبى لم تتحدد مسبقًا نتيجة لطريقة انفجار النظام الشيوعى من الداخل بين انهيار سور برلين فى نوفمبر ١٩٨٩ وتفكك الاتحاد السوفييتى فى ديسمبر ١٩٩١. إنها عملية طويلة الأمد تعود مقدماتها إلى تآكل نفوذ المركز الإمبراطورى على محيطه الغربى، بالتناسب مع تآكل نفوذ الحزب الشيوعى على "قلوب وعقول" الأوروبيين فى الوسط والشرق. وسجلت أزمات بودابست فى ١٩٥٦، وبراغ فى ١٩٦٨، وجدانسك فى ١٩٨٠، ثم انشقاق أوروبا الوسطى، بداية النهاية للإمبراطورية الاستعمارية الأخيرة فى أوروبا. وقد بدأ انهيار سور برلين مع منظمة التضامن فى بولندا وصار ممكنًا عندما تخلت موسكو، فى عهد جورباتشوف، عن استعمال القوة للاحتفاظ بهيمنتها.

وسوف تستغرق عملية إعادة التركيب عقودًا، حتى إذا ميزنا الآن حدودها الخارجية. وسوف نحاول أن نفهمها من خلال موضوعتين متتامتين:

- طريقتان للخروج من الشيوعية فى أوروبا الوسطى والبلقان.
- الحدود الجديدة فى أوروبا والحدود الجديدة لأوروبا.

ويتمفصل البنيان الأوروبى الجديد حول اتجاهين متباعدين: انتقل مركز الثقل الجغرافى السياسى نحو الشرق فى حين أن مركز الثقل المؤسسى انتقل نحو الغرب: لم تعد هناك معاهدة وارسو ولا الكوميكون؛ وصار الاتحاد الأوروبى

وحلف الأطلنطى المؤسستين الوحيدتين اللتين تنعقد عليهما الآمال. وإنما فى أوروبا الوسطى قبل الجميع سوف يتعين التغلب على هذا التناقض. ويحمل هذا التحدى اسم "توسيع الاتحاد الأوروبى".

طريقتان للخروج من الشيوعية:
أوروبا الوسطى والبلقان

يوضح مفهومان ظهر بصورة متعاقبة أنهما باليان التغيرات التى جرت منذ الثمانينيات، فى الواقع كما فى التصورات الغربية.

أولا مفهوم "الديمقراطيات الشعبية لأوروبا الشرقية" الذى، وفقًا لصياغة الكاتب التشيكى ميلان كونديرا Milan Kundera، يموه كذبة ثلاثية لتسمية ديكتاتوريات شمولية لم توجد مع ذلك فى أوروبا الشرقية، بل فى أوروبا الوسطى. وقد أسهم كونديرا، وكذلك مثقفون آخرون من أوروبا الوسطى مثل الكاتب البولندى سيزيسلاف ميلوش Czeslaw Milosz، الحاصل على جائزة نوبل للأدب، والكاتب المجرى جيورجى كونراد György Konrad، فى إعادة اكتشاف مفهوم أوروبا الوسطى باعتباره النقيض للهوية التى يفرضها الانتماء إلى كتلة أيديولوجية عسكرية. ووفقًا لصيغة كونديرا، كانت أوروبا الوسطى "ثقافيا فى الغرب، وسياسيا فى الشرق، وجغرافيا فى الوسط".(٢١) والحقيقة أن مشروع أوروبا الوسطى كما تم إجماله خلال الانشقاق ثم كما تم وضعه موضع التطبيق بعد ١٩٨٩ كان يتمثل على وجه التحديد فى التوفيق بين الهوية الثقافية، والانتماء السياسى، والجغرافيا.

وبعد مفهوم "الديمقراطيات الشعبية"، كان مفهوم بلدان "ما بعد الشيوعية" هو الذى فرض نفسه خلال التسعينيات. ولا يكاد هذا المفهوم يحتفظ بصلة بالموضوع بعد عقد من عمليات الانتقال بنتائج متناقضة جدا. ومن المجر إلى طاجيكستان،

---

(٢١) Kundera (M.). "L'Occident kidnappé: la tragedie de l'Europe centrale". Le Débat (novembre 1983), p.4.

ومن بوهيميا إلى ألبانيا، يشير الانتماء إلى نطاق "ما بعد شيوعى" إلى حقائق اجتماعية اقتصادية متباينة للغاية وإلى ديناميات سياسية متباعدة. وبالتالى فإنما على أساس حساب ختامى لعمليات الانتقال (وليس على أساس اعتبارات ثقافية أو تاريخية) يجدر بنا الانطلاق إلى تعيين الحدود لخريطة جديدة لأوروبا. وإذا نحن وضعنا فى اعتبارنا، فى سياق منظور مقارن، سلسلة من المعايير السياسية (توطيد الديمقراطية وسيادة القانون)، أو الاقتصادية (تكوين اقتصاد سوق متكامل مع أوروبا الغربية)، أو المجتمعية (نشأة مجتمع مدني)، تفرض نفسها معاينة: إن أوروبا الشرقية لم تعد موجودة. ويمكن أن ينطبق هذا التعبير على روسيا وبصورة جزئية على محيطها الغربى (أوكرانيا وروسيا البيضاء). وتمثل أوروبا الوسطى (مجموعة الفيزيجرادVisegrad، وسلوفينيا، ودول البلطيق الثلاث) حسابًا ختاميا "إيجابيا بوجه عام" للانتقال: خروج من الشيوعية عن طريق الديمقراطية واقتصاد السوق. أما بلدان البلقان فقد عرفت فى يوغسلافيا القديمة خروجًا من الشيوعية عن طريق القومية والحرب؛ وفى أماكن أخرى عن طريق تكوين نظم هجينة، مزيج من الاستبداد السلطوى والرأسمالية الفاسدة.(٢٢)

واليوم لا يتمثل كيان لأوروبا الوسطى استنادًا إلى أسطورة أو هوية ثقافية (أكدها فيما مضى مثقفون منشقون سابقًا لا تأثير لهم اليوم) بقدر ما يتمثل فى واقع اجتماعى اقتصادى وسياسى نابع من عقد من الانتقال. ديمقراطيات صار فيها الإطار الدستورى المؤسسى مقبولا من جميع الفاعلين فى الحياة السياسية. اقتصادات هى الوحيدة (من العالم الشيوعى السابق) التى تتجاوز مستوى الناتج القومى المحلى لعام ١٩٨٩، وتجرى قرابة ثلاثة أرباع مبادلاتها مع بلدان الاتحاد الأوروبى، تجتذب ٩٠٪ من الاستثمارات الغربية.(٢٣) ويضاف عنصر آخر إلى الأول: الاختلاف الصارخ عن البلقان. فإذا كانت هوية أوروبا الوسطى تتشكل

---

(٢٢)انظر اللوحة المقارنة فى الملحق.

(٢٣)للاطلاع على بيانات الأداء الاقتصادى لبلدان أوروبا الوسطى والشرقية؛ انظر Pagé (J-P.) (dir.), Tableau de bord des pays d'Europe centrale et orientale, Paris, CERI, 2000.

بصورة رئيسية بالتناقض مع روسيا السوفييتية، فإن ملامحها تتمايز بوضوح عن بعض بلدان البلقان المتحاربة خلال العقد التالي.(٢٤) وأخيرا فإن التعاون الإقليمي داخل مجموعة الفيزيجراد (مثل التعاون الإقليمي بين بلدان البلطيق الثلاثة)، الذى كانت تحد منه بعض المنافسات فى البداية، قد فرض نفسه كضرورة فى إستراتيجية التكامل الأوروبى. وكلما تم بدقة تحديد أجل المفاوضات الخاصة بالدخول فى الاتحاد الأوروبى، كانت البلدان المرشحة من مجموعة الڤيزيجراد تكتشف ضرورة أن تنسق إستراتيجياتها وأن تتقدم ككل جيوپوليتيكى متماسك واحد إزاء أجل التوسيع.

وبطبيعة الحال فإن تعريف أوروبا الوسطى متغير من بلد إلى آخر. فالمقصود بأوروبا الوسطى، بالنسبة للتشيك، يتمثل بصورة أساسية فى مجموعة ڤيزيجراد التى تشكلت فى ١٩٩١ من پولندا، والمجر، وتشيكوسلوڤاكيا، ومن الملائم أن تضاف إليها سلوڤينيا. وبالنسبة لهذه الأخيرة فإن تأكيد انتمائها إلى أوروبا الوسطى يمثل طريقة للتخلص من مجموع يوغسلاڤى متحارب: "إننا نفضل أن نكون الأخيرين فى أوروبا الغربية على أن نكون الأوائل فى البلقان"، وفقا لصيغة دبلوماسى سلوڤينى. ومنظورا إليها من بودابست فإن أوروبا الوسطى هى "عالم الدانوب"، أى وسيلة بالنسبة للمجر للمحافظة على علاقاتها الممتازة مع الأقليات المجرية فى البلدان المجاورة (سلوڤاكيا، ورومانيا، وأوكرانيا، وصربيا). وتنظر پولندا إلى نفسها بارتياح على أنها محور أوروبا وسطى جديدة تشمل مساحة أوسع بين روسيا وألمانيا حيث تحاول وارسو إقامة علاقات ممتازة مع جيرانها فى الشرق، وعلى وجه الخصوص ليتوانيا وأوكرانيا، هذان البلدان اللذان كانا ينتميان، قبل أن يندمجا فى الاتحاد السوڤييتى، إلى مجال نفوذ پولندى (ڤيلنيوس Vilnius، لڤيوڤ Lviov). وكانت پولندا أول بلد يعترف باستقلالهما، متخلية عن

---

(٢٤)حول هذه التصورات المتبادلة؛ انظر Todorova (M.), Imagining the Balkans, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 140-160.

فكرة "إعادة فتح" لصالح علاقة ممتازة مع إقليميها السابقين.(٢٥) على أن هذه العلاقة ليست خالية من الالتباس: استعادة نفوذ فى الإقليمين البولنديين سابقا، ولكن لخدمة أوروبا وسطى مستقرة وديمقراطية.

ولا شك فى أن التعاون المؤسسى بين بلدان أوروبا الوسطى ما يزال محدودًا. فعند الخروج من أربعين عامًا من التعاون المفروض، لا مناص من التردد فى مواصلة تعاون مع بلدان عرفت نفس الصعوبات، ولا مناص من تفضيل الاستدارة نحو أوروبا الغربية باعتبارها مانحة المعنى والحداثة. والحقيقة أن رفض "الطريق الثالث"، والتبنى دون أدنى الفروق لنماذج اقتصادية وسياسية غربية قد جردا أوروبا الوسطى بطريقة ما من مشروع خصوصى مرتبط بروح ١٩٨٩. غير أن من المفارقات أنه عبر عملية الاندماج فى الهياكل الأوروبية والأطلنطية أعادت دول أوروبا الوسطى اكتشاف مزايا التعاون الإقليمى، وخصوصية وضعها ومصالحها، ليس فقط بالنسبة للشرق أو البلقان بل أيضا بالنسبة للمؤسسات الغربية.

وكانت هذه العودة لأوروبا الوسطى موازية لعودة مسألة البلقان. والواقع أن حرب التفكك اليوغسلافى قد وضعت فى مكان الصدارة أولويات لما بعد الشيوعية لا تتعلق بالتحول إلى الديمقراطية بقدر ما تتعلق بالبناء غير المكتمل للدول- الأمم. ومن وجهة نظر المؤرخين، أنصار الأمد الطويل، فإن نهاية الحرب الباردة إنما تكمل ميراث تفكك الإمبراطوريتين العثمانية والهابوسبورجية إذ تفتح فترة إعادة تشكل تتميز باستئناف عملية غير منقطعة من بناء الدول- الأمم بالسعى إلى تطابق حدود الدولة مع حدود الأمة- الإثنية. وفى البيئة المتعددة الإثنيات للبلقان، تكون

---

(٢٥) انظر حديث برونيسلاف جيريميك Bronislaw Geremek، المؤرخ ووزير الشئون الخارجية البولندى، فى الندوة المنعقدة احتفالا بالذكرى الـ ٥٠ للمجلة البولندية كولتورKultura [الثقافة]، التى نشرها جيدرويتش Giedroycz فى باريس خلال نصف قرن، والتى كانت مقالاتها تدعو منذ وقت طويل إلى مصالحة بولندية أوكرانية وبولندية ليتوانية بغرض التمكن من إقامة علاقة جديدة مع هذين الإقليمين "المفقودين". ندوة المعهد الفرنسى للعلاقات الدولية، باريس، ديسمبر، ١٩٩٩.

مثل هذه المشروعات القومية، بحكم التعريف تقريبا، انضمامية irrédentistes [مؤيدة لتحرير وتوحيد المناطق التى تقطنها الجماعة القومية أو الإثنية الواحدة] وتغدو بالتالى مصادر لصراعات تتعلق بالحدود والأقليات القومية.

وضمن سياق هذا المنظور التاريخى لتشكل الدول- الأمم "المتجانسة"، يمكن تمييز ثلاث مراحل رئيسية. أولا مرحلة تحلل الإمبراطوريات المتعددة القوميات التى كانت تقوم بتأمين شكل ما من أشكال "التعايش القمعى" بين القوميات المستعبدة. وتشهد مرحلة ثانية تشكل الدول- الأمم التى ليست كذلك. وكل الدول التى تعقبها تضم أقليات قومية كبيرة. وقد قامت يوغسلافيا بإعادة إنتاج الهيكل المتعدد القوميات للإمبراطورية الذى سعت إلى السيطرة عليه وإضفاء الطابع المؤسسى عليه فى إطار اتحاد فيدرالى يسيطر عليه الحزب الشيوعى. وسنكون، وفقًا لهذه القراءة للتاريخ، فى مرحلة ثالثة تتميز بتشكل الدول- الأمم المتجانسة. ولم يكن بوسع يوغسلافيا أن تكون سوى تكوين انتقالى بين الإمبراطورية المتعددة القوميات والدولة- الأمة. والحقيقة أن إخفاقات الانتقال إلى الديمقراطية واقتصاد السوق يمكن إرجاعها فى المقام الأول إلى ذلك الانتقال. ولن تكون الحروب البلقانية هى العودة إلى "الأحقاد الموروثة"، بل المَعْبَر الإلزامى نحو الحداثة. وعلى هذا النحو فإن مأساة البلقان يمكن عزوها إلى "تأخر تاريخى" يتزامن فيه التشكل المتأخر للدول- الأمم (مع "التطهيرات الإثنية" التى تصاحبها) مع المجىء المفترض للديمقراطية فى حين أن هذا حدث فى الغرب فى مرحلة قبل ديمقراطية وفى أوروبا الوسطى أثناء الحرب العالمية الثانية.

وأطروحة "التأخر التاريخى"، منظور "الأمد الطويل"، مصقولة ومتماسكة أكثر من أن تكون مقنعة. وقد قدمت عقلانية تاريخية صانعة منها طريقًا مسدودًا على العقلانية السياسية المباشرة: لا "أحقاد موروثة"، لا "صراعات حضارية"، ولا حتى مشروعات قومية جاءت متأخرة، بل كانت حروب التركة اليوغسلافية قبل كل شىء بقيادة نخب شيوعية سابقة تحولت إلى اعتناق القومية كوسيلة لتأبيد

سلطتها ونظامها، مع احتمال القيام من أجل هذا بتغيير الحدود الخارجية للدولة.(٢٦) وثانيا فالدول التى حلت محل يوغسلافيا ليست دولا متجانسة: تبقى مشكلة الحدود والأقليات كما هى. وأخيرًا فإن الأطروحة التى يكون تشكل الدول- الأمم المتجانسة، وفقًا لها، "لحظة رديئة لا مناص من المرور بها" على طريق السلام والاستقرار تكذبها البوسنة ومقدونيا، هاتان الدولتان اليوغسلافيتان السابقتان المتعددتا القوميات اللتان لن تختفيا بهدوء على مذبح "صربيا الكبرى"، و"كرواتيا الكبرى"، و"ألبانيا الكبرى". وبعبارة أخرى فإن الأطروحة التى لم يكن عقد من الحروب فى البلقان وفقًا لها سوى "لحاق" تاريخى بعد "تأخر" دام ٥٠ عامًا بالمقارنة بأوروبا الوسطى (التى كانت فيها الدول- الأمم "المتجانسة" النتيجة المتحدة لجهود هتلر وستالين أثناء الحرب العالمية الثانية) لا يجب أن تخفى ما هو جوهرى: قام "عقد ميلوسوفيتش Milosevic" بتعزيز تهميش متواصل لكل المنطقة وذلك بعدم الاستقرار السياسى (بين دول ضعيفة، بل حتى منهارة مثل ألبانيا) وكذلك بالتخلف الاقتصادى (قدر الناتج القومى الإجمالى لصربيا فى ٢٠٠٠ بنسبة ١٠٪ مما كان قبل ذلك بعشرة أعوام). وبالتالى فإن هذا "التأخر" الاقتصادى والسياسى الحقيقى إنما هو نتيجة الحرب وليس سببها.

وبطبيعة الحال فإنه لا يجب النظر إلى البلقان من جانب واحد من خلال موشور عقد حربى. ولا شك فى أنه ينبغى أن نلاحظ الخصوصية النوعية لبلدين مثل بلغاريا ورومانيا اللتين نجحتا إلى الآن فى تفادى انحرافات النزعة القومية الراديكالية، حتى وإنْ كان شبه الإخفاق الذى حل بانتقالهما الاقتصادى يصيب بالهشاشة النظامين السياسيين والنخب السياسية المستديرة إلى الغرب فى مجتمعين

---

(٢٦) Cf. Rupnik (.) (dir.), De Sarajevo à Sarajevo, Bruxelles, Complexe, 1992; Rupnik (J.) (dir.) Balkans: paysage après la bataille, Bruxelles, Complexe, 1996; International Commission on the Balkans, Unfinshed Peace, Washington, Carnegie Endowment, 1996; Independent International Commission on Kosovo, The Kosovo Report, Oxford, Oxford University Press, 2000.

هما أدنى منه. وأخيرًا فإنه يوجد أمل فى أن نشهد، بعد عقد كان يسوده القوميون الراديكاليون، وصول قوميين معتدلين إلى السلطة. ومما يؤكد هذا الاتجاه العام الإحلال المتزامن تقريبًا فى زغرب وبلغراد لكل من ستيپى ميسيتش Stipe Mesic وڤويسلاف كوستونيتشا Vojislav Kostunica محل كل من توديمان Tudjman وميلوسوڤيتش Milosevic، على الترتيب، والانتصار الذى حققه فى الانتخابات البلدية فى كوسوڤو فى أكتوبر ٢٠٠٠ أصدقاء إبراهيم روجوڤا Ibrahim Rugova، المؤيد لمبدأ اللاعنف، على المحاربين السابقين فى جيش تحرير كوسوڤو، وفى البوسنة لمعان نجم حزب اشتراكى ديمقراطى يرفض هيمنة الأحزاب القومية المتواطئة على تقسيم ضمنى للبلاد، والاعتدال النموذجى فى بلغاريا فى معاملتها للأقلية التركية (١٠٪) من السكان وكذلك فيما يتعلق بقضية مقدونيا، وأخيرًا فإنه حتى اليونان- حيث يقوم پاپاندريو الابن Papandhréou fils (وزير الشئون الخارجية) بمخالفة سياسة أبيه، الذى كان قد جعل من التعبئة القومية بشأن قضية مقدونيا أحد محركات إستراتيجيته الانتخابية- تدعم الاتجاه العام. ويمكن أن يساعد كل هذا على توزيع جديد لأوراق اللعب فى المنطقة بشرط أن ينجح المعتدلون فى إجراء تصحيح اقتصادى وبشرط دعم إمكانية التعاون الإقليمى وإحاطتها بمنظور للارتباط الأوروبى. وفى سياق هذه الفرضية، سوف يكون الاختلاف بين أوروبا الوسطى والبلقان أقل وضوحًا، على النقيض من انغلاق يعيد إنتاج الانقسامات التاريخية القديمة بين إمبراطورية هابسبورج والإمبراطورية العثمانية، بين المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية، بين منطقة استقرار فى حالة نجاح "اندماج"ها فى الاتحاد الأوروبى من خلال عملية التوسيع ومنطقة مهمشة بصورة متواصلة تغدو علاقاتها مع الاتحاد الأوروبى على نمط "التدخل" والحمايات.

الحدود فى أوروبا وحدود أوروبا

ميز المؤرخ الإنجليزى أرنولد توينبى بين كلمة "limes"، حدود إمبراطورية آخذة فى التدهور، وكلمة "limen"، حدود إمبراطورية آخذة فى

التوسع. وتقف أوروبا فى بداية القرن الحادى والعشرين عند مفترق طرق بين إمبراطورية تتفكك، "الكتلة" السوفييتية، وإمبراطورية مترددة، الاتحاد الأوروبى، فى طريقها إلى "أن تتوسع" وليس هذا نتيجة لطموحها الخاص بقدر ما هو نتيجة للجاذبية التى تمارسها على محيطها الشرقى. وعلى هذا فإن البلدان التى كانت تشكل خلال نصف قرن المحيط الغربى للشرق هى الآن فى طريقها إلى أن تصير (مع نتائج معتدلة) المحيط الشرقى للغرب.

والحقيقة أن هذه العملية من التفكك وإعادة التشكل، وهى العملية المتميزة فى آن معًا بانفجار الاتحادات الفيدرالية الموروثة عن الشيوعية (الاتحاد السوفييتى، يوغسلافيا، تشيكوسلوفاكيا)، ولكن أيضا بعملية اندماج فى "اتحاد فيدرالى للدول- الأمم" (جاك ديلور Jacques Delors)، تطرح بطريقة جديدة وفى كثير من الأحيان متناقضة مسألة الحدود "فى en" أوروبا والحدود "الخاصة بـ de" أوروبا.

الحدود فى أوروبا

يمكن تمييز ثلاثة مواقف مختلفة وثلاثة تصورات مختلفة بشأن مفهوم "الحدود" بين النخب السياسية وكذلك بين المجتمعات. حدود صارت غير مرئية داخل الاتحاد الأوروبى، مساحة مفقودة (وينبغى فى نهاية المطاف إعادة فتحها) بالنسبة لروسيا، حدود ينبغى تعيينها حتى مقابل جَعْلها جبهة.(٢٧)

ويميل الاتجاه السائد فى غرب القارة إلى التقليل من شأن الحدود: من السوق الواحدة مع الانتقال الحر للبشر ورؤوس الأموال إلى نطاق شينجين Schengen مرورًا بأوروبا الأقاليم، هذا هو المفهوم التقليدى للدولة- الأمة التى أعيد تعريفها بما يتفق مع أمانى مؤسسى المشروع الأوروبى، مثل روبير شومان Robert Schuman الذى كتب: "نشأت الحدود السياسية عن تطور تاريخى وإثنى

---

(٢٧) إذا استعنا عنوان كتاب ميشيل فوشيه "جبهات وحدود فى أوروبا" Michel Fouchet. Fronts et frontières, Paris, Fayard, 1991.

لا يستهان به، عن جهد طويل من أجل التوحيد القومى؛ ولا ينبغى التفكير فى محوها. وفى عصور أخرى كانت تجرى إزاحتها عن طريق فتوحات عنيفة أو عن طريق زيجات مربحة. واليوم، يكفى التقليل من شأنها".(٢٨) هذا المنطق على وجه التحديد هو الذى يجد اليوم نتيجته فى نطاق شينجين مع هذه المشكلة الجديدة التى لم يتوقعها الآباء المؤسسون الذين كانوا يعملون فى سياق أوروبا مقسمة: التقليل من شأن الحدود داخل الاتحاد يطرح مشكلة حدوده الخارجية.

وتدير روسيا منذ عقد مشكلة عكسية: كيف يمكن الانتقال من إمبراطورية إلى دولة- أمة؟ غير أن مثل هذا التمييز ليس له كبير معنى من وجهة نظر التاريخ الروسى. ذلك أن روسيا دولة تبنى نفسها منذ القرن الخامس عشر على نمط التوسيع الإمبراطورى لحدودها، فى البداية نحو الجنوب الشرقى ثم الشمال الغربى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. والحقيقة أن سان بطرسبورج، شأنها فى هذا شأن القسطنطينية أو الإسكندرية، عاصمة تم بناؤها على المحيط وتريد أن تكون فى المراكز المتقدمة للإمبراطورية. وكان الاتحاد السوفييتى تجليًا أخيرًا لهذا المشروع الإمبراطورى الروسى. ولهذا تغدو تصفية الاستعمار هنا بالغة الصعوبة. أولا، بسبب ٢٥ مليونًا من الروس خارج حدود روسيا، ولكن بصورة خاصة لأنه لا يوجد نموذج للدولة- الأمة يمكن تبنيه بعد تفكك الاتحاد السوفييتى. والحقيقة أن بريطانيا العظمى بدون الهند كانت دائمًا بريطانيا العظمى؛ كما أن فرنسا بدون الجزائر ظلت هى فرنسا. ولكن كيف يمكن تعريف روسيا بدون الإمبراطورية؟ كذلك فإن مسألة الحدود الخارجية تتضاعف نتيجة لمسألة الحدود الداخلية للاتحاد الروسى. والواقع أن أحد رهانات حرب الشيشان يتمثل على وجه التحديد فى أنه وراء "الإمبراطورية المنفجرة" يوجد أيضا الخوف من أن يتواصل التفتت داخل روسيا ذاتها. وبعد جورباتشوف ويلتسين، مهندسى تفكك الاتحاد السوفييتى، يريد فلاديمير بوتين أن يقدم نفسه على أنه هو الذى يستعيد الدولة الروسية فى الداخل

---

(٢٨) Schuman (R.), Pour l'Europe, Paris, Nagel, 1963, p. 23.

(تكثيف الحرب في القوقاز، تعيين ٧ مسئولين في منصب الحاكم الأعلى لإدارة العلاقات مع الـ ٤٩ إقليمًا) ومجال النفوذ في الخارج (والمقصود بهذا بصورة رئيسية أوكرانيا)، نحو ما يسميه الروس "الخارج القريب". ووفقًا لصيغة ز. بريچينسكي فإن روسيا لا يمكن أن تكون إمبراطورية وديمقراطية في آن معًا. وبأوكرانيا يمكن أن تظل روسيا إمبراطورية. وسوف تكون المسألة الأوكرانية، بين أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية، بين روسيا وبولندا، أحد الرهانات الرئيسية للعقد القادم.

الموقف الثالث: قامت دول أوروبا الوسطى وجنوب شرق أوروبا منذ فترة قصيرة باستعادة سيادتها في سياق تغييرات في الحدود القائمة أو تجريدها من الشرعية. غير أن الحدود في هذا الجزء من أوروبا حدود حديثة جدا (يعود تاريخ نصفها إلى القرن العشرين)، متغيرة وفقًا لعلاقات القوى الدولية (١٩١٩، ١٩٤٥، ١٩٩٠) ويُنظر إليها بالتالي على أنها هشة أو محدودة الشرعية. ومن إعادة توحيد ألمانيا (أول تعديل لحدود معترف بها دوليا بعد الحرب الباردة) إلى الانفصال بالتراضي بين التشيك والسلوفاك، دون أن ننسى المسائل المتروكة معلقة نتيجة تفكك ما تبقى من يوغسلافيا (كوسوفو، الجبل الأسود)، وكانت فترة ما بعد ١٩٨٩ تحت راية ازدياد الدول والحدود.

وتطرح هذه المواقف الثلاثة بطريقة جديدة مسألة الحدود في علاقتها بمشروع توسيع الاتحاد الأوروبي.

ويثير هذا المشروع أولا مسألة قدرة بلدان أوروبا الوسطى المرشحة، التي استعادت منذ فترة قصيرة سيادتها، على التفكير الآن في إمكانية التخلي عن جانب مهم من هذه السيادة لحساب مؤسسات بعيدة لا تكون شفافيتها الديمقراطية واضحة دائمًا. وبعبارة أخرى فإن هذه البلدان تكتشف أن السيادة التي استعادتها ليست السيادة التي حلم بها أسلافها في القرن التاسع عشر، بل هي سيادة تقيدها المقتضيات الإلزامية للتكامل والعولمة في القرن الحادي والعشرين.

ويطرح توسيع الاتحاد الأوروبى أيضا المسألة الصعبة المتعلقة بطبيعة الحدود الخارجية للاتحاد. وهنا أيضا تتباعد وجهات النظر بين البلدان الأعضاء فى الاتحاد الأوروبى والبلدان المرشحة له. وبنوع من التبسيط يمكن تقديم حجة البلدان الأعضاء على النحو التالى: إزالة الحدود داخل الاتحاد الأوروبى ليست ممكنة إلا إذا جرى الاحتفاظ بحدود واضحة خارجه. وفى سبيل "بيع" التوسيع للرأى العام المتحفظ فى الغرب، تأمل هذه البلدان فى طمأنته بحدود "صلبة" فى الشرق.(٢٩) وفى سبيل "بيع" التوسيع للشرق يكون المطلوب هو العكس: تخشى البلدان المرشحة أن يخلق التوسيع عن طريق حدود شينجين صلبة للغاية "ستارًا حديديا" جديدًا بين الجيران فى أوروبا الوسطى والشرقية. وبالنسبة لبولندا فإن ما يهمها إنما يتمثل فى علاقتها الممتازة مع أوكرانيا وليتوانيا. ويجد التشيك صعوبة فى أن يتصوروا حدودًا صلبة مع سلوفاكيا الشقيقة الموثوقة alter ego لبلدهم. وبالنسبة للمجر من المهم الاحتفاظ بحدود مفتوحة مع رومانيا وسلوفاكيا (غير الموضوعتين فى صدارة الموجة الأولى من التوسيع) حيث توجد أقليات مجرية كبيرة. وبعبارة أخرى فإن منظور التوسيع يطرح مسألة طبيعة الحدود وبصورة أعم مسألة العلاقة بين البلدان داخل التوسيع ins والبلدان خارج التوسيع outs ومسألة العلاقة بين المحيط الداخلى والمحيط الخارجى للاتحاد الأوروبى.

حدود أوروبا

يحتاج كل مجتمع سياسى إلى حدود. والاتحاد الأوروبى ليس منطقة تجارة حرة، ولا هو منظمة إنسانية، بل هو على وجه التحديد مجتمع سياسى يحدد نفسه

---

(٢٩) يكفى للاقتناع بهذا أن نرى أن التوسيع ليس فقط لا يشكل أولوية بالنسبة للرأى العام الغربى بل أن ٦٪ فقط من النمساويين و٣٪ من الألمان يؤيدون الانتقال الحر لقوة العمل من بلدان أوروبا الوسطى المرشحة (Sondage Eurostat publié à Bruxelles en mars 1998; compte rendu de l'agence CTK le 16 mars 1998). وبعبارة أخرى، ليس المقصود بهذا ناخبى هايدر Haider فقط بل أيضا ناخبى شرودر Schroeder.

بالتالى فى علاقته بالبيئة الخارجية. وبطبيعة الحال فإن كل إدراج هو، بحكم التعريف، استبعاد. وتنبع إحدى الصعوبات الراهنة من واقع أن الاتحاد الأوروبى إنما هو بطريقة ما ضحية نجاحه وأنه ينبغى التمييز بين حدود أوروبا وحدود الاتحاد الأوروبى. ولا يثير هذا الالتباس مشكلة فى غرب، أو شمال، أو جنوب القارة لأنه توجد هناك حدود جغرافية واضحة. إن حدود الشرق هى التى تطرح المشكلة فى سياق عدم التطابق بين الحدود الجغرافية والثقافية والسياسية.

وتتعلق مسألة الحدود الشرقية لأوروبا بصورة أساسية بالعلاقة مع دولتين شبه أوروبيتين وشبه آسيويتين: روسيا وتركيا. فهاتان الدولتان، بحكم حجمهما وبحكم ثقلهما الجغرافى، سوف يغيران التوازنات داخل الاتحاد الأوروبى؛ وكلا الدولتين بعيدتان عن تلبية الشروط الديمقراطية الضرورية لدخول الاتحاد. وهما، روسيا وتركيا على السواء، تجدان صعوبة فى قبول التنازلات الضرورية عن السيادة داخل اتحاد موسع. ومع هذا فقد تم إدراج تركيا، فى القمة الأوروبية فى هلسنكى فى ديسمبر ١٩٩٩، بين البلدان المرشحة للتوسيع. وبصورة مستقلة عن الأسباب الإستراتيجية التى دفعت إلى مثل هذا القرار، ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار على الأقل ثلاث نتائج منطقية ربما لم تؤخذ فى الحسبان بصورة كافية:

- مثل هذا القرار ملزم. والحقيقة أن أولئك الذين يعتقدون أنهم يمكن أن يكرروا مع تركيا لعبة الوعود المؤجلة إلى الأبد ad vitam aeternam– كما حدث بعد الإشارة الأولى إلى "القدر الأوروبى" لتركيا فى ١٩٦٤– إنما يخاطرون بأن يفجروا هذه المرة رد فعل مناهض لأوروبا أقوى كثيرًا مما كان سيحدث لو لم يتم إعلان هذا المشروع أصلا.
- إذا انفتح الاتحاد الأوروبى على تركيا فإنه لن تكون له أية حجة لمعارضة ترشيح روسيا.
- إذا كانت هناك مخاوف من تحفظات الرأى العام للبلدان الأعضاء إزاء قدوم البولنديين، أو التشيك، أو المجريين، فإنه سوف ينبغى أن يُشرح لهذا

الرأى العام نفسه مزايا حدود للاتحاد الأوروبى (شينجين أو غيرها) مع إيران، وسوريا، والعراق. إذ أنه خلال أكثر من عقد من الزمان، كان الاتحاد الأوروبى أكثر من متردد فى التوسع نحو أوروبا الوسطى، وهاهو يفكر فى قفزة كبرى نحو الشرق الأدنى.

وهناك طريقتان لتفسير هذا القرار. إما أنه غير متخذ بجدية، وهذا يثير تطلعات لن يكون من الممكن إشباعها وبالتالى خلق شروط أزمة مع تركيا خلال عقد أو أكثر. وإما أنه متخذ بجدية فنكون بهذا متجهين نحو "أوروبا بلا ضفاف" (وفقًا لصيغة فرانسوا بيرّو François Perroux) التى سوف تجعل من الضرورى إعادة تعريف الاتحاد الأوروبى. وتجرى الآن إعادة التعريف هذه من خلال الفرضيات المتعلقة ببناء "نواة صلبة" داخل الاتحاد. وسواء أكان المقصود "طليعة" (جاك ديلور Jacques Delors)، أو "مجموعة رائدة" (جاك شيراك Chirac Jacque)، أو "أوروبا اليورو Euro-Europe" (جيسكار Giscard وشميت Schmidt)، [٣٠] فالفكرة واحدة من الناحية الجوهرية: المقصود إعادة خلق اتحاد جديد داخل الاتحاد الموسع.

وعلى هذا النحو فإن الاتحاد الأوروبى يكشف عن خوف مزدوج.

بالنسبة للبلدان المؤسسة، هناك الخوف من أن يفرغ التوسيع المشروع من جوهره. وبالنسبة للبلدان المرشحة، هناك الخوف من أن يفرغ بناء "نواة صلبة" التوسيع من محتواه. فإلى أين سيكون من المحتّم أن يمتد توسيع الاتحاد؟ لا أحد يمكن أن يعرف بدقة وهذا أفضل دون شك. والأمر المهم هو أنه إذا كانت حدود الدول الأوروبية نتاج التاريخ فإن حدود الاتحاد الأوروبى سوف تكون محصلة الإرادة السياسية: حدود يشكلها المشروع الديمقراطى الذى يجسده هذا الاتحاد بدلا من العكس؛ مشروع تشكله حدود تاريخية وثقافية محددة سلفًا. وإنما بهذا المعنى

---

(٣٠) Giscard d'Estaing (v.) et Schmidt (H.), "Time to slow down and consolidate around <Euro-Europe>". International Herald Tribune, 11 avril 2000.

يمكن أن تتطابق مسألة الحدود مع المشروع الأوروبى، "حدود جديدة" بالمعنى الحقيقى للعبارة. وقد كتب ڤاكلاڤ هافيل Vàclav Havel: "التوسيع فى مصلحة أوروبا كلها. ونحن نأمل أن لا يجرى اعتباره صدقة." إنه تحدٍّ مطروح على أوروبا. ذلك أنها، لأول مرة فى تاريخها، تملك إمكانية بناء نظامها الداخلى وفقًا لمبادئها بشأن التعاون السياسى والاقتصادى على قدم المساواة".(٣١)

---

(٣١) Havel (V.), Le Monde, 23 juin 1995.

ملحق

تقييم مقارن للانتقال فى أوروبا الوسطى والشرقية

	١ مؤشر تقدم الانتقال	٢ مؤشر الحرية الاقتصادية	٣ مؤشر المخاطرة	٤ مؤشر حرية الصحافة	٥ مؤشر الحرية السياسية	٦ مؤشر الإحساس بالفساد
التشيك	٣١,٦٦	٢,٢٠	٧١,٧٢	١٩	٣	٤,٨
المجر	٣٣,٣٢	٢,٩٠	٦٩,٩٨	٣٤	٣	٥,٠
بولندا	٣١,٣٢	٣,١٥	٦٦,٦٦	٢١	٣	٤,٦
سلوڤينيا	٢٨,٦٦	٣,١٠	٧٢,٩٧	٢٧	٣	غير متاح
ألبانيا	٢٢,٦٧	٣,٧٥	٢١,٦٩	٧١	٨	غير متاح
بلغاريا	٢٥,٠٠	٣,٦٠	٣٧,٨٣	٤٦	٥	٢,٩
كرواتيا	٢٨,٠٠	٣,٧٥	٥٢,٦٨	٥٨	٨	غير متاح
رومانيا	٢٤,٣٤	٣,٣٠	٥٠,٤٩	٤٩	٥	٣,٠
سلوڤاكيا	٢٩,٠٠	٣,٠٥	٦٠,٣٦	٤١	٦	٣,٩
روسيا البيضاء	١٥,٠٠	٤,٠٥	٢٩,١٠	٧٠	١٢	٣,٩
أوكرانيا	٢١,٦٦	٤,٠٥	٢٩,٦٩	٣٩	٧	٢,٨

1. Source: European Bank for reconstruction and Development, Transition Report 1997, Londres, novembre, 1997, p. 14-17.

يتطابق المؤشر مع السجلّ العام لمجموع مؤشرات الانتقال القانونى.

2. Source: Kim R. Holmes & Bryan T. Johnson, 1998 Index of Economic Freedom, Washington Heritage Foundation, 1998.

أدنى سجلّ هو ٥,٠ وأعلى سجلّ هو ١,٢٥. ويتألف المؤشر من ١٠ عوامل تشمل السياسة التجارية، والنظام المالى والضريبى، والتدخل الحكومى فى الاقتصاد، والسياسة النقدية، ومراقبة الأسعار والأجور، وتدفقات رؤوس الأموال والاستثمار الأجنبى، والنظام المصرفى، والنظم واللوائح، والسوق السوداء.

3. Source: Euromoney, septembre 1997. أعلى سجل هو ١٠٠.

4. Source: Leonard D. Sussman ed., Press Freedom 1996, The Journalist as Pariah, Freedom House, 1996.

5. Source: Freedom Review, 1997, 28, 1, p. 21-22.

أعلى سجلّ هو ٢ وأدنى سجلّ هو ١٤.

٦. يربط مؤشر الإحساس بالفساد بين تقييمات عديدة جمعتها

International, Berlin, 22 septembre 1998,. The Transparency http://www.transparency.de

ويتراوح السجلّ بين ١٠(غياب الفساد) وصفر (فساد بالغ).

تركيا المرشحة للاتحاد الأوروبى(٣٢)

بقلم: جنجيز أكتر

Cengiz AKTAR

ترجمة: خليل كلفت

مراجعة: بشير السباعى

ما منطق ترشيح تركيا لتصير ذات يوم عضوًا كامل العضوية فى الاتحاد الأوروبى؟ والحقيقة أن ترشيح تركيا لا يحمل نفس دلالة ترشيح بلغاريا أو ليتوانيا. وما أن يجرى ذكر هذا الترشيح حتى يثير التساؤلات ويفجر الجدال، محتدمًا أحيانًا، غير أنه لا يكون لامباليًا أبدا.

وتركيا تعنى شيئًا خاصا، فهى تستدعى ذكرى، انطباعًا، نكهة، لحنًا. ولا يرجع تاريخ علاقتها بأوروبا إلى يوم إقرار مبدأ أهليتها لأن تصير عضوًا كامل العضوية فى الاتحاد الأوروبى.

ومع ذلك يبقى ترشيح تركيا للاتحاد الأوروبى ساحة واسعة للنقاش. والحقيقة أن التحدى الذى ووجهت به تركيا لتلبية معايير الانضمام لا يماثله سوى التحدى الذى طرحته أوروبا الغربية على نفسها عندما قبلت ترشيح بلد قريب جدا وبعيد جدا فى آن معًا. غير أنه فى اليوم الذى نصل فيه إلى قبول هذين التحديين فلا شك فى أن هذا سوف يخدم مصالح هؤلاء وأولئك.

تركيا فى أوروبا! وإذا تحدثنا من الناحية المادية فقد كانت تركيا فى أوروبا منذ ١٣٥٢، عندما احتل العثمانيون قصر تزيمبه الحصين، شمالى جاليپوليس، على الضفة الأوروبية للدردنيل. وبعد ذلك بستة قرون تقريبا، فى ١٩١٥، أثناء الحرب العظمى، كانت الإمبراطورية العثمانية تحاول، فى هذا المكان نفسه، إنقاذ وجودها

---

(٣٢)نص المحاضرة رقم ٣١٨ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٣ نوفمبر ٢٠٠٠.

بعد أن فقدت بالتدريج كل ما كانت قد قامت بفتحه منذ ١٣٥٢ فى القارة الأوروبية. وإذا تحدثنا من الناحية التاريخية فإن العلاقات بين تركيا وأوروبا تمثل ألف عام تقريبًا من الانجذاب المتبادل الذى يصعب اختزاله إلى تعبيره الحربى فقط. وهذا الأساس للارتباط الذى يتألف حقا من الفتوح وإعادات الفتح هو أيضا أساس ارتباط أوروبا مع إمبراطورية عثمانية كانت لواء الإسلام بقدر ما كانت وريثة ومتممة بيزنطة. وبوصفها إمبراطورية كوسموبوليتية ومن عهد ما قبل الحداثة، على النقيض تمامًا من الإمبراطورية البريطانية والإمبراطورية الفرنسية، كانت الإمبراطورية العثمانية عامل استقرار لا يستهان به (السلام العثمانى paxa ottomanica)، فكانت الدول تعقد معها التحالفات والمعاهدات. وظلت الإمبراطورية العثمانية، على مدى ستة قرون من وجودها، عنصرًا مكونًا من عناصر الوفاق الغربى والمخيلة الغربية، من مكيافيللى إلى مونتسكيو، بين آخرين.

ومع عصر التنوير، بدأت العلاقات تتغير. ففى البداية يجهل العثمانيون النهضة وتتراكم لديهم نواحى تخلف كبيرة بالمقارنة مع خصومهم، من وجهة النظر التقنية كما من وجهة النظر السياسية. ثم بعد ذلك وبصورة خاصة، تتعرض الصورة القروسطية للعثمانى لتبدل جذرى ما يزال قائمًا اليوم.

وفى الذاكرة الجمعية الأوروبية، التى قام عصر التنوير بتنقيحها، لا يبقى من الصورة القروسطية للعثمانى (الذى كان يُسَمَّى بالتركى رغم عدم التطابق التاريخى مع هذه الصفة القومية) سوى سمته المميزة باعتباره فاتحًا مهرطقًا لأنه مسلم، والتى سوف يضاف إليها فيما بعد، فى القرن الثامن عشر، تجسيد النير الإمبراطورى، العدو اللدود للأمم الحرة.

ومنذ ذلك الحين تعنى هذه الصفات، الثقيلة على النفس، الجسم الغريب على أوروبا، هذه الاستعارة التى تتحول إلى سياسة رسمية تتمثل فى طرد هذا الجسم الغريب إلى الخارج حالما ظهرت عليه علامات الضعف، ابتداءً من نهاية القرن السابع عشر. على أن التقهقر العثمانى الذى بدأ على هذا النحو فى الأراضى

المفتوحة فى البلقان لا يمثل مع ذلك البداية لقطيعة. ذلك أن الانسحاب العسكرى هنا مرادف للافتتان أمام براعة الغرب الذى كان مجهولا إلى ذلك الحين والذى يصير من هذا الجانب ممثلا للآخر بالنسبة للعثمانى ويبقى كذلك إلى يومنا هذا. والواقع أن هذه الحركة المادية يعقبها فى أذهان العثمانيين اهتمام جديد تمامًا بأوروبا ويتوافق مع التغريب occidentalisation.

ويأتى هذا العهد الجديد من العلاقات بعد عهد الفتوحات وما يزال مستمرا اليوم. ويصير التغريب طوعيا، ومفروضًا على النفس، ويتم بوسائل محلية. كما أنه يشكل الديناميكا الرئيسية، التى تغدو حاسمة التحديد إلى حد بعيد طوال القرنين الأخيرين فى المنطقة الجغرافية المعنية.

وإنما فى هذه العملية تندرج كل نجاحات الحداثة التركية بل أيضا كل نواقصها وكذلك جانب كبير من سيميولوجيا sémiologie علاقات أوروبا- تركيا؛ الأفكار السائدة، ومجموعات صور إيبينال Épinal [فى فرنسا: مركز الصور الشعبية منذ نهاية القرن الثامن عشر]، والأحقاد التى من المطلوب أن يتم تجاوزها اليوم نتيجة لهذا القرار التاريخى الذى أعلن، فى ديسمبر ١٩٩٩، إمكانية أن تنضم تركيا فى الوقت المناسب إلى الأسرة الأوروبية. ومن المحتمل أن تكون الحركات البندولية التى تميز علاقات أوروبا- تركيا منذ قرون عديدة قد وجدت فى قرار هلسنكى المشروع الملائم لعصر جديد سوف تتغلب فيه المصالح على الأهواء. وسوف تستكمل تركيا حداثتها التى تعتبر فى الوقت الحالى دون المعايير والممارسات الأوروبية إلى حد كبير، وسوف تعتاد أن تعيش دون أن ترى أعداءً فى كل مكان، وسوف تنجح فى التصالح مع نفسها، مع ذاكرتها، مع اختلافها، مع ماضيها الذى صار عليها أن تتنكر له لكى تحاكى الغرب، بقدر ما تحس بأنها فى بيتها فى أوروبا، وأخيرًا فإن أوروبا سوف تميل أكثر نحو هذا الكل السياسى المأمول على مستوى الكوكب كله متحالفة مع رمز من الرموز العتيقة للآخر. إننا إزاء عملية سياسية للغاية بالمعنى النبيل للكلمة.

وسوف تقتضى الصعوبات الهيكلية تعبئة موارد كبيرة وكذلك كثيرًا من الشجاعة السياسية فى أربعة ميادين: السياسة الاجتماعية، والزراعة، واللامركزية، وكل ما يتصل بقضايا الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وسيادة القانون. وفى الميادين الأخرى، أو أيضا، إذا استعدنا مصطلحات بروكسل، الفصول الأخرى من الخبرة المشتركة، أى مجموع النصوص التشريعية واللوائح المقبولة فى كل الاتحاد الأوروبى وكذلك المعيار الاقتصادى لكوبنهاجن –، فإنه يبدو أن تركيا تستطيع أن تتخلص منها بصعوبات أقل. أولا، سمحت اتفاقية الاتحاد الجمركى منذ ١٩٩٦ بامتحان قدرة هذا البلد على التكيف وكذلك استعداده للتقيد بالتشريع والممارسة الجماعيين فى هذا الصدد. واليوم فإن تركيا والاتحاد الأوروبى قد حققا إلى حد كبير الاتحاد الجمركى. ثانيًا، يرتبط هذا البلد مع صندوق النقد الدولى، وفى نفس الوقت مع قرار هلسنكى من جهة أخرى، ببرنامج للتنظيم الاقتصادى سوف يستغرق تنفيذه ثلاثة أعوام. وتعتبر نتائج العام الأول مُرضية ومن المتوقع أنه مع نهاية هذه الفترة من التقوية سوف ينخفض التضخم إلى ما دون حاجز الـ ١٠٪ ولن يتجاوز عجز القطاع العام ٣٪ من الناتج القومى الإجمالى. ويوجد اتفاق واسع فى الرأى فيما يتعلق بضرورة الالتزام بالمعايير والممارسات الجماعية، التى تمضى من سياسة التوظيف إلى الأمن فى موقع العمل، ومن الاتصالات السلكية واللاسلكية البعيدة المدى إلى البيئة، ومن المراقبة المالية إلى حماية المستهلك، بما يتلاءم مع الرغبة فى التطبيع فى هذا البلد الذى تمثل فيه الفوضى القاعدة فى هذه الميادين. ولنعد إلى هذه الميادين الأربعة التى يمكن حقا أن يستغرق فيها التوافق مع المعايير الأوروبية وقتًا أطول مما بالنسبة لبقية الميادين.

وسوف يحتاج التوافق فيما يتعلق بالسياسة الاجتماعية والمسائل المتصلة بالضمان الاجتماعى للمواطنين والعاملين بأجر إلى تعبئة كبيرة للموارد فى بلد يعيش ٢٧٪ من سكانه، غالبيتهم ريفيون، دون ضمان اجتماعى ولا وجود فيه

للمخصصات الأسرية ولا لإعانة دخل الحد الأدنى للاندماج فى المجتمع RMI لأن تأمين البطالة لم يتم إقراره إلا مؤخرًا جدا.

وقطاع الزراعة عتيق؛ وهو يستخدم كثرة من الناس من ذوى الإنتاجية الهزيلة. وعلى سبيل المقارنة فإن إسهام القطاع الزراعى فى الناتج المحلى الإجمالى يصل فى فرنسا إلى حوالى ٥٤ مليار يورو وفى تركيا إلى حوالى ٣٤ مليار يورو. ويمثل هذا الرقم فى فرنسا ٣,٢٪ من الناتج المحلى الإجمالى وفى تركيا ١٥٪. وهذه القيمة ينتجها فى فرنسا ٩٠٠ ألف عامل زراعى فى حين يصل عددهم فى تركيا إلى عشرة أضعاف هذا العدد لإنتاج قيمة أقل كثيرًا. والأسوأ أن الـ ٩ ملايين هؤلاء من العاملين الزراعيين فى تركيا يمثلون أكثر من ٤٠٪ من السكان العاملين. ويشكل هذا القطاع تربة مثالية لعلاقات الموالاة السياسية وعلاوة على هذا، مع نسيج اجتماعى قبل حداثى يمضى من الهيكل الإقطاعى إلى روح المحافظة الكلاسيكية للاقتصادات الفلاحية المكتفية ذاتيا.

وتبقى اللامركزية الإدارية وكل الأنشطة التى تدخل فى إطار السياسات الإقليمية مسائل لا تكاد تمس فى تركيا. والواقع أن التقاليد القوية للمركزية الإدارية- التى تقترن بالتحفظ الشهير للدولة أمام كل مبادرة ذات مصدر اجتماعى أو هامشى- قد أدت إلى أن تبقى تركيا مقصرة جدا عن الممارسات الأوروبية فيما يتعلق بتفويض السلطة.

وأخيرًا المسائل السياسية. وفى اللحظة الراهنة فإن تركيا هى البلد الوحيد بين ١٣ بلدًا مرشحًا للاتحاد الأوروبى لم يجر الدخول معه فى أى مفاوضات بهدف الانضمام. ومبرر هذا الموقف هو أن تركيا لم تقم، خلافًا للبلدان الـ ١٢ الأخرى المرشحة، بالوفاء بالمعيار السياسى لكوبنهاجن الذى يجب على البلد المرشح وفقًا له أن يكون قد أنشأ مؤسسات مستقرة ضامنة للديمقراطية، وسيادة القانون، واحترام حقوق الإنسان، واحترام حماية الأقليات أيضا. والحقيقة أن معايير كوبنهاجن، التى قررتها البلدان أعضاء الاتحاد فى ١٩٩٣ قاصدة بها البلدان

المرشحة الشيوعية السابقة فى أوروبا الأخرى، وبالأخص المعيار السياسى، لم تستطع أن تفى بها تركيا التى مع هذا توجد منذ ١٩٤٥ فى معسكر الديمقراطية وتمارس منذ ١٩٤٩ ديمقراطية برلمانية.

ومثل هذا الموقف يحتاج إلى التوضيح. والإجابة ماثلة فى المسار الطويل لتغريب الإمبراطورية وفى نشأة تركيا الجمهورية التى ترجع أسسها إلى تصور فريد جدا عن الحداثة السياسية الناشئة فى بيئة تاريخية فريدة مثله تمامًا. وتنشأ ثلاثة ثوابت من هذه البيئة التاريخية التى تؤدى إلى اختراع تركيا.

ويُبرز تغريب الإمبراطورية العثمانية، الذى بدأ فى نهاية القرن الثامن عشر، قضية واحدة وحيدة: استمرارية الدولة. والحقيقة أن تحويل الجسم الاجتماعى كانت له دائمًا أهمية أدنى وقد تجسد هذا فى صورة الآثار الثانوية للإصلاحات التى أثرت فى جهاز الدولة فى المقام الأول. وكانت النخب الإصلاحية للعهد الجمهورى، تمامًا مثل نخب العهد العثمانى، هى قبل الجميع الخدم المتحمسين لقضية الدولة. وللدولة فى تركيا الأولوية على كل ما عداها- الفرد والمجتمع.

ثم إن الحرب العظمى، التى تؤذن بزوال الإمبراطورية العثمانية، يعقبها الاحتلال، بمقتضى معاهدة سيفر الموقعة فى ١٩٢٠، لأجزاء كبيرة من تركيا الحالية. ويصل الانكماش الإقليمى إلى ذروته وتصير الدولة فى حالة حرجة. والحقيقة أن المكون العسكرى للنخبة الجمهورية، السائد إلى حد بعيد، هو الذى ينقذ الدولة ويمنح لنفسه على هذا النحو شرعية مدعمة بصورة راسخة، خاصة من جانب السكان النازحين من البلقان، فى أعقاب الخسائر الإقليمية. ويغدو هاجس وحدة وسلامة وأمن أراضى تركيا النتيجة الطبيعية لصدمة ١٩٢٠ ويشكل النسيج الجوهرى لشرعية البيروقراطية العسكرية التى تتأبد. وبتعزيز من هاجس النظام الموروث عن العهد العثمانى الذى ينظر إلى كل صراع، مهما كان منشؤه، على أنه خطر محتمل، تغدو هذه الشرعية ثابتًا من الثوابت عبر التاريخية لجمهورية تركيا.

وبالمقابل فإن هذه الجمهورية تعوزها، عند تأسيسها في ١٩٢٣، مواقع شعبية وطيدة لإضفاء الشرعية عليها وهذه هى السمة المميزة الثالثة للبيئة التى أقيمت فيها تركيا. وعند تأسيس الجمهورية، لا يوجد الدعم الاجتماعى الذى لا غنى عنه لهذا الشكل من الحكم. ويتألف المزيج الاجتماعى المعقد لعشرينيات القرن العشرين فى تركيا من طوائف أكثر مما يتألف من مجتمع من أفراد راغبين فى أن ينتجوا ويثروا. ويمر الرهان التحديثى للنخبة الجمهورية بإعادة صياغة اجتماعية لم يجد الإسلام مكانه فيها. ويصير الإسلام، رغم تنوعه، هدفًا للنزعة الإرادية المُعلْمِنَة laïcisant للنخبة الجمهورية التى تريد أن تخلق موقعها الخاص لإضفاء الشرعية وتنتهى بالاستحواذ على الدين، عن طريق إضفاء طابع الدولة عليه فى الوقت الذى كان ينبغى فيه فصله عن الشئون الدنيوية. ولا تفرّق العلمنة الراديكالية التى تطبقها النخب الجمهورية بين مختلف مكونات الإسلام الأناضولى، وتضرب صفحًا عن الدين، وتجبره على التخفى، وتنتهى بالقضاء على قواه الديناميكية التطورية. ويبقى الإسلام فى تركيا الحالية كلامًا عفى عليه الزمن وإستاتيكيا إلى حد كبير. وعلاوة على هذا، ودائمًا فيما يتعلق بافتقار الشكل الجديد للحكم إلى الدعم الاجتماعى، فإن من المسموح به أن نعتقد أن اختفاء المكون الأرمنى، فى أعقاب المذابح والتهجيرات الجماعية، ورحيل المكون اليونانى من البرجوازية الأناضولية، نتيجة لمبادلة السكان بين اليونان وتركيا، لهما علاقة لا يستهان بها بالفراغ الذى يميز موقع إضفاء الشرعية الاجتماعية على تأسيس الجمهورية؛ حتى وإنْ كانت البرجوازية الأرمنية قد مالت أكثر إلى حل قومى يقصر عن كل حل اتحادى فيدرالى كشكل بديل للإمبراطورية.

تمثل الأمة التركية هذا الموقع الآخر الذى تبحث فيه الجمهورية لنفسها عن شرعية. وفى حين أن النخبة العثمانية تحاول خلال قرن سد الثغرات التى فتحتها الروح الثورية لعام ١٧٨٩ التى تتناوب معها المطالب القومية وتبذل كل ما فى وسعها للاحتفاظ بهذه الإمبراطورية الكوسموبوليتانية كاملة، تقبل النخبة الجمهورية، بواقعية جلية، الهزيمة أمام المد المحتوم للفكرة القومية التى تتفشى فى أوروبا.

ويلاحظ عدد من المؤرخين أن النزعة القومية التركية هى النزعة القومية الأخيرة التى تنبع من الإمبراطورية العثمانية. ويتعلق الأمر بالفعل بنزعة قومية دفاعية تطرح نفسها فى رد فعل على النزعات القومية الإثنية التى تمزق الإمبراطورية. وتحمل هذه الإمبراطورية من جهة أخرى سمات النزعة الكوسموپوليتانية العثمانية وتشكل مثلا ممتازًا للأمة الاختيارية ذات الصعود والإلهام الفرنسيين، على النقيض من النظرية الإثنية عن الأمة ذات الإلهام الألمانى. والأمة الاختيارية عمومية وليست تخصيصية؛ وبالتالى فإنها تسعى دائمًا إلى الإجماع والتلاحم، الاستفتاء العام اليومى الذى تحدث عنه إرنست رينان Ernst Renan[٣٣] بأعلام فى كل مكان. والنزعة القومية التركية اختيارية لاسيما وأنها لا يمكن أن تستفيد بخصوصية إثنية تبقى معدومة، إذا وضعنا اللغة جانبًا. والحقيقة أن الـ ١٣ مليونًا الذين شكلوا سكان تركيا فى ١٩٢٧ ليس فقط لم يكن لديهم أى وعى قومى بل كانوا من أصول إثنية متباينة جدا، فى صورة الكوسموپوليتانية الإمبراطورية، نتيجة لنزوح المسلمين غير الأتراك من ذوى الأصل البلقانى والقوقازى طوال القرن التاسع عشر، فى أعقاب الخسائر الإقليمية فى الغرب والاندفاع الروسى فى الشرق. فهل التركى إذن هو من يدعى أنه تركى!

وتبقى النقطة الإشكالية فى هذه اللوحة واقع أنه فى البداية يبدو أن تعريف الرعايا يستبعد غير المسلمين. والحقيقة أن الخصوصية الدينية، رغم حظرها من جانب الجمهوريين، تطبع مع ذلك بطابعها التعريف الأصلى للأمة التركية. ومع الوقت يميل هذا الاستبعاد إلى الاختفاء فيما يتعلق بغير المسلمين غير أنهم يواصلون بعناد تجاهل المسلمين غير الأتراك أى الأكراد أو غيرهم. وينبغى الإقرار بأن غير المسلمين هم بالفعل أقليات، بحكم عددهم، فى حين أن الأكراد، الذين يرفضون من جهة أخرى وصفهم بأنهم "أقلية"، يصل عددهم إلى الملايين؛ حتى إذا كانوا لا ينتسبون جميعًا إلى هذه الهوية. واليوم لا تكاد تثار مشكلات حول

---

[٣٣] يرى إرنست رينان (١٨٢٣- ١٨٩٢) أن الأمة هى استفتاء يومى على الاتحاد. (المراجع)

أن يقدم المرء نفسه كتركى من أصل يهودى، غير أنه من الصعب أن يقدم المرء نفسه كتركى من أصل كردى عندما تكون لديه مشكلة مع السلطات العامة. وهنا يتمثل المرجع الأيديولوجى فى التعريف العمومى الذى باسمه تريد الجنسية التركية أن تكون فيدرالية وفوق قومية. وعند هذا المستوى على وجه التحديد تطفو المشكلات على السطح. والهوية القومية التركية عاجزة اليوم عن أن تطرح نفسها بالفعل فى صورة هوية فوق قومية وهى تميل إلى أن تخلط بصورة منهجية جنسية المواطنة مع تعريف تخصيصى وإثنى للتركية [الطابع التركى] التى تظهر بعد ٧٧ عامًا من وجود الدولة- الأمة.

وهذه التساؤلات هى أيضا تساؤلات المؤسسات الأوروبية فى سياق رغبتها فى فهم القيود التى تميز تركيا اليوم. إن دولة كلية الوجود، وكلية القدرة، وكلية المعرفة، تسعى إلى خلق مجتمع حديث وكذلك أمة حديثة وفقًا لمعاييرها، أى متناغمة ومنظمة، هذه الدولة تصير الأداة الوحيدة لعملية التحديث لأنها عاجزة عن تصور تمييز بين الحداثة كديناميكا اجتماعية والحداثة كمراقبة لما هو اجتماعى. وهذه الدولة اليوم تلهث تعبًا وراء مشروعها التحديثى. وقد وصل مشروعها للمجتمع إلى نهاية منطقه ويبقى دون أمانيه الاجتماعية، وكذلك دون القواعد والمعايير الأوروبية. ومع ذلك فإن الديناميكا الضرورية للفكاك من هذا الوضع لا توجد فى الطبقة السياسية ولا داخل المجتمع الذى لا تكون فيه السلطة على مستوى إرادته فى التغيير، وفى الالتزام بالقانون، وفى الديمقراطية.

ديناميكا الترشيح للاتحاد

وفيما يتعلق بالمسائل المتصلة بالسياسة الخارجية لتركيا، وعلى وجه الخصوص خلافاتها مع اليونان، يبدو أن مشروع كل حل يتوقف بصورة شبه مطلقة على مناخ الثقة المتبادلة الذى سوف يسود كلما سارت عملية الانضمام إلى الاتحاد إلى الأمام.

وفى هذه المرحلة يفرض نفسه استطراد تقنى. فإلى السؤال المتصل بمعرفة ما إذا كانت تركيا قادرة على الوفاء بمعايير الاتحاد للانضمام إليه، ينبغى أن نضيف سؤال متى سيكون هذا بوسعها. ومن الجلى أن الإجابة على هذا السؤال تتوقف إلى حد كبير جدا على الإجابة على السؤال الأول وأن الصعوبات الهيكلية ستكون قاسية وعنيدة. على أن من الجلى أن الظرف السياسى الراهن فى تركيا سيكون له تأثيره على العملية الجارية. والحقيقة أن الحكومة الائتلافية بين السياديين اليساريين والسياديين اليمينيين بعيدة عن أن تفى بمتطلبات الترشيح. وضمن هذا تدرج الحكومة كل عيوب الحداثة التركية وتمثل تحفظاتها إزاء أوروبا النتائج المباشرة للفلسفة السياسية المفلسة أمام مقتضيات حداثة المجتمع التركى. وقد انبثقت هذه الحكومة عن انتخابات إبريل ١٩٩٩ وسوف تستمر على الأرجح حتى الانتخابات القادمة، فى ٢٠٠٤. ويعنى هذا أنه لا ينبغى أن نتوقع إنجازات كبيرة فى الطريق الطويل جدا الذى يفضى إلى الاتحاد، من الآن وحتى ٢٠٠٤.

مناخ من الثقة المتبادلة إذن! سيُقال لنا: "ماذا ينبغى أكثر من قرار هلسنكى بقبول ترشيح تركيا للشهادة على هذه الثقة؟". صحيح أن أوروبا قد فعلت الكثير إلى الآن وأن الكرة صارت من الآن فصاعدًا فى ملعب تركيا من أجل إقرار مجموعة جديدة لمعايير العلاقات. غير أن هذا يحتاج إلى الطرفين كما أنه سوف تكون هناك حاجة إلى الكثير من الخيال والكياسة من أجل الوفاء بمحتوى النص التأسيسى لهلسنكى. وفى ديسمبر ١٩٩٩، اتخذ قادة الـ ١٥ قرارًا شجاعًا. ولا يحظى هذا القرار بموافقة الرأى العام الأوروبى وهذا سر من أسرار بوليتشينيل.[٣٤] ذلك أن تركيا لا يتم الترحيب بها فى أوروبا بنفس الطريقة مثل بلغاريا وبولندا، ولن يكون من الممكن إقامة علاقة صحية، وناهيك بمناخ ثقة، دون أن يغدو الناس مقتنعين مهما يكن هذا ضئيلا بالمصلحة فى توسيع الاتحاد نحو تركيا.

---

(٣٤)شخصية كوميدية هى أكثر شخصيات مسرح العرائس أصالة. (المراجع)

ولهذا فإن هذه المجموعة الجديدة لمعايير العلاقات لن تتحقق بين عشية وضحاها. ذلك أنه توجد وفرة من المحرمات، والمخاوف، والأفكار السائدة، من جهة كما من الأخرى، تنتهى إلى الانضمام إلى، أو التغذى بصورة مباشرة على المشكلات الهيكلية. وينبغى من الآن مساءلة فكرتين أو ثلاث من هذه الأفكار السائدة وحيث إننى أخاطب جمهورًا غربيا، سوف أقترح فكرتين سائدتين أصلهما من هنا.

ولنأخذ الهوية المسلمة للبلد. وتركيا بلد علمانى لا يوجد فيه رسميا دين للدولة. فعن أى إسلام نتحدث؟ وكما هو الحال مع الديانتين التوحيديتين الأخريين، يقدم الإسلام مجموعة متنوعة من التفاسير للعقيدة الأصلية إلى حد أن العديد من التفاسير موصومة بالزندقة من جانب التيارات السائدة وفقًا للبلدان. وفى تركيا، تمثل الطائفة العلوية، التى تضم ١٢ مليون نسمة من السكان، التعبير عن إسلام ليبرالى يتخلص كلية من الصورة التى لدينا هنا عن الإسلام. واليوم فإن الطائفة العلوية، التى تتجاهلها إلى حد بعيد الطائفة السنية التى تشكل الأغلبية، بل أيضا السلطات العامة التى يذهب تفضيلها إلى هذه الأخيرة رغم الدعاوى العلمانية لهذه السلطات، يعتبرها عدد من المراقبين ركيزة للعلمانية فى تركيا، أكثر كثيرًا من الإسلام المطبوع بطابع الدولة الذى تمثله الطائفة السنية.

فما وزن وتأثير الإسلام السياسى؟ وعلى أساس النتائج الانتخابية، يمكن القول إن الحزب السياسى الذى كان عليه أن يغير اسمه مرات عديدة بسبب الحظر قد نجح فى استقطاب الأصوات المنسية لليبرالية الفوضوية منذ بداية الثمانينيات، وبصورة خاصة في المراكز الحضرية. وقد حصل هذا الإسلام السياسى المحافظ، الموالى للسنة، متخذًا مكانه على اليمين فى المسرح السياسى، على أفضل النتائج فى ١٩٩٥ بنسبة ٢١,٤٪ من الأصوات وشهد انخفاض ناخبيه إلى أقل من ١٥٪ فى انتخابات ١٩٩٩. وعلى بُعْد سنوات ضوئية من المهزلة السياسية المشئومة التى سادت فى أفغانستان، أو الجزائر، أو السودان، يلعب الإسلام السياسى فى تركيا لعبة الديمقراطية ويحاول، بنفوذ نوابه الشبان، التحول إلى حزب محافظ، على صورة الديمقراطية المسيحية.

ولا يجب أن يقتصر تحليل للنهوض الجديد لإسلام سياسى على قراءة وظيفية يستغل فيها ساسة سيئو النية السخط الشعبى. ويوجد داخل الحركة الإسلامية بحث عن الهوية يجعل من الدين القوة الموجهة لتعبير اجتماعى، يشمل التعبير الاجتماعى لدى النساء. وهناك ظاهرة لافتة للنظر: ينادى أنصار هذا التجديد الإسلامى، مثل الليبراليين، بالديمقراطية البرلمانية وبالديمقراطية اليومية.

ولنتذكر أخيرًا استطلاعًا حديثًا للرأى يأتى فيه التضخم والبطالة على رأس المشكلات الاجتماعية (٣٩,٧٪)، ويليهما الفساد والجريمة المنظمة بنسبة ١٨,٣٪. وتأتى الراديكالية الإسلامية فى أسفل اللوحة بنسبة ٣,٤٪ من الإجابات، ويليه الإرهاب الانفصالى بنسبة ٢,٥٪. وملاحظة بسيطة على هذا الاستطلاع الذى لا يحتاج إلى تعليق: المواطنون الأتراك، مثل غالبية معاصريهم، يطمحون إلى أن يصيروا مستهلكين فرديين فى بيئة يسودها القانون والعدل الاجتماعى.

ويقودنا هذا إلى فكرة سائدة أخرى، على صلة بالعبء الاقتصادى للتوسيع بوجه عام ولتركيا بوجه خاص؛ وهو عبء كبير جدا لاسيما وأن تركيا تبدو، رغم وجود حوالى ١٣ مليونًا من المستهلكين من ذوى القوة الشرائية المتينة، بلدًا فقيرًا. وينبغى أن نعرف أن الموجة الجديدة من توسيع الاتحاد الأوروبى، على العكس من التوسيعات السابقة، لا تعد بإعانات ضخمة للأعضاء الجدد وأن الانتقال الحر للأشخاص سوف يكون على الأرجح فصلا لن ترى فيه البلدان الجديدة الأعضاء، حتى بعد الانضمام، حرية كاملة لعمالها.

ووفقًا للمفوضية الأوروبية، سوف يكون الانتقال الحر بالتدريج؛ وبالنسبة للإعانات، يمكن الاستشهاد على سبيل التوضيح بالحد الأقصى للتخصيص فى الموازنة من أجل الانضمام، لعام ٢٠٠٦، الذى من المتوقع فيه انضمام ٦ بلدان ويصل إلى ١٤,٢ مليار يورو، الذى ينبغى أن يضاف إليه ٣,١ مليار يورو مخصص للتحضيرات للانضمام بالنسبة لـ ٧ بلدان مرشحة باقية. وبالتالى فإن

إجمالى ١٧,٣ مليار يورو هو ما ينبغى مقارنته بالفائض التجارى للـ ١٥ فى ١٩٩٨، مع الـ ١٣ بلدًا مرشحًا، والذى يرتفع إلى ٣٣,٥ مليار يورو!

ويتمثل المنطق الجديد للتوسيع فى جعل البلدان المرشحة مسئولة ماليا منذ البداية عن مرحلة التحضيرات المسماة بما قبل الانضمام، وفى حفز البلدان المرشحة، والبلدان الأعضاء، والمؤسسات المالية الدولية، إلى تفضيل الائتمان والاستثمار المباشر على الهبات التى لا ترد. ومن جهة أخرى فإن تركيا تلقت من الاتحاد الأوروبى، منذ ١٩٦٣، التاريخ الذى وقعت فيه على اتفاقية الشراكة، ٤٦٠ مليون يورو فقط، فى شكل هبات، خلال ٣٦ عامًا. وأخيرًا فإن الآلة الاقتصادية التركية بعيدة عن أن تكون الأسوأ، ودينامية الفاعلين الاقتصاديين- التى لا تظهر فى أى إحصائية- معترف بها فى فرنسا وفى كل أوروبا الغربية. وتأتى فرنسا فى صدارة رصيد الاستثمار المباشر، قبل ألمانيا الاتحادية، بمبلغ ٥,٣ مليار يورو وتحقق تركيا أكثر من نصف تجارتها الخارجية مع الاتحاد.

والمجموعة الثالثة من الحجج هى تلك التى تم تطويرها متضمنة الحجة الدينية وحجة العبء الاقتصادى.

وهنا نلتقى بالثقل الديموجرافى لتركيا، الذى يمكن أن يهدد التوازنات داخل المؤسسات الأوروبية والذى يمكن أن يشكل تهديدًا جينيا للعرق الأوروبى. وهنا نلتقى أيضا بالحجة الجغرافية الأبدية التى تقول لنا إن تركيا تقع فى آسيا، غير أن القوقاز فى أوروبا!

وهنا نلتقى بعنف بالحجة المفحمة الصاعقة عن "نموذج المجتمع المختلف جذريا"- إذا استعرنا تعبير زعيم معارضة فى فرنسا- الذى سيمثله نموذج الأتراك.

وهنا نلتقى أخيرًا بحجج مصقولة أكثر إلى حد ما، طورها المسئولون السياسيون القدامى من الطراز الأول الذين يرون فى ترشيح تركيا عملية، بل حتى مؤامرة، دبرها الأنجلو- أمريكيون بهدف إضعاف المشروع السياسى من البداية

تاركين المجال حرا لأوروبا ميركانتيلية وعلى هذا النحو تلطيخ الهوية السياسية الأوروبية التى تقوم على قيم تاريخية وثقافية فريدة؛ مشروع وهوية من المفترض أن تركيا غريبة عليهما كلية. ويضع بديل من بدائل هذه الحجة، بديل الحساسية العسكرية، فى مكان الصدارة الصلات الأمريكية مع الجيش التركى- دون مساءلة للحظة للسياق التاريخى الذى أدى إلى تقارب تركيا مع الولايات المتحدة بقدر ما كان يتم نبذها فى أوروبا- ليتوقع، فى حالة الانضمام، تهديدًا لأوروبا العسكرية الناشئة. ووفقًا لهذه الحجة فإن أوروبا الغربية ستكون على هذا النحو محصورة كالسندوتش بين الجيشين الأكثر أطلنطية فى أوروبا، الجيش التركى والجيش البريطانى، اللذين يشكلان الآن مع ذلك جزءًا من هياكل منظمة معاهدة شمال الأطلنطى.

وتكفى هذه الحجج، العاطفية أو الشاذة فى كثير من الأحيان، لخلق رأى عام هو بالفعل مرتاب ومهيأ للاقتناع. ويتم استدعاء الثقل الديموجرافى وكأنه معطى مطلق فى حين أنه فى تطور دائم والواقع أن النمو الديموجرافى فى تباطؤ صاف منذ ١٩٨٥. وفى الحال يتم هنا اعتبار السكان معادين فى حين أن ٤ ملايين من الـ ٦٥ مليونًا من الأتراك يعيشون فى أوروبا الغربية بطريقة منسجمة بصورة متزايدة ويندمجون فى حياة مجتمعهم الحالى كلما تتابعت أجيال المهاجرين. ويجرى إظهار ثقل تركيا كعضو كامل العضوية وكأنه فزاعة وكأن وجودها المستقبلى فى مختلف مؤسسات الاتحاد سيكون مطلق التجانس بكل عناصره.

وفيما يتعلق بالحجة الجغرافية، فإنها تنبع عن كثب التوزيع الدينى، فى حين يبدو أن نموذج المجتمع وكذلك القيم التاريخية تتغير وفقًا للبلد الذى نوجد فيه والذى يحمل فيه كل شخص فى جيبه تعريفه للتاريخى والثقافى. وفى رأى بعض المجريين فإن الرومانيين ليسوا أوروبيين، وفى رأى بعض الكرواتيين فإن الصرب والبوسنيين هم الذين يجب استبعادهم من التعريف، وفى رأى الجنوبيين [سكان أوروبا الجنوبية] فإن الإسكندنافيين ليسوا أوروبيين حقا، ولتفكروا فى لويجى بارزينى Luigi Barzini.

وتحيلنا "المؤامرة الأنجلو- ساكسونية"، التى يبدو أنها الحجة الأكثر صقلا، إلى الجدال بشأن أوروبا السياسية فى الغد. وتتمثل إحدى القوى الموجهة المهمة للمشروع الأوروبى فى هذه الرؤية السياسية التى تقر بالخصوصيات والاختلافات، وتقوم بتأمين شروط التعبير الحر عنها فى الوقت الذى تصب فيه فى نموذج القيم المشتركة ولكن غير التخصيصية، وتتجاوز على هذا النحو الحدود المفروضة ذاتيا لهوية قدمها الدين على وجه الحصر تقريبًا أو تحيل بلا توقف إلى كيان عام علمانى ولكن مجرد. ويمكن القول إن أوروبا هذه بقدر ما هى نموذج شامل سوف تقر كل الاختلافات، ومنها الدينى، غير أنها لن تفضل أيًا منها.

وتصف المفوضية وكذلك المجلس والبرلمان عن طيب خاطر الدورة الحالية للتوسيع على أنها مناسبة تاريخية. ولا حاجة إلى القول إنه عبر التوسيع، سوف تتصالح الأوروبتان وإنه سوف يتم إغلاق القوس المفتوح فى يالطا. والمصلحة الإستراتيجية لهذا الضم لا تثير الشك ويندرج القرار الذى يشمل تركيا فى نفس المنطق. فوفقًا لهذا المنطق، سوف يسمح التوسيع فى البلدان المرشحة بتوطيد القيم الديموقراطية واقتصاد السوق بضماناته الاجتماعية، وهذا ما يشكل الضمان الأفضل لاستقرار وأمن هذه البلدان، وهما ليسا الآن ضمن المعايير تمامًا. ذلك أن استقرارها وأمنها يعدان الضمان الأفضل لسلام، وأمن، واستقرار، القارة. وتركيا مدعوة إلى هذا المشروع الإستراتيجى حيث تتوافق مصالح الجميع.

وعلى هذا فإن التوسيع لا يمكن اختصاره فى بعده الإستراتيجى وحده وهو يمثل تحقيق أوروبا سياسية ذات نزعة عالمية بصورة ثابتة. والتوسيع نحو الشرق هو أداة هذا المشروع السياسى العمومى، الشجاع والتضامنى الذى يدعو إلى إعادة التفكير فى جوهر أوروبا كما هى موجودة اليوم. وفى هذا توجد صلة مباشرة بين الجدال عن التعميق والجدال عن التوسيع. وفى قلب هذه الديناميكا الجديدة فإن القيمة المضافة للترشيح التركى الصعب الذى يبلور الكثير من الصور السلبية والمخاوف اللاواعية تمثل على وجه التحديد معطى فى تجاوز هذه المخاوف

والصور عبر دمج رمز الآخرية بلا منازع، رأس التركى الذى يجمع فى إطار فضفاض بين المسلم، والشرقى، والبربرى.

وهذا الاندماج يشكل تحديًا. إنه التحدى الذى يمكن أن ينتهى إلى جعل وجه الآخر مقبولا لمخيلة الجميع. وسوف يعادل نجاحه تحقيق هذا المشروع السياسى الشامل الذى تمثله أوروبا، مشروع "وجود مشترك" كما كان سيقول رونيه شار René Char.

أوروبا والبحر المتوسط
تضامن حتمي[٣٥]

بقلم: سامى نيير

Sami NAÏR

ترجمة: د. شهيرة بدوى

مراجعة: د. سلوى لطفى

هل تصبح منطقة البحر المتوسط الجزء الملعون من أوروبا في القرن الواحد والعشرين؟ هذا سؤال يجوز لنا طرحه شرعًا نظرًا للانقسامات والتناقضات والعداءات والنزاعات التى تسيطر على العلاقات بين الضفتين.

هناك عوامل مثل زيادة التنافس الاقتصادى المقترن بالعولمة الليبرالية ونقض الأمم الأوروبية وعلى الأخص فرنسا تعهداتها وإهمال أوروبا للدول العربية والآثار السلبية، لسوء التنمية والازدواجية الاجتماعية فى هذه البلدان، كل هذه العوامل تساهم فى تحويل منطقة البحر المتوسط إلى أكثر مناطق العالم انقسامًا. عوامل كثيرة مثال عدم التوازن الديموغرافى، تزايد الفوارق الاقتصادية، تضاعف النزاعات السياسية، عدم التواصل الثقافى، كلها تضافرت بحيث بدت الصورة كما لو أن "كاسندر" البطل الأسطورى المشئوم بدلاً من هرمس إله التواصل هو بطل المسرحية التى يُرفع عنها الستار كل يوم تحت سماء حوض البحر المتوسط الصافية.

الانفلات الديموغرافى

هذه التناقضات لا تأتى نتيجة لظروف عارضة ولكنها تنمو فى الهياكل العميقة لبلدان حوض البحر المتوسط. وكمثال للانقسامات يمكننا أن نلاحظ وجود

---

(٣٥) نص المحاضرة رقم ٣١٩ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٤ نوفمبر ٢٠٠٠.

آثار هدامة. لزواج شيطانى بين النمو السكانى والتخلف الاقتصادى من ناحية ونمو اقتصادى مرهون بركود ديمغرافى فى أوروبا من ناحية أخرى.

أسفر النمو السكانّى فى جنوب البحر المتوسط خلال الجزء الأول من القرن العشرين عن آثار كثيرة. وعلى الرغم من أن بلدان هذه المنطقة قد بدأت من الآن فصاعدًا تنظيمًا ديموغرافيًا إلا أن هذه المجتمعات سوف تظل تشاهد زيادة مطردة خلال الخمس والعشرين عامًا المقبلة. فمن الآن حتى عام ٢٠٢٥ تقول التنبؤات الديموغرافية المؤكدة أن الجزائر كان لديها ٢٩ مليون نسمة حتى عام ١٩٩٨ وستصبح خمسين مليون نسمة ففى عام ٢٠٢٥ من بينهم ٣٦% يقل عمرهم عن خمسة عشر سنة، ومصر ستزيد من ٦١ مليون نسمة إلى ٩٠ مليون نسمة من بينهم ٣٨% أقل من خمسة عشر سنة، وسوريا من ١٥ مليون تصبح ٣٣ مليونًا من بينهم ٤٥% من الشباب، والمغرب ٢٨ مليونًا تزيد إلى ٣٩ مليونًا من بينهم ٣٤% أقل من ١٥ سنة، أما سكان فلسطين فسوف يتجاوزون ضعف تعدادهم، وتركيا ستزيد من ٦٣ إلى ٨٥ مليونًا.

وفى المقابل من البديهى الاعتراف بأن الشمال يشيخ. فطبقًا للتقرير الأخير الصادر عن الأمم المتحدة إذا لم ترتفع نسبة الإخصاب الحالية فى أوروبا فسوف يتناقص سكان أوروبا بما يقرب من ٣٠ مليون نسمة من الآن حتى عام ٢٠٢٥. وهكذا فإن النصف الثانى من القرن القادم سوف يشهد ضفة شمالية تشيخ وتتناقص على وجه الخصوص أسبانيا، إيطاليا وأيرلندا. أمام ضفة جنوبية شبابية فى مجملها وفى ذروة نموها الديمغرافى.

تعتبر الزيادة أو النقص فى عدد السكان فى حد ذاتها آثارًا موضوعية هيكلية فهى ليس لها مغزى اجتماعى إلا عند ربطها بتوزيع الثروات فى مساحة معينة. علاوة على أننا نجد منطقة البحر المتوسط تتسم بزيادة واضحة فى الفوارق الاقتصادية بين الضفتين ولم تسفر سنوات تحرير الاقتصاد التى عاشها الجنوب (منذ عام ١٩٨٥ إلى الآن) بأى حال من الأحوال عن انخفاض هذه الفوارق. بل

على العكس نرى أنه فى عام ١٩٩٨ مازال دخل الفرد بالنسبة لإجمالى الناتج القومى فى منطقة الجنوب أقل من دخله فى منطقة الشمال بواقع ٢٠ إلى ٣٨ مرة.

وما زالت التبعية التجارية للجنوب كما هى بل تتزايد، ففى عام ١٩٩٨ الجزء الأكبر من التجارة الخارجية لبلدان الجنوب تم مع الاتحاد الأوروبى: ٥٣% بالنسبة للبنان، ٥٦% للمغرب، ٦٠% للجزائر، ٧٥% لتونس. وفى المقابل نصيب دول البحر المتوسط فى تجارة الاتحاد الأوروبى يتناقص إذ أصبح بواقع ٥,٩% فى عام ١٩٩٨ مقابل ٦,١% فى عام ١٩٩٧.

طلب الهجرة

وينتج عن هذا التشابك المتناقض بين الزيادة السكانية وزيادة الفوارق بين ضفتى حوض البحر المتوسط تزايد طلب الهجرة وهى تتجه أساسًا نحو أوروبا. وعلى الرغم من غلق حدود الاتحاد الأوروبى فإن هذا الطلب ما زال كبيرًا للغاية، إذ نشاهد زيادة فى الهجرة المنتظمة عندما تفتح إحدى دول الشمال حدودها وأيضًا زيادة فى الهجرة غير الشرعية. وزيادة فى عمليات الاستقدام العائلى، وفى طلبات اللجوء السياسى وفى أعداد اللاجئين.

وفى الوقت الحالى، فإن الاتحاد الأوروبى تمامًا مثل الدول الأعضاء فيه مازال يتخذ موقفًا دفاعيًا. فبداية تكون السياسات المطبقة تكييفية تقوم أساسًا على الاحتياجات الفورية لسوق العمل تستجيب له تدفقات هجرة تتزايد فيها الفوضى والمآسى، إلا أننا نعلم أن الهجرة لا تتعلق فقط باحتياج سوق العمل. فهى بداية "واقع اجتماعى تمامًا" طبقًا لرأى Marcel Maus واقع له تأثير عميق على المجتمعات، وهى تلقى الضوء على مسألة الدمج الاجتماعى للمأجورين الذين يعانون من ظروف صعبة تحيط بالعمل، والأجور، والسكن، والحياة بشكل عام: وتثير أيضًا مسألة الهوية والتصورات حولها (فيما يختص بالمهاجرين والصورة التى يبدون عليها فى أعين المجتمع المستقبل لهم) وعلى الأخص عندما تكون

أجهزة الاستقبال (التعليم، الحقوق الاجتماعية، والسياسية.. إلخ) قد ضاقت ذرعًا من جراء تدفق السكان الجدد، وتثير أيضًا فى الدولة المستقبلة مسألة مكانة الديانات الجديدة – مثال وضع الإسلام فى أوروبا المسيحية.. إلخ.

وهل يمكن من أجل قياس أبعاد معنى الطلب على الهجرة أن نضيف إلى هذه الصورة الآثار الهدامة والمفزعة، على الدول الأصلية المصدرة للمهاجرين نتيجة هجرة العقول التى تجتاح الطبقات الاجتماعية الأكثر تأهيلاً؟ أقل ما يمكن أن نؤكده هنا أن سياسات الهجرة المعتادة فى أوروبا أبعد ما يكون عن الأخذ فى الاعتبار بأى حال من الأحوال هذه المشاكل بتعقيداتها.

النزاعات السياسية

إن الانقسام فى منطقة البحر المتوسط ليس فقط ديمغرافيًا واقتصاديًا، ولكنه يشمل أيضًا خلفية من النزاعات السياسية الواقعة والمحتملة، فالبحر المتوسط فى أجزائه الجنوبية والشرقية يشكل منطقة استراتيجية بالنسبة لتأمين الطاقة (وبالتالى تأمين التنمية والتقدم الاقتصادي) للغرب. فإن أكثر من ٦٠% من مخزون احتياطى البترول العالمى يقع فى باطن هذه المنطقة.

والمنطقة نفسها تقع فى قلب مواجهات قاسية للغاية وذلك من أجل التحكم فى هذه الموارد، وكذلك التحكم فى توزيع مخزون المياه (تركيا – إسرائيل – لبنان – فلسطين) وينتج عن هذه المواجهات نزاعات من شأنها عرقلة – حاليًا – تمامًا الاستقرار السياسى والتنمية الاقتصادية. وهكذا نشاهد ظلمًا مأساويًا يقع على الشعب الفلسطينى وعقوبات غير إنسانية يفرضها الغرب على الشعب العراقى (الواقع تحت الحصار منذ عشر سنوات)، خلافات قد تؤدى إلى إثارة العنف بين تركيا واليونان حول قبرص، وتفتيت يوغوسلافيا، مشكلة الصحراء الغربية التى لم تسوى بعد.. إلخ.

وإذا كانت الولايات المتحدة الأمريكية تتحمل دون أدنى شك مسئولية كبيرة إزاء الوضع الذى يسود الشرق الأوسط، فإن أوروبا تجد نفسها عاجزة عجزًا مزدوجًا فى مواجهة المآسى التى تتفشى فى الضفة الجنوبية، فهى عاجزة لإنها ليس لها وجود سياسى ككيان أوروبى فى أوروبا وعلاوة على أنها عاجزة أيضًا لأن أى سياسة قومية مستقلة تكون مشلولة الحركة بسبب القيد الأوروبى. فأوروبا فى الواقع تلعب دور الدول المانحة بالنسبة للشرق الأوسط لصالح سياسة تستفيد منها أولاً الولايات المتحدة الأمريكية.

ومن ناحية أخرى، فإن دول الجنوب يجب أن تواجه التأثيرات السياسية لعملية الازدواجية الاجتماعية التى تتفشى فيها. ونجد فى كل مكان تقريبًا أن الديمقراطية مقوضة بسبب التهميش الاجتماعى لطبقات مهمة من السكان، تهددها تصرفات تحكمية تعسفية من قبل صفوة حاكمة غير آمنة على مستقبلها، ودولة القانون ما زالت فى كل مكان فى حيز التكوين حتى ولو كانت قد حققت شيئًا من التقدم فى بعض البلدان.

ما دور أوروبا؟

أيًا كانت الادعاءات فإن الاتحاد الأوروبى لم يجد حتى الآن شكلاً حقيقيًا للمشروع الاستراتيجى الناجح بشأن حوض البحر المتوسط. فقد تكون الاتحاد الأوروبى فى البداية على حساب نسيان جنوب البحر المتوسط، فقام مثلاً بتفكيك العلاقات المتميزة التى كانت تربط بين بعض البلدان مثل فرنسا مع دول الضفة الجنوبية، علاوة على أن بناء السوق المشتركة (١٩٥٧) وضم إسبانيا والبرتغال واليونان (١٩٨٥) والتوسع بضم دول شمال أوروبا (١٩٩٥)، ثم اليوم التوسع لضم دول شرق أوروبا كلها مراحل فى اتجاه تهميش اقتصادات الجنوب ومن أجل تحويل أنظار أوروبا بصفة منتظمة بعيدًا عن حوض البحر المتوسط.

وللأسف لم تتمكن العملية التى بدأت فى برشلونة عام ١٩٩٥ من قلب هذا الاتجاه. حتى عندما كانت الضرورة تحتم ذلك، انتهى الأمر بخيبة أمل.

ولنذكر هنا بعلمية برشلونة التى كانت تهدف إلى تعويض نقص علاقات الشراكة الحقيقية بين الضفتين، كما تهدف إلى إقامة شراكة شاملة. وهكذا تم إرساء ثلاثة أهداف فى قلب هذا التعاون "الجديد": تكوين منطقة تجارة حرة بين الاتحاد الأوروبى ودول الضفة الجنوبية من الآن حتى عام ٢٠١٠، تنمية الشراكة الإنسانية والاجتماعية والثقافية؛ تعزيز الحوار السياسى والأمنى. ولكن حتى الآن بدأ فقط تنفيذ الهدف الأول، وهذا أبعد ما يكون عن التجديد من أجل تعزيز التضامن فيما بين الضفتين، فمنطقة التجارة الحرة هى أولاً آلية تدخل ضمن الديناميكية الشاملة لليبرالية الذى التزمت بها أوروبا مع بداية السوق المشتركة. هذه الديناميكية التى عُمقت مع السوق الواحدة ثم بعد ذلك استمدت شرعيتها من الجات ومن منظمة التجارة العالمية. إلا أن الليبرالية فقط فى هذا السياق الذى تسود فيه الفوارق بشكل كبير لا تكفل التنمية الاقتصادية ولا التكامل بين مجتمعات تفتقر تمامًا للهياكل الداخلية. هذا علاوة على أن الأمر يتعلق بمنطقة تجارة حرة بشروط الاتحاد الأوروبى: ويختص الأمر بالمنتجات الصناعية فقط فى الوقت الحالى. وهى منتجات تعد الدول الأوربية أكثر تنافسًا فيها من دول حوض البحر المتوسط. وكنت قد أشرت منذ عام ١٩٩٥ إلى أن منطقة التجارة الحرة، إذا تم الاقتصار عليها لا يمكن بأى حال من الأحوال أن تتصدى للتحديات الناجمة عن الانقسام فى حوض البحر المتوسط؟[٣٦] ففى الواقع على الرغم من الواقعة التاريخية شديدة الإيجابية التى نتجت عن اجتماع برشلونة ومفهوم الاتفاق الشامل الذى وُقع فى برشلونة، فإن "منطقة التجارة الحرة تشكل فى الوقت الحالى مجرد تفاعل مرهون بالمصالح الأوروبية البحتة"، إذ أن هناك رقمًا واحدًا يمكنه أن يزيد قناعتنا بذلك: فإن إجمالى التحويلات المالية من الاتحاد الأوروبى نحو دول الحوض الجنوبى

---

(٣٦)أوروبا والهجمة التجارية فى منطقة البحر المتوسط "لوموند" ٤ أكتوبر تشرين الأول ١٩٩٥.

تصل إلى مليار يورو فى العام، أما عجز الميزان التجارى لدول البحر المتوسط أمام الاتحاد الأوربى فيبلغ ٣٤ مليار يورو فى العام(٣٧) فضلاً عن التوسع المنتظر فى منطقة التجارة الحرة، أى أن "التضحية" المالية التى سوف يتحملها الاتحاد الأوروبى إزاء دول الجنوب تمثل "أقل من واحد على ثلاثين" من المزايا التى يتمتع بها الاتحاد الأوروبى من تجارته مع هذه الدول. ويضاف إلى هذه العيوب الهيكلية سوء فى الإدارة يعرقل بشدة العملية برمتها. وهكذا فإن الاتحاد الأوروبى لم يقم حتى يومنا هذا إلا بدفع ثلث المبالغ المرصودة مسبقًا لتنفيذ عملية الشراكة فى الفترة ما بين ١٩٩٤ و١٩٩٩، وذلك لغياب عوامل بشرية، أى غياب الإرادة السياسية بما أن نفس الاتحاد الأوروبى استطاع أن يحشد هذه العوامل ذاتها لتعزيز مساعدته لدول شرق أوروبا من أجل التوسع.

إن اتفاقيات الشراكة الموقعة بين الاتحاد الأوروبى ودول البحر المتوسط هى فى الواقع اتفاقيات ثنائية بين الاتحاد الأوروبى بثقل أعضائه الخمسة عشر من جهة وبين كل دولة من دول حوض البحر المتوسط على حدة من جهة أخرى. وينتج عن ذلك فوارق، وأعباء مخزية للجنوب، فالاتفاق الذى يتم توقيعه من جانب دولة من دول حوض البحر المتوسط لا يصبح سارى المفعول ولا يطبق إلا بعد انتهاء فترة تصل فى المتوسط إلى ثلاث سنوات يتم خلالها تمريره على كافة العواصم الأوروبية حتى يتم التصديق عليه.

ودعت المساوئ المباشرة الناجمة عن هذه الاتفاقيات بعض دول جنوب حوض البحر المتوسط للتراجع عنها. فلبنان مثلا تتردد قبل الالتزام بالشراكة لأن منطقة التجارة الحرة تعنى خسارتها لحصيلة جمركية تمثل ٥٠% من دخل الدولة اللبنانية فى حين تجارتها مع الاتحاد لا تمثل سوى ١١% من هذا الدخل نفسه.

---

(٣٧) Rasty (J. Cl) "عملية برشلونة نتائجها وآفاقها المستقبلية: العلاقات بين الاتحاد الأوروبى والدول اليورومتوسطية الأطراف، المجلس الاقتصادى والاجتماعى، أكتوبر تشرين الأول ٢٠٠٠.

علاوة على أن إدارة مجمل الشراكة (اختيار برامج التنمية، التنفيذ والمتابعة) يقوم بها في الواقع جانب واحد - فكافة القرارات تقع على كاهل اللجنة أما شركاء الجنوب فليس لديهم إلا دورًا هامشيًا لإضافته بعد أن يتم توقيع الاتفاق.

وفي النهاية فإن اللجنة قد تخلت عن بعض الأوجه الأساسية للشراكة والتي تم النص عليها مسبقًا في إعلان برشلونة: فقد تم تجميد البرامج المخصصة للتعاون اللامركزي في حين أننا نعلم جيدًا الدور المهم الذي يمكن أن تقوم به الجمعيات المحلية من أجل تعبئة المنفذين ومن أجل تعزيز تنمية تتفق مع الواقع المحلي. أما الملفات الثقافية والسياسية والاستراتيجية فقد ظلت دون تنفيذ على الرغم من أن منطقة البحر المتوسط تشهد أكثر من أي وقت مضى صراعات خطيرة.

وكان يجب على المؤتمر الوزاري الذي جمع بين وزراء أوروبا ووزراء حوض البحر المتوسط والذي عُقد في مارسيليا من الخامس عشر إلى السادس عشر من نوفمبر ٢٠٠٠، وبعد أن استخلص نتائج خمس سنوات مضت، كان عليه اقتراح إعادة توجيه الشراكة، فهي في الواقع وقعت بصورة كبيرة تحت تأثير النزاع في الشرق الأوسط. وخلال هذا المؤتمر تم فقط التوقيع على اقتراحات التعديل الأكثر تقنية التي أصدرتها اللجنة مثل مراجعة إجراءات التمويل. وهذه النتيجة المتواضعة للغاية تعكس المأزق - الذي وجدت أوروبا نفسها فيه إزاء شركائها من الجنوب، فهي تريد أن تربط بين الاستقرار السياسي، والديمقراطية، والتقدم في مجال حقوق الإنسان من جهة والشراكة الاقتصادية من جهة أخرى. ولكن ترى هل لدى الاتحاد الأوروبي نية إلقاء ثقله السياسي في منطقة البحر المتوسط لتحقيق مزيد من العدالة والاستقرار؟ فالاتحاد لا يجوز له أن يطالب بتغييرات سياسية، إلا إذا أثبت أن في مقدوره إدارة سياسته الخاصة في المنطقة.

وهل تعتبر مبالغة من جهتنا إذا تكلمنا هنا عن فشل مشروع برشلونة؟ فالكثيرون يعتقدون ذلك وقليل منهم لديهم شجاعة الإفصاح عن هذا الرأي إما لأنهم اعتقدوا في نجاحه أكثر مما ينبغي أو لأنهم يرفضون تحمل مسئولية الفشل هذا.

ولكن مع ذلك يُعد هذا المشروع فكرة جيدة وضرورية. ولكن علينا استخلاص دروس من هذه التجربة محاولين إنقاذ فى وقت واحد الروح السياسية لبرشلونة ومكاسبها الضعيفة والبدء فى مرحلة جديدة.

من أجل سياسة بحر أوسطية عظيمة

والسؤال الذى تطرحه منطقة التجارة الحرة هو التالى: هل من شأن المنطقة الحرة إحراز زيادة فقط فى المزايا المقارنة المباشرة لأوروبا وهل لها القضاء على كل تنافس حقيقى أو ممكن من الجنوب أو على العكس تمامًا هل عليها أن ترسى الأساس الذى يقوم عليه سوق مشترك من شأنه فى المستقبل، دمج شركات الجنوب فى السياق الاقتصادى الأوروبى؟ فى الحالة الأولى على الاتحاد الأوروبى أن يتوقع أن عليه تحمل تبعية الآثار الاجتماعية المدمرة الناجمة عن منهج تجارى بحت، وفى الحالة الثانية عليه أن يأخذ فى الاعتبار الأبعاد الداخلية الخاصة بتنمية دول الجنوب.

وهذا الطريق الثانى هو الذى يهمنى هنا، فتنمية المزايا التجارية طويلة الأجل فيما بين الضفتين والتنمية المشتركة التى ترجح عوامل التكامل والتضامن هى تنمية تبرز العلاقة الوثيقة التاريخية والثقافية والاقتصادية الكائنة فعليًا بين ضفتى البحر المتوسط وتفرض إعادة توجيه مشروع منطقة التجارة الحرة. وفى رأيى يجب أن يدور هذا المشروع من الآن فصاعدًا حول فكرة "سوق مشتركة" بين يوروأوسطية تحتوى على معظم البضائع، بما فى ذلك المنتجات الزراعية. ومثل هذا السوق يجب أن يقترن بسياسة أكثر جدية (تحديث وإعادة تكييف بعض القطاعات، العودة إلى المقاييس التقنية والصحية للمنتجات، تأهيل الأيدى العاملة،.. إلخ) ويُعد أخذ الزراعة فى الاعتبار أمرًا حاسمًا ليس فقط بالنسبة للجنوب ولكن لأوروبا أيضًا: فإذا أهملت الزراعة فسوف تنمو بالضرورة الهجرة من الريف، كما تتزايد فوضى إقامة مدن دون تخطيط وفى النهاية ستزداد الهجرة بشكل عام،

والانتباه للزراعة أمر مهم أيضًا إذ سيساهم ذلك فى التوصل إلى التعامل بين المنتجات الزراعية الخاصة بدول حوض البحر المتوسط وبين منتجات دول شرق أوروبا.

وعلى هذا السوق المشترك أن يرجح استراتيجية حقيقية لمشاريع البنية الأساسية الكبرى فى الجنوب بدلاً من الاكتفاء بإرساء سياسة التكيف الهيكلى فى قطاع الصناعة مثل ما يحدث الآن. ومن أجل تخفيض البطالة ودفع التكامل بين الجنوب والجنوب، هناك ثلاث قطاعات لها الأولوية: قطاع النقل والطاقة واستخلاص الطاقة من المياه. لذلك يجب إعادة توجيه المساعدة الأوروبية بحيث تعطى الأولوية لهذه القطاعات.

والسوق كما نعرف يتجسد فى العلاقات الاجتماعية بحيث يبرز فى كل مرة شكلاً معينًا من الرباط الاجتماعى، وهذا هو السبب الذى يجب من أجله أن تحتل مسألة التنمية الاجتماعية قلب الشراكة الاقتصادية، فالاتحاد الأوروبى يجب أن يخصص لها جزءًا مهمًا من مساعدته، فى صورة مقترحات محددة فى مجال نظام الأمن الاجتماعى، التأمين ضد البطالة، وتنمية قطاعات الصحة والتعليم.. إلخ.

وضع الهجرة على رأس التنمية

لن يكون هناك شراكة حقيقية من المنفذين الاقتصاديين فى الضفتين إذا لم يتم رفع العراقيل الموضوعية أمام حرية تنقل الأفراد.

وهذا هو السبب الذى من أجله يجب أن يتم وضع الهجرة على رأس بنود التعاون وإعداد سياسة هجرة متصلة بشكل مباشر باحتياجات التنمية المشتركة وسياسة الهجرة هذه يجب أن تستند على الالتزام المتبادل بين الشمال والجنوب بواسطة إدارة مشتركة لتدفقات الهجرة (تتضمن مكافحة الهجرة السرية) وتتضمن أيضًا إنشاء فيزا للتنقل محددة لمنفذى الشراكة (وقد تمنح هذه الفيزا ليس للأفراد فقط بل للهيئات القائمة على التعاون أيضًا – منظمات غير حكومية – جمعيات

محلية - رابطات - بشرط أن تلتزم جميعها أمام السلطات الأوروبية). يجب أيضًا تعبئة الهجرة من أجل خدمة التنمية وذلك بإقامة أنشطة فى بلدان الأصل، وبرامج لإعداد الطلاب والدارسين، وإنشاء أداة مالية من أجل توجيه أفضل لمدخرات المهاجرين نحو قطاعات إنتاجية. فى النهاية على الدول المستقبلة أن تطبق سياسة هجرة حقيقية لتعزيز مكافحة أشكال التمييز والعنصرية وكره الأجانب.

ولكن ذلك كله لا يجب أن ينسينا أهمية التحدى التاريخى الذى تفرضه اليوم زيادة الفوارق بين الشمال والجنوب، فالهجرات سوف تستمر، بل سوف تنمو، وتصبح أكثر عنفًا، وستثير ردود فعل عنيفة للتمسك بالهوية. ولسوف تقوم الدول المتوسطية بالتركيز على هذه التناقضات لذلك يجب أيضًا أن نتحلى بالشجاعة لمراجعة فلسفة التعامل مع تدفقات الهجرة برمتها، ومن الآن فصاعدًا يجب أن نفكر فى تنظيم "هجرات وقتية" وهذا يعنى سياسة جديدة بشأن حق الإقامة، وبشأن حق الاستقدام العائلى...إلخ، مما يحتم أيضًا مفهومًا جديدًا للشراكة اليوروأوسطية

من أجل إنشاء رابطة دول البحر المتوسط

إن الشراكة اليورومتوسطية تعانى فى الوقت نفسه من ضعف الإرادة السياسية للاتحاد الأوروبى وضعف النظام المؤسسى شديد التمركز، المضغوط تحت وطأة العمل.

ومن أجل معالجة هذا الوضع أمامنا طريقين. من ناحية فى الإمكان تعزيز اللجنة بإنشاء "لجنة سياسية خاصة بالشراكة اليورومتوسطية" لها رئيس مكلف فقط بهذا الملف. وهذا يتطلب من الاتحاد الأوروبى، التزام سياسى جديد غير مسبوق وللأسف فإن التجربة الحديثة للعلاقات بين الضفتين تشهد على صعوبة فرض مثل هذا الاتجاه الجديد. فإن كل الدول الأوروبية ليست كلها معنية بنفس القدر بدول حوض البحر المتوسط وسيكون دائمًا من الصعب أن يطلب من إنجلترا أو الدانمرك بذل نفس الجهد الذى ننتظره من فرنسا وإسبانيا أو حتى ألمانيا.

من ناحية أخرى فإن الاتحاد الأوروبى بعد توسعه فى الشمال يدخل حقبة جديدة فى تاريخه سوف تفرض عليه توضيح أولوياته. فإن مبدأ "التعاون المعزز" قد يمكن بعض الدول من أن تستثمر فى مشروعات معينة. لذلك يجب أن تستغل هذه الفرصة المترتبة على هذه الفترة الانتقالية لإعادة التفكير والتعمق فيه من أجل إعادة تنظيم الشراكة اليورومتوسطية. ويمكن لفرنسا وألمانيا ودول جنوب أوروبا أن تقترح فى إطار تعاون معزز، مشروع إنشاء رابطة مع دول الضفة الجنوبية. ومن شأن رابطة دول أوروبا ودول حوض البحر المتوسط أن تعيد تحديد الشراكة من منظور أكثر تضامناً. وستقوم - بعد أن تضع أعضاؤها من الشمال ومن الجنوب علىٰ قدم المساواة - بتحديد التوجهات العريضة للشراكة، وبإدارة الأموال الأوروبية المخصصة لها، وتكون مسئولة عن تطبيق ومتابعة مشروعات التنمية. وفى النهاية ستكون هذه الرابطة إطاراً دائمًا لإجراء حوار سياسى وثقافى لتعزيز الأمن الإقليمى ولإشراك مجمل بلدان الضفتين فى نظام أمنى يورومتوسطى.

تشكل الضفة الجنوبية للبحر المتوسط تحديًا لأوروبا وفرصة لها فى آن واحد. تحديًا قد يتحول إلى كابوس أمام الاتحاد الأوروبى إذا لم يحشد الاتحاد الإمكانات اللازمة لإعادة توجيه سياسته، وإذا استمر فى تجاهل الحقيقة منفذاً علاقة تجارية بحتة، وفى النهاية، إذا اعتقد أن بإمكانه حماية نفسه من تدفقات الهجرة بواسطة سياسة أمنية فقط. أما الفرصة فهى أن يدرك أن التنمية الاقتصادية لدول الجنوب ستمكن الشعوب من الاستقرار داخل بلدانها، وتساعد فى تنمية الديمقراطية وتعزز دولة القانون وتسهم فى تحويل المجتمعات التى تواجه تساؤلات الحداثة إلى مجتمعات علمانية.

الباب الثالث

سرّاء وضرّاء الثقافة

الإنسانيات
ونقد العلوم المتخصصة(١)

بقلم: مارك فومارولى

Marc FUMAROLI

ترجمة: مهرشان محمود صابر

مراجعة: د. أمينة رشيد

لقد ألزمت نفسى بمهمة جد عسيرة. ألا وهى أن أتكلم فى رحاب جامعة كل المعارف زاعمًا الدفاع عن الإنسانيات، إثر الكثيرين من المحاضرين الذين تحدثوا وأبلغوا الحديث عن الإنسانية وحقوق الإنسان. ولم أكتف بذلك، بل ورحت أقترح أن تكون الحدود الفاصلة بين العلوم المتخصصة واضحة للعين، رغم أنه قد سبق وأن طرحت عليكم هنا العديد من البراهين الدالة على أن المعارف الأصلية كانت بالضرورة علوم متخصصة، يمثلها أفضل أساتذتها، وهم أنفسهم متخصصون يشهد لهم بذلك أقرانهم.

ولكى أبدد، إجمالا، كل لبس أو إيهام، ينبغى على أن أطمئنكم: إن العلوم الإنسانية أو الإنسانيات بصيغة الجمع التى أود التطرق إليها اليوم فى حديثى معكم، والتى هى أبعد من أن تتعارض مع الإنسانية بصيغة المفرد، وبالأحرى مع حقوق الإنسان، ليست فى نظرى سوى توجه نحو ما هو إنسانى على نحو ما وصفه تيرنتيوس فى ديوان شعره الجدير بأن يحظى من جديد بالشهرة والمجد: "أنا إنسان وما كان ليخفى على أى شىء إنسانى" (Homo sum et humani nihil a me alienum puto). فليس هناك ما يخشى على الإنسانية من الإنسانيات، بل العكس صحيح. وصيغتا المفرد والجمع وثيقتا الصلة ببعضهما، وآمل أن أتوصل إلى اقناعكم بأنه سيكون من المؤسف حقا أن تغيب عن أذهاننا اليوم تلك البداهة القديمة.

---

(١) نص المحاضرة رقم ٣٢٠ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٥ نوفمبر ٢٠٠٠.

كذلك أود أيضا أن أزيل، منذ البداية، اللبس الآخر الذى يحدق بى، فى شأن العنوان الاستفزازى بعض الشيء الذى اخترته والذى يزيد مهمتى صعوبة وعسرًا. فأنا نفسى متخصص، وأعلم جيدا - عن خبرة - أن كل عمل نزيه وجاد، وكل تهذيب للروح، تمامًا ككل تعليم باليد، يجب أن يبدأ بانتقاء موضوع محدد، واختيار المنهج الأنسب لفهمه داخل حدوده الخاصة به. فإن استطعنا، كما سأحاول أن أفعل، أن ننقد التخصص والعلوم المتخصصة، فإنما سيكون ذلك فقط بعد الاعتراف أصلا بضرورتها وشرعيتها، بل وربما أيضا بعلو شأنها أدبيا. فكل علم متخصص بالمعنى الصحيح للكلمة يبدأ بالفعل بممارسة لأرقى وأرفع الفضائل العلمية وببساطة شديدة الإنسانية: من تصاغر وتواضع. إذ أن من أسوأ العلامات بالنسبة لأى علم متخصص أن تحركه أطماع تغذيها الغيرة والرغبة فى أن تكون له الغلبة؛ ومن ثم يكون قد انحدر إلى جرف التعميم المبتذل والمتسلط فى الرأى...أى الأيديولوجية.

يبقى أنه، فى الفجوات الفاصلة بين العلوم المتخصصة، هناك تخلخل، هناك فراغ، هناك مجهول. فبدءًا من درجة قصوى لتقسيم العمل، توصلنا إليها منذ زمن بعيد، ينتهى هذا التخلخل وهذا الفراغ المتضاعفان بتكوين مجموعة سلبية تتكثف إن شئنا القول فى شكل سحابة كبيرة من عدم الإدراك فى خلفية جميع المعارف المتراصة الواحدة بجانب الأخرى.

فمن هنا وفوق هذه الأرض المجهولة الرحبة، التى تعد مع هذا كله، أرض الخلاص، لأنها أيضا الأرض المشاع التى تتحرك عليها العلوم جميعًا متقدمة إلى الأمام تقدمًا إيجابيا، ينبغى أيضا أن نعترف بالفارق إن لم يكن أيضا بالتفاوت بين الأنوار العلمية التى أمكن التوصل إليها باختراق تلك السحابة الكثيفة من الجهالة التى تحدثت عنها لتوى، وحاضر تجاربنا، وعجالة زماننا، وأهوائنا وطموحاتنا وخيبات آمالنا وقلقنا وضيقنا وضجرنا، كل المجال الوجودى الذى نعيشه فى علاقتنا مع أنفسنا، ومع الآخرين، ومع المجتمع الذى نعيش فيه ومع الموت. هنا

نقول، وما كان لأكثر العلماء التزامًا وعزمًا أن ينكر ذلك، أنه يعوزنا الوقت لنبادر للجمع والربط ما بين شتى تلك المعطيات العديدة والمتفرقة التى تراكمت بفضل علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية والتى يحتمل أن تقدم لنا عناصر للرد على نوع التحديات الصغيرة التى تستوقفنا كل يوم- فى الحياة، وتضطرنا إلى أن نتخذ، من آن لآخر فى أغلب الأحيان، قرارات قد تبدو صغيرة فى ظاهرها، ولكنها فى بعض الأحيان تغير، دون أن نشعر، مغزى حياتنا وحياة ذوينا، إما للأحسن أو للأسوأ. وسواء كناعلماء أو غير علماء، لا يكون أمامنا سوى الارتجال الحرفى، والتحسس وإصلاح ما فسد على حد تعبير كلود ليفى شتراوس. حتى إن أضفنا إلى المجموعة الكاملة لمجلات "الطبيعة" Nature و "العالم الأمريكى"Scientific American مجموعة مجلات "وقائع البحوث فى العلوم الاجتماعية" Actes de la recherche en sciences sociales فلن نقدم فى تلك الأحوال العديدة، سوى العون النذير.

وعليه، فلا بد أن نعترف بأن كل ما هو إنسانى يتقرر، ويدور ويمارس، ويختار، خيرا كان أو شرا، عند ذلك الحد الأدنى اليومى والذى نسيره على أقدامنا فى تجاربنا. لقد وصف "سويفت" فى كتاب "رحلات جاليفر" جزيرة لابوتا التى تطفو عدة كيلومترات أعلى من سطح الأرض والتى اجتمع فيها كجمهورية مثالية العلماء للعمل. فلو جاز أنه من هذا العلو التى تتدارس عنده العلوم الدقيقة والإنسانية، يمكن أن تهبط بحق بوفرة وغزارة معلومات مفيدة وقيمة، فلا هناك ما يمكن أن يحل على الأرض، محل البصيرة التى تساعدنا على أن نختار، عند الضرورة، بين ما هو أفضل و ما هو أسوأ على الصعيد الإنسانى.

يروى لا فونتين La Fontaine فى قصيدة من قصائده قصة، سبق أن وردت برواية أخرى عند كاتبين من كتاب اليونانية القديمة، إيزوبس وأفلاطون، عن عالم الفلك الذى "كان يقرأ ما فوق رأسه" فإذا به يقع يوما فى غيابات جب". واستخلص الشاعر من تلك القصة درسًا للجميع "لنا نحن سكان الأرض". فهذا الفارق بين النظام العلمى والبصيرة وحسن إدراك أمور الحياة أمر نقبله، فى

الحقيقة، حين يتعلق الأمر بعلوم الطبيعة. بل ويجوز لنا القول بأن الأشياء، من هذه الزاوية، تبدو واضحة، والخط الفاصل بينها واضح تمامًا. ونراه في الطب حيث المناهج والنتائج في العلوم البيولوجية تختلط بالجانب الإنساني اليومي الأشد حدة والأشد إثارة للقلق والأقل يسرًا في التحويل إلى وصفات مثل: الأمومة والمرض والألم والشيخوخة والموت. ولكن لا العلوم البيولوجية ولا الطب تحمل في حد ذاتها أو في طياتها إجابات للأسئلة العاجلة الملحة والمأساوية في بعض الأحيان التي يطرحها التقدم الذي أحرزته هذه العلوم والعواقب التي يمكن أن تجرها التقنيات الناتجة عن ذلك التقدم على المجال المعنوي والوجداني الذي يخرج عن نطاق سيطرتها رغم أنه يمس الجانب الأرهف حسا والأشد تأثرًا في الإنسان.

وهذه المنطقة التي يتلاقى عندها من ناحية، المجال الخاص بالعلوم وما يتفرع عنه من وسائل تقنية ومن الناحية الأخرى، الحياة اليومية الإنسانية الخالصة المعاشة، هي أبعد من أن تقتصر على الطب. وقد يمكننا أن نذكر البيئة أو الهواء الذي نتنفسه، أو الغذاء الذي نأكله، أو الجو الذي يتحكم في أنشطتنا وصحتنا. فعلوم الطبيعة والحياة قد وضعت تحت التصرف العام تقنيات، إن نحن استخدمناها بذكاء، زادت من فرص راحتنا ومن أملنا في الحياة، وإن نحن استغللناها بإفراط أو استهتار، أضرت ضررًا بالغا بالبيئة الطبيعية التي تعتمد عليها صحتنا بل ومستقبلنا المشترك. وهنا أيضا، إن جاز القول بأن هذا التخصص العلمي أو ذاك يمكن أن يساعدنا في تقويم المزايا والأضرار، وفي إصلاح ما أفسده عدم الحرص أو التهور، فإن نفس هذا الإلهام باتباع الحذر وبإجراء هذا الإصلاح لا يتحكم فيه الخبراء، إنما ينبع هذا الإلهام من مصدر لا سيطرة لهم عليه ولا نفوذ: فهو يتطلب بصيرة للتمييز بين ما هو إنساني وغير إنساني، ما يلائم وما لا يلائم إنسانيتنا.

ويجوز لنا أيضا أن نتطرق إلى ذكر التكنولوجيات الجديدة في الاتصالات، التي تمخضت عنها العلوم الرياضية والمعلوماتية. فهي تمثل للناظر إليها، للوهلة الأولى، على الأقل تقدمًا مهولا إذا ما قورنت بالحرفية التقليدية في المراسلة

والحوار. إن موضة هذه الوسائط الإعلامية الجديدة والدعاية التى تروج عنها تتفنن فى إبراز أهمية سرعتها، وإمكانية وصولها إلى كل مكان، والآثار التى ستترتب عليها والتى يفترض أن تكون نافعة ومفيدة للاختراعات الفكرية والفنية على الصعيد العالمى، بل وعلى ممارسة الديمقراطية المباشرة أو بزوغ اقتصاد سهل لين soft كمحاولة للتفوق على الاقتصاد الصارم hard، الصناعى والثقيل الذى اتسم به العهد السابق. وما تلك سوى شعارات أو آمال كبيرة ما تزال فى حاجة لإثبات جدواها على المدى الطويل.

فإن جاز أن تجد الأعمال الحسنة مرتعًا خصبًا على مواقع الشبكات الجديدة، فإن الأعمال السيئة بل والأسوأ يمكن أيضا أن تفيد من هذه الشبكة إفادة جد خطيرة. وتعد الدعاية الطاغية عن "الشبكة"، فى حد ذاتها، بتشجيعها المستمر على إستثارة الخيال وجنون العظمة وعلى الاستهلاك غير الرشيد، أبلغ مثال على ذلك. إنها فى الحقيقة كعروس فائقة الجمال. ولكى نقدر، وسط هذه الأوضاع الجديدة علينا والتى هى فى أوج ازدهارها، أين ينتهى الأحسن ويبدأ الأسوأ، فلا يوجد استطلاع رأى أو مقياس كمى، بل ولا حتى رأى مغرض لمتخصص فى هذه الوسائط الإعلامية الجديدة، قادر على أن يقدم لنا معيارًا للحكم أو مبدأ يتسم بالحصافة والحذر. فلا هذا المبدأ ولا ذاك المعيار يمكن أن يصدر إلا عن المفهوم الذى لدينا عما هو إنسانى، عما هو نافع له وما هو ضار له، خاصة فى السن الغضة، السن التى يتكون فيه الإنسان ليصبح رجلا كان أو امرأة. فلا يوجد علم من علوم الحاسب الآلى ولا تقنية من تقنيات الاتصالات، تهذب هذه الحاسة السادسة.

ومن الوارد جدا، أن تتسبب هذه الشبكات الجديدة فى اضطراب هذا الإنسان وإفساده، وهناك أمثلة كثيرة فى الولايات المتحدة على ذلك. فألعاب الفيديو العنيفة،التى تضعها "الشبكة" فى يسر وسهولة فى متناول الأطفال، ومن ثم تستأثر بشراسة بسمعهم وبصرهم، إنما تمحى لديهم الحدود الفاصلة ما بين الحقيقة

والخيال، فتخمد لديهم مشاعر الرحمة والرأفة والاحساس بالألم وبالموت الذى يفتك بالآخرين بل وقد تمهد لهم الطريق لإرتكاب مثل تلك الأعمال الإجرامية نفسها. فالتمييز بين ما هو إنسانى وما هو غير إنسانى لا يمكن أن يتأتى إلا من تجربة أمور الحياة إهتداء بفطنة ثبتت صحتها منذ زمن بعيد بالحجة القاطعة، ومتخذة أشكال تتطلب السكون والتدبر. وفى ذلك كتب مالبرانش Malebranche يقول: "التدبر هو بالنسبة للروح والقلب بمثابة الصلاة بالنسبة للوجدان والنفس." فمن الخطورة بمكان، بل وربما من القسوة أن نسارع إلى تعريض جيل كامل من الأطفال للعالم الافتراضى، كما لو كان الرجال وأبناء الرجال مصنوعين من شمع لم يذب، قابلين للتشكل دون خطورة وفقا لكل التجارب والأشكال السريعة والمغامرة والمغرضة.

وقد يقول قائل، ويحك، هناك "علوم إنسانية" وهذه العلوم ينبغى أن تكون مرجعنا حين نقرر ما هو الحد الفاصل بين الحرام والحلال، بين الخير والشر، بين الإنسانى وغير الإنسانى. العيب هو أنه كلما تضاعفت الأسئلة التى أثارتها تباعًا العواقب الفنية للعلوم الفيزيائية والبيولوجية على حياتنا الخاصة، وعلى وجودنا اليومى، وعلى حياة علاقاتنا، وعلى فرص سعادتنا أو بؤسنا الفردى أوالجماعى، كلما زادت تضاؤلا المكانة العظيمة التى كانت تحظى بها" العلوم الإنسانية"، خلال حقبة الستينيات، والتى باسمها تم تطوير المدرسة والجامعة تطويرًا جذريا.

فالتنصل الساحق من هذه العلوم الإنسانية، الذى أطاح خلال حقبة الثمانينيات بأول "هذه العلوم الإنسانية"، ونقصد بها الماركسية، كان من أكبر الأعراض على ذلك التراجع فى الثقة. لقد كان الاقتصاد السياسى الماركسى يزعم أنه علم موضوعى ومطلق عن الإنسان والمجتمعات الإنسانية، علم قادر على أن يجيب أخيرًا بالقياس العقلى والعملى على كافة الأسئلة التى تركت معلقة بسبب الجهالة المغرضة والمتسلطة لعصر ما قبل العلم. فإذا بالتكذيب الذى قوبلت به الماركسية يزعزع مباشرة مصداقية كافة "العلوم الإنسانية" الأخرى التى ظهرت إلى الوجود

على أثرها أو التى تشكلت على شاكلتها. حتى تلك العلوم التى قامت على هامشها أو بالتعارض معها، والتى كانت تتطلع إلى شرف علمى غير مسبوق ومماثل عن كيان الإنسان ككل، قد تأثرت هى الأخرى بهذا الانحسار بطريق غير مباشر. لقد ساعد فشل الماركسية والافتضاح التدريجى لما تكبدته من ثمن باهظ، على كشف الهوة المأساوية بين الادعاء العلمى بمعرفة كل شيء عن الإنسان والحقيقة الإنسانية للعذاب والألم، والمجازر والمآسى والأهوال التى كلفها هذا التصنع والتظاهر بالعلم والمعرفة وليد مرض العظمة.

فشل ذريع آخر ألقى بظلال الشك على نفس إمكانية أن نجعل من الإنسان كإنسان، مادة لعلم دقيق على قدم المساواة مع العلوم الخاصة بالطبيعة والحياة، والتى نسلم بنتائجها بلا اجتهاد من جانبنا لتقرير ما يلائمنا و ما لا يلائمنا كبشر. فالتصدى للماركسية لم ينشأ فى شتى أنحاء العالم إلا باسم الحرية وبصيرة الإنسان التى لا يقويها سوى حب الحرية. فلا البنيوية القائمة على تعابير علم اللغة التى سرعان ما أبانت عن حدوده العلمية، ولا تاريخ العقلانيات اللافردية، الذى دحضته الحجج وأصبح اليوم متعارضًا بعضه مع بعض ولا علم الأنثروبولوجيا الذى تفتت هو الآخر إلى تخصصات لا تجرؤ على الإقدام على تعميمات كبيرة، ناهيك عن العلوم الاجتماعية، لم ينج أى منها من ذلك الشك الذى يقوض اليوم نفس مفهوم "العلم"، إذا طبق على غرابة الإنسان أصلا كإنسان وعلى حريته. مثل هذه العلوم الإنسانية اضطرت بشكل واضح وصريح إلى العزوف عن الزعم بأنها الدليل الأكيد المصدق لما يناسب الإنسان بصفته هذه، واضطرت لأن تعود أدراجها إلى تخصصات أقل طموحًا وأقل عالمية وأكثر تواضعًا وفى النهاية أكثر نفعًا.

فها نحن إذن اليوم إزاء فسيفساء عريضة من العلوم المبعثرة ومن المدارس المتعددة التى لا تتبع فى الغالب إلا رائدها، والتى ينغلق معظمها على بحث موضوع واحد متخصص. وإذا كان قد سبق لى التحدث عن وجود فجوات من عدم المعرفة فى شأن علوم الطبيعة والحياة، فأولى بى أن أشير إلى تلك الفجوات فى

معرض الحديث عن مجال آخر هو مجال الإنسان ككائن له أحاسيس ولا يستطيع أن يعرف عن نفسه - من خلال تلك القنوات المتخصصة- سوى شرائح مقطعية جزئية ومجردة، بل وفى بعض الأحيان خادعة مضللة لأنه من السهل اعتبارها بتسرع صالحة للكل. وعدم استمرارية تلك المعارف الخاصة بالإنسان كإنسان وتقطعها أخطر من أن يسكت عليه، فى هذا المجال، أكثر من أى مجال آخر، لأننا نبحث عن إجابات معلقة وعاجلة على أسئلة لا تحتمل تأخيرًا، وحيث الخطأ فيها، أو حتى هامش من الخطأ، يدفع ثمنه غاليًا بالعذاب والألم.

لقد تبينت العلوم الإنسانية، خلال العقود الأخيرة التى حظيت فيها بكل تكريم وإجلال، أن تراصها جنبًا إلى جنب عار على مقاصدها الطموحة أو حتى على مصداقيتها. فحاول أصحابها تصحيح المسار أو بالأحرى تجنب الفضيحة باستخدام كلمة سحرية هى "تعدد التخصصات". وما أن ذكرت هذه الكلمة الرنانة، حتى توالى انعقاد العديد من الندوات. وعكف الكثيرون من المتطوعين التربويين، بإلهام من هذه الكلمة، على إعادة صياغة مناهجها التعليمية والتفكير فى تدريب المعلمين: فراح البعض يطالب بـ"تعدد تشعبية مواد" علم التربية ذاته، جاعلا منه صرحًا لعلم تثقيفى، علم إنسانى آخر، ارتجل على عجل، بينما آثر البعض الآخر التآكل بل والشطب من المواد القديمة والتقليدية من نحو وأدب، وتاريخ وفلسفة ورياضيات لصالح "الإبداع"، تلك الكلمة السحرية الأخرى.

وهذه الافتراضات التى بنى عليها العمل، كانت جريئة، ومع ذلك تم المبادرة فورًا بتطبيقها تطبيقًا فعليا، فخلفت آثارًا أشد تدميرًا من الندوات الساذجة حول تعدد التخصصات، لدى المذاهب التى تجمع المتضلعين بالعلوم. إذ دفعت المدرسة والطفولة عمليا، ثمنًا غاليًا للنظرية المتهورة التى صاغها الأساتذة المفكرون. ولسنا بحاجة لأن نكون من العارفين الضالعين لكى نلاحظ، كما يقال، إن "المستوى لم يرتفع" على الرغم من التصريحات التى أطلقت فى الاتجاه المضاد. بل أن نفس مفهوم "التربية" قد تم إظلامه. ومن ثم فقد المشروع الجمهورى لإدماج الفرنسيين

والفرنسيات الحديثى الجنسية من جراء ذلك، جزءًا كبيرًا من مضمونه.

الفضل الوحيد لهذه الأيديولوجيات التربوية هو اعترافها بأنه من غير المشروع، من غير المشروع إنسانيا، وضع تصور لتربية للأطفال والشباب من منظور تخصص مبكر ومن طرف واحد. لقد ضلت هذه الأيديولوجيات من حيث الوسائل وليس من حيث الغاية. فمن حق الشباب فتيان وفتيات الحصول على تثقيف عام، يوجه لهم ككيان متكامل ويأبى أن يتحدث فقط إلى جزء منهم. فالتربية لا يتحقق الغرض منها إن لم تحقق أولا وقبل كل شيء لكل طفل تقدمًا تدريجيا نحو الإنسان ونحو بصيرة الإنسان..أما التخصص العلمي أو التقنى الضرورى فيأتى بعد ذلك فى حينه، وسوف يزيده ثراء وخصوبة أنه لم يفرض فرضًا، وإنما جاء من نفسه ليفرض ذاته على أرضية من تطور أولى من الإنسانية.

وها أنا ذا أجد نفسى الآن مدفوعًا بطريقة طبيعية جدا من محاولة إثبات تقسيم العمل العلمى، الضرورى، المشروع، المرجو والنبيل التى انطلقت منها، إلى مشكلة ما يثيره هذا التقسيم الكامل للعمل ليس فقط للمثل الأعلى الذى يدافع دفاعًا مستميتًا عن دوائر المعارف و وحدة المعرفة، وإنما توجيه الأطفال والمراهقين تدريجيا إلى الإنسانية والذى ينبغى للعالم أجمع أن يعترف به ويقر بأن الإنسانية هى الغاية والنهاية لكل تربية وتثقيف حقيقيين. وها أنا ذا أجد نفسى من جديد أمام هاتين الكلمتين السحريتين اللتين استهللت كلامى بهما: إحداهما صارت اليوم تستخدم استخدامًا دائمًا وتم الاعتراف بها على المستوى العالمى، على الأقل قانونيا، كقيمة مقدسة وأقصد بها "الإنسانية" بصيغة المفرد؛ بينما الثانية قد عفا عليها الدهر بل طوى معناها النسيان ألا وهى "الإنسانيات" بصيغة الجمع.

وإننى لأتساءل عما إذا لم يكن هذا الاستبعاد الذى تعرضت له "الإنسانيات" منذ زعمت "العلوم الإنسانية" أنها حلت محلها، هو الذى حرم هذه الإنسانية، التى يدعى الكل الانتماء إليها، من المصادر المشتركة التى يمكن أن ننهل منها لكى نقيمها تقيمًا ملموسًا وكى نثقف بها الأطفال تثقيفًا عمليا.

إن "الإنسانيات" بصيغة الجمع، إنما هى ترجمة فرنسية لعبارة لاتينية كانت شائعة فى عهد النهضة humaniores litterae، إنها الآداب التى تجعلنا أكثر إنسانية، و تطلق كلمة "الإنسانيات" على برنامج تعليمى يفضى إلى الإنسانية بدراسة اللغات والنصوص الكلاسيكية، وهو ما يعنى بالنسبة لنا نحن الأوروبيون، النصوص اللاتينية واليونانية، وعلى ثقافة عامة تشحذ وتنور معًا بصيرة الإنسان طوال حياته. وفى الحالتين، فالذى ينقصنا هو مشروع من هذا النوع، ومما قد يستحق الجهد والتعب أن نتساءل اليوم، عما إذا لم يكن من الممكن أن نعثر اليوم، فى التوارد القديم لمعنى الكلمتين، على شىء ما يمكن أن نفيد منه وسط الهلع الذى نحن فيه الآن.

ولربما أكون قد أخطأت، وأعترف بذلك، وقد تبينت هذا الخطأ وأنا سارح أتأمل فى هذه المحاضرة، إذ كتبت فى عنوان هذا المقال كلمة " نقد". وكان أولى بى، إلتزامًا أكثر بالدقة، وتجنبًا لأن أكون أكثر تحديًا، أن أقول "الإنسانيات، مكملة للعلوم المتخصصة" على غرار ما طالب به بيرجسون لعالم الميكانيكا والآلات من " غذاء للروح".

والحقيقة هى بالفعل " غذاء للروح"، اصطبغت بها عبثًا أحلامنا، ونحن نحلق بافتتان مع فكرة تعدد الشعب والإبداعية. ولكن هذا الافتتان وتلك الإبداعية تبحثان عن ذلك الغذاء حيثما لن تعثرا له أبدًا على أثر، فى تلك المحاولة المصطنعة لرص المعارف المعاصرة جنبًا إلى جنب، أو فى تجاوزها باللامعقولية. وعلى عكس ذلك التشويه الذى تعرضت له الإنسانيات فى حقبة الستينيات، أيام كانت الموضة متجهة بشدة نحو "العلوم الإنسانية"، هذه "الإنسانيات" لم تكن مجرد علمًا عفا عليه الزمن، ولا كانت يافطة لتمييز نخبة مغترة، تحقيرًا من شأنها، ولا بد من القضاء عليها قضاءً مبرمًا فى عالم أصبح يتسم بالديموقراطية والعلم معًا.

وغير أن الفشل فى تحقيق مطمع علم متعدد التخصصات عن الإنسان – من حيث دورالمعارف وتناقلها، فى آن واحد، قد أخلى الساحة أمامنا؛ حتى ليجوز لنا

الآن القول بل والتسليم بأن "الإنسانيات" ليست ملتحمة بأى نظام استبدادى فى التاريخ. بل على العكس، فإليها استندت، على طول تاريخ الغرب وفى أيامنا هذه أيضا، العقول الحرة والشجاعة للنأى بالنفس عن الأحداث المباشرة وما تمارسه علينا من استبداد. والديموقراطية نفسها التى كان يتعلل بها فيما مضى لمهاجمة "الإنسانيات" هى ذاتها التى تسعى الآن يائسة فى البحث عن بصيرة للإنسان لم تجدها فى "العلوم الإنسانية"، وقد تجدها فيما زعمت تلك العلوم أنها حلت محلها.

حقيقة أننا شاهدنا، فى التعليم وفى الثقافة العامة، نبذًا لـــ "الإنسانيات " اليونانية واللاتينية، بالتصور الذى وضعته لها الجمهورية الثالثة. غير أنه لا يمكن إنكار هذا المطهر الطويل الذى عانته الإنسانيات ببساطة. وإن عودة "الإنسانيات" إلى الظهور من جديد ورد الاعتبار لها فى عالم تغير فيما بين ذلك تغيرًا جذريا، لا يمكن أن يكونا، ولن يكونا، مجرد إحياء لإنسانيات مماثلة لما سبقت. فهذا واضح ولا حاجة لدليل عليه. ولكنى أقر وأشهد أن "غذاء الروح" الذى نبحث عنه جميعًا، لتعويض تفتت المعارف، ولإيقاظ بصيرة الإنسانية بتعليم الأطفال وبالثقافة العامة للبالغين، لا يمكن أن يتأتى إلا من هذا الجانب. فليست هذه هى المرة الأولى فى الغرب التى يتكشف فيها أن القديم الذى تاه وضاع، ثم عثر عليه من جديد وحدَّثته نفس تجربة اختفائه المؤقت، هو فى آخر الأمر أفضل ما فى الحديث.

ولقد كان للأفول الطويل الذى شهدته مؤخرًا الإنسانيات فى الواقع فضلا كبيرًا، فضل كسر جمود الروتين، وقطع العادات. فقد أجبرنا على الرجوع للمنابع وأن نرى بعين جديدة ما ظننا طويلا أنه قائم مستمر من تلقاء نفسه. إذن فـــ "المنابع" هى مربط الفرس، المنابع البعيدة فى ظاهرها والعتيقة، ولكن منها تتفجر دائمًا المياه التى تمدنا بالحياة والتى لا سبيل لإنكارها أو نسيانها دون أن يصيبنا الهلاك. أو لو ضربنا لها مثلا آخرًا، صرحنا الشاهق الحديث بنى على حجارة قديمة، ولكنها نابضة بالحياة ويجدر معرفتها معرفة أفضل إن شئنا أن نعرف من نحن ومن نتمنى أن نكون.

فالزمن لا يسير فى اتجاه واحد. والذين يريدون أن يتشبثوا فقط بالطرف المدبب من رمح الزمان يجدون أنفسهم بسهولة معلقين فى الوهم والخيال. ويكفى أن يبزغ توجه جديد، لا يتوقعونه، حتى يروا العالم وقد تأهب للعودة فجأة من جديد نحو ما كان يلوح أنه قد اختفى وتوارى، بعدما اكتشف هذا العالم فى نفسه عرى أوثق مع القديم الذى ظل من عجب مليئًا بالحيوية والشباب عن الشباب الذى هرم قبل الأوان. وهذا فى تقديرى ما هو جار حدوثه مع "الإنسانيات". وحسبى تجربتى الأمريكية، لأقول عن يقين أن البزوغ المدوى لمجتمع المعلومات والاتصالات الذى عصف بمعاقل كل النظم التى بنيت فى الستينيات، قد حرك النهم، ولو من قبيل الموازنة، لكل ما لا يخضع للمجال التقنى الطاغى، الذى وإن كان ولا شك يشعل الحماس فى المستقبل، إلا أنه سيصيبنا حتمًا بالخوف المرضى من الأماكن المغلقة. إن " الإنسانيات" التقليدية، التى تصور تصويرًا براقًا فى الجامعات الأمريكية، والتى عادت تنهل من المنابع، خليقة بأن تشبع هذا النهم الجديد الذى يبدو على الطلبة. فكيف لا ينتهى الحال أيضا بأوروبا التى اصطبغت بالصبغة الأمريكية بشكل كاريكاتيرى، حيث "التربة" humus القديمة (والكلمة مستقاة من المصدر اللاتينى humanus - humanitas) موجودة وملموسة فى كل مكان، بالقلق الذى يمزق اليوم الشباب الأمريكى ويتقاسمه مع توكوفيل القائل: " إن لم يعد الماضى ينير الطريق للمستقبل، تاهت العقول وسط الظلمات."؟

فالعودة إلى الاهتمام بـــ"الإنسانيات" يفترض فى الحقيقة أن نحطم التحريم الذى أحاط بذلك الماضى منذ عام ١٩٦٨؛ لأن " الإنسانيات" ونعنى بها الحكمة القديمة، ليست بالجانب الذى يغفل من الماضى؛ بل العكس هى ذاكرته النابضة والخصبة، أصلنا الجواد بالعزم على اقتحام الغرب للمستقبل. وقد تكلمت عن العودة للمنابع. وعصر النهضة لم يُسم بالنهضة renovatio إلا لعودته إلى المنابع المنسية. ونحن إذ نعود إليها بدورنا، إنما نكتشف أن الإنسانية التى نزعم طواعية الانتماء إليها اليوم، تستند إلى الإنسانية humanitas اللاتينية، وأننا إذا سألنا أنفسنا عن التعليم، وعن ثقافة الإنسانية التى تنقصنا الإمارات التى ترشدنا إليها، فذلك

لأننا دون أن ندرى بوضوح، نحتفظ فى قرارة ذاكرتنا بهذه الإنسانيات humanitates التى كان لغيبتها، أو لنقل لعدم تبصرتها، إحساس مرير جدا وسط تلك البلبلة السائدة فى عصرنا الحاضر.

إن مفهوم كلمة humanitas اللاتينية، متأصل بنفسه فى الفكر اليونانى، الذى يعتبر أن خاصة الإنسان، هى الكلام الذى يكشف به نفسه لنفسه، والذى يرقى به إلى مرتبة الإنسان والذى يربطه إنسانيا بالآخرين فى مجتمع. فالكلام باليونانية هو مبدأ صداقة، لأنه بكونه الخاص به هو الكلام الذى يوحد والذى يربط، الإنسانية التى تميل بفطرتها إلى الحوار، وإلى كرم الضيافة، وإلى العطف، والكرم، والتسامح. ذلك هو القانون الذى يحكم البرنامج الجينى للإنسان، الحيوان الاجتماعى، السياسى، الدينى، وهذا القانون هو الذى ينبغى أن يوجه تطورنا "الطبيعى". ولكن هذا القانون ليس بالقانون الصارم الموحد الذى يجرده من حريته. فيمكن وفقًا للكائنات، وفقًا للمواقف، ووفقًا للأزمنة والأماكن، تحديث ذلك القانون بشكل ما، والإخلال به بشكل ما أو مناهضته. المهم هو أن نستمد منه القدرة على التمييز الدائم المشوب بقدر من السخرية والدقة ومن معنى النسبية. ولكن هذا التمييز نتعلمه حتى قبل أن ندخل فى تجربة البلوغ. فالكلام الذى سبق أن صدرعن الإنسان فى القديم يغذى حتمًا ما سوف يتولد عن الإنسان فيما بعد. وتجربة الإنسان التى أودعها الفلاسفة والشعراء والمؤرخون اليونانيون فى ذاكرة حواراتهم وشعرهم ونثرهم هى التى تنبهنا إلى القوانين الإنسانية بل وتنبهنا إلى تلك العتمة المعتادة التى ظل هذا القانون يبحث باصرار خلالها عن طريقه بين الغريب من الأقوال والأفعال والعقبات وألوان العنف والحوادث والفظائع. فعلى هذه التربة humus المشتركة يمكن أن تتنامى الحاسة السادسة للإنسان وتحلق بدورها بأجنحتها الخاصة.

إذن فمذكرات البشرية هذه التى أسماها أدباء عصر النهضة بكلمة الإنسانيات humanitates بصيغة الجمع، ما هى إلا الطرق المختلفة التى سبق أن شقها، بلوغًا للتمييز لدى الإنسان، أحكم الحكماء وأبلغ الأدباء والمؤلفون من

هوميروس إلى فرجيل ومن أفلاطون إلى سينيكا، ومن تو سيديوس إلى تاقيطس، وبل ويمكننا الآن أن نقول من رابليه إلى سان سيمون ومن راسين إلى بروست. إنها بالوصول التدريجي إلى هذه الطرق التي سبق شقها، يتولد لدى الطفل كلامه الخاص، ثم بمضاهاة هذه الشاهدات الدالة على الإنسانية بتجاربها الخاصة، يصبح في مقدور الإنسان البالغ أن ينمي وأن يعمل على إنضاج كلامه.

وقد أدخلت عبارة ثالثة وأقصد بها "الكلام"، كعامل مشترك في الإنسانية humanitas والإنسانيات humanitates. وهي ما أصبحنا نطلق عليها طواعية في زماننا الحاضر " لغة"، وأضفنا عليها رغم ذلك، في أغلب الأحيان، خلال العقود الأخيرة، معنى شبه مستقل ذاتيا، ولاطابع له تقريبًا. فبالنسبة لليونانيين، كانت "الكلمة" يطلق عليها "muthos" أي سرد، ثم أطلق عليها "logos" أي تفكر وخطاب. وفي كلتا الحالتين، هو الاستعداد الطبيعي الذي يجعل الإنسان قادرًا على أن يكون أكثر إنسانية بالتحاور مع أناس آخرين حول التجربة الإنسانية، التي جاءت إلينا برواية أو تم تحليلها بالخطاب.

أما الرومان، فأخذوا في الاعتبار الخلاف الكبير الذي نشب بين اليونانيين من سفسطائيين وفلاسفة حول كلمة "logos" فقد ترجموها بكلمتين لاتينيتين هما ratio و oratio محاولين التركيب بينهما. فـكلمة ratio تترجم الـ logos بمفهومه الفلسفي والعلمي لدى اليونانيين، فهو المدلول الذي يجب أن نستشفه من الكلمة ونتأمل حقيقتها، وهو ما يفترض السيطرة الشديدة من الروح على الجسد وأهوائه. وكلمة oratio تترجم الـ logos بالمفهوم البلاغي، وهي المدلول من الكلمة من حيث التصرف، والإقناع، والتأثير، والإرضاء، مؤلفًا لهذا الغرض ما بين الروح والجسد، بانفعالاته وبأهوائه وهي طريقة أخرى لصبغهما بالصبغة الإنسانية والاجتماعية.

ويمكننا أن نختار ما بين الطريقين والحكم عليهما بأنهما غير متوافقين. وذلك هو اتجاه أفلاطون. ويمكننا أيضا أن نوفق بينهما. وذلك هو ما يميل إليه

أرسطو، حتى لقد أمكن لهايدجر أن يقول عنه أن كتابه " علم البلاغة" هو أفضل وصف جاء على الاطلاق للتجربة الاجتماعية الملموسة للإنسان كإنسان. ومن هذا المنطلق، فإن كتاب "علم البلاغة" هذا الذى اعتبر مجرد فن من الفنون، يعد من أكثر العلوم الخاصة بالإنسان تواضعًا وقدمًا وثراءً. فالمثل الأعلى لدى الرومانيين للفصاحة eloquentia هو من جوهر أرسطوطاليسى: إذ هو يطلب إلى المتكلم ألا يكون على جهل بالفلسفة والعلوم وأن يتبحر فى الشعر والتاريخ والأعمال الفنية، إن هو أراد أن يجمع فى كلامه ratio و oratio وهو ما يعنى بعبارة أخرى أن يكفل للإنسان التمييز وممارسة الإقناع.

فقبل ظهور المهن المختلفة وبالتوازى مع التخصصات المتباينة، فهناك إذن حسب مقولة اليونانيين والرومان، أساس مشترك، وتوجه مشترك وطريق مشترك مؤد إلى الإنسان البليغ homo loquens، الإنسان الذى يُعرف من كلامه، والذى يجعله نضج كلامه إنسانًا. فبالنسبة للقدامى، الأقل منا علمًا ومعرفة، وإن كانوا أحيانًا أكثر حصافة وحكمة، فإن هذا النضج لا يمكن أن يتأتى إلا بتقليد نماذج وسوابق للبشرية ناجحة ومجربة. فقد قال أرسطو: " لا بد أن يكون هناك كائن يفعل، لكى ينتقل أى كائن ذى قوة من القوة إلى الفعل".

هذا يسرى على أمثلة الشخصيات القوية التى تتعرض لأخطار جمة، كما يعرض لنا ذلك الأدباء اليونانيون القدامى؛ كما يسرى أيضا على روايات الشعراء وخطب الخطباء وتحليل الفلاسفة والمؤرخين وروائع أعمال الفنانين الحانية منها والمؤثرة. هذه الذكريات الإنسانية التى غذت لقرون عديدة، بما امتازت به أصلا من بساطة وكثافة، تأملات العقول الفذة، قد استطاعت فى آن واحد أن تساعد على ترعرع بذور الكلمة الشابه الفتية. ففى هذا العالم الشاسع، المعقد، المتحذلق والمتخصص الذى نعيش فيه، تعد البساطة والكثافة، أكثر من أى وقت مضى، ملاجئ وملاذ للتقهقر، والرؤية بشكل أوضح وسط الصخب الهائل من الكلمات والأفكار والمفاهيم التى نبحث من خلالها عن طريقنا. فما يسرى على تمييز

الإنسان يسرى أيضا فى الواقع على اللغة نفسها، "اللغة المقدسة" التى أشاد بها فاليرى، ويقصد هنا على النهج القديم الذى خلفه أفلاطون وشيشرون أو قيقرون Cicéron. فالرومان الذين كانوا يحبون لغتهم، لم يترددوا فى تعليم أطفالهم منذ نعومة أظفارهم اليونانية لأنهم كانوا يعتقدون أن هذه اللغة تحمل فى ذاتها، فى كلماتها وفى تراكيبها، وروائع الأعمال التى تولدت عنها مباشرة، تجربة إنسانية لا تعوض. وهذا درس ينبغى أن نعيه فى هذا الوقت الذى تبادر فيه السلطات العامة فى الأمم اللاتينية إلى العمل على اختفاء الدراسات اليونانية بل واللاتينية من التعليم الثانوى فى الوقت الذى نلحظ فيه فى الولايات المتحدة تألق معاهد College of Liberal Arts.

فالإلمام بـ"الإنسانيات" ومعرفة قواعد لغتها وبلاغتها وتاريخها وشعرها وفنونها وفلسفتها، هذا لا يمنع أبدًا أن يصبح المرء مهندسًا، أو فنيا أو فيزيائيا أو طبيبًا، أو عالم أحياء أو عالم فلك أو خبيرًا إحصائيا أو معلوماتيا أو حامل جائزة نوبل فى إحدى هذه التخصصات. بل من حقنا أن نتصور أن من بين هؤلاء المتخصصين، الأكثر إبداعًا واختراعًا والأكثر قابلية للتواؤم مع الحركة الاجتماعية والعلمية التى صارت اليوم سريعة إلى هذا الحد ومباغتة، هم الذين تفتحت أعينهم مبكرًا على "الإنسانيات" وعلى تمييز العالم الإنسانى الملموس الذى عملت هذه الإنسانيات على تنميته وساعدت على نضجه. إن معاهد التكنولوجيا بالولايات المتحدة تنتقى طواعية مرشحين من خريجى معاهد College of Liberal Arts، حيث يتم تدريس أفلاطون وأرسطو فى النص اليونانى. فمن يقدر على الكثير يقدر على القليل.

وليس هناك أى سبب ديمقراطى يمنعنا من أن نعطى لأكبر عدد ممكن من الأطفال والشباب الفرصة لأن ينموا أو يزدادوا إنسانية. ولست أعرف من أساليب النفاق ما هو أشد وضوحًا من الدعوة إلى المساواة الضنينة التى تتعجل أن تقصر تعليم معظم الأطفال على نفس القدر الأدنى و النذر اليسير من المعلومات، فى عالم

الاتصالات الذى يظهر فيه بوضوح، أن ما يتمتع به كل فرد من تباين وكفاءة رأس ماله الرمزى هو الذى يقرر يسره فى التحرك وقدرته على التكيف، وهو ما يعنى أن يمارس بوعى وتمييز وحذر حريته. ومن الجائز جدا أن يكون الاقتصاد الرخو soft economy، الذى أعاد العالم كما لم يحدث منذ القدم قط، إلى السفسطائيين والخطباء، هو الذى أعاد إليه أيضا الرغبة فى أن يغوص أكثر وأكثر عمقًا وأن يرسو بسفينته على شاطئ الإنسانيات التى عثر عليها بعد تيه وتم إحياؤها من جديد لتعيد للإنسان تمييزه لأن الافتقار إلى هذا التمييز، إن طال، ألقى به فى غياهب الأهوال.

ولسوف تقولون: كل ذلك جد جميل، ولكن طالما استخدمت كلمة "ملموس"، فإلى ماذا يؤدى ذلك بنا بشكل ملموس؟ اقتراح منهج تعليمى. التكلم عن منهجكم الثقافى. لقد سمعت فى مناسبة أخرى هذه الحجةad hominem(أى الموجه إلى مشاعر المرء وأهوائه وليس لعقله). وأقول إن هذا ليس قصدى. فلست مستشار الأمير. إننى أحارب حالة نفسية تأصلت جذورها بين مستشارى الأمير وأصحاب الرأى. وأرى أن ذلك شؤمًا، بل هو تشبث عدوانى بالأفكار المسبقة وبالمذاهب التى عفا عليها الزمن بل وهو أيضا من المواقف المكتسبة. فالدور الذى أتطلع للقيام به هو المساهمة بالفكر كى أهز بشكل أعنف تلك الحوائط الشبيهة بحوائط برلين التى بدأت تظهر فى فرنسا وكأنها بديهية، ولكنها فى الحقيقة مقامة من تلك المادة الخرافية التى يسميها تروتسكى"عبادة الأمر الواقع". فإن قدر لهذه الحوائط أن تسقط، ، وإن بدأنا نفيق من سباتنا وأن نسلم ببساطة شديدة بأنه من غير الصحى على المديين القريب والبعيد أن نغلق وأن نشتت مجال انتباه الأجيال الجديدة، والجماهير بصفة عامة، فى الأحداث اليومية الجارية المباشرة، أو فى أحداث قبل البارحة، فعندئذ سيكون أمامنا الوقت لكى نتبين عمليا وبكل تواضع، بغير أن نطلق أبواق الإصلاح العالية، أنه فى إمكاننا أن نوجه العالم بالحالة التى هو عليها ونضبط نظامنا التعليمى، نحو العودة إلى المنابع عودة لا رجعية فيها.

ثقافة وانتقال(٢)

بقلم: مارك أوجى

Marc AUGÉ

ترجمة: د. هويدا إسماعيل
مراجعة: د. أمينة رشيد

عندما عرض على هذا العنوان تركت لى حرية التصرف كاملة لتوفيقه وتعديله وإعادة صياغته طبقًا لاهتماماتى الفكرية فى ذلك الوقت. لكن بالتأكيد إن هذا العنوان لم يصاغ بهذا الشكل مصادفة وقد شعرت على الفور بمدى أهميته. وكانت فى الحقيقة أهميته مزدوجة. أولاً، فإن العالم كله اليوم يسمع عن السياسة الثقافية وعن وزارة الثقافة ويسمع أيضًا عن ثقافات الإسكيمو وشعوب مالى القديمة وهنود أمريكا بل ويسمع حتى عن ثقافات الشواذ جنسيًا وعن ثقافة السود. وكل شخص يمكنه أن يتحقق من أنه فى الوقت نفسه الذى ننتقل فيه أسرع وأسهل من أى مكان فى العالم إلى مكان آخر وفى حين أن هذه الحركة الدائمة تخص أيضًا الثقافة فإن هناك شخصيات دولية وصور وموسيقى وإيقاعات من كل ثقافات العالم تغزو الأرصفة وأروقه المترو والمسارح فى كل العواصم الكبرى. إن السياحة والهجرة تزيد من حركة الثقافات.

ثانيًا، إن مفهوم الثقافة ليس بالوضوح الذى يحاول أن يوحى به الاستخدام المتكرر لهذه الكلمة. وعلى الأرجح يجب أن نبدأ من هنا: مصطلح ثقافة هو مصطلح متعدد المعانى بل هو مصطلح مزدوج أو متناقض وهذه الصفة يجب أخذها فى الاعتبار عند كل تساؤل عن علاقات الثقافة أو الثقافات بالانتقال أو الانتقالات التى تؤثر بها ونقابلها عند نهايتها.

---

(٢) نص المحاضرة رقم ٣٢١ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٦ نوفمبر ٢٠٠٠.

إذا أردتم سوف نتأمل أولاً مفهوم الثقافة بدءًا من التوترات التى تباشرها. وأنا أميز هنا ثلاثة أنواع: التوتر بين الجماعة والفرد، التوتر بين الداخل والخارج والتوتر بين ماضى وحاضر.

التوتر الأول يواجه بين معنى الثقافة فى الأنثروبولوجيا ومعنى آخر أخص وأكثر تمييزًا. ونحن نتحدث كثيرًا بل ونفرط فى الكلام عن الثقافة الأوروبية أو الفرنسية أو البروتانية Bretonne كمجموعة يشترك فيها كل من هو جزء منها. إن المتخصصين فى علم الأنثروبولوجيا وبالذات من يعتبرون الثقافة العامل الأساسى المؤثر فى عادات الجنس البشرى داخل المجتمع، هم المسئولون عن هذا المفهوم حيث إنهم كانوا متأثرين بمجموع دلالات الألفاظ التى ظنوا أنها تشكل كل المظاهر الجغرافية والمعمارية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية لمجموعة بشرية واحدة. كل عضو من المجموعة يعرف عندئذ بما يتقاسمه مع باقى أعضاء نفس المجموعة. فالبديهه المشتركة تتفق مع الإدراك الحسى للأشياء ونحن نقبل فى النهاية إمكانية وجود فروق غير منسوبه إلى الفردية بين رجل إنجليزى وآخر إسبانى وثالث روسى على سبيل المثال.

ولكن فى الوقت نفسه، باستخدام نفس المصطلح، نحن نعتبر أن هناك أفراد أكثر ثقافة من غيرهم وعلى سبيل المثال الإنجليز الذين قرأوا سيرفانتس والروس الذين قرأوا شكسبير. إذًا فالثقافة الفردية ليست الثقافة بمعناها الأنثروبولوجى والثقافة المشتركة ليست هى التعبير عن المحلية والإقليمية وتاريخ المكان. التوتر الثانى يطيل التوتر الأول أو يجعله يدوم ويستمر. فنحن تعودنا على النداءات التى توجه إلينا كثيرًا اليوم لتحثنا على احترام الفوارق وعلى الأخص الفوارق الثقافية. الثقافة التى يجب احترامها على تباينها هى الثقافة بمعناها الأنثروبولوجى وتخص هذا المجموع الذى يختلط فيه التقارير الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية للمجتمع أو للطائفة. تلك الثقافة هى إذا صح القول تركيبه براقه خاصة بالمجتمع. هى الزهرة التى نمت على أرض المجتمع الخصبة. هى زهرة اللؤلؤ أو زهرة

الربيع: بتولها متعددة ولكنها أحادية اللون. ولكن بالنظر إليها من قريب نجد بستانيين كثيرين انحنوا على مهدها ونجد أن الأرض الخصبة التى زرعت فيها هى فى أغلب الأحيان ليست بالنقاء الذى كان يبدو عليها. والأنثروبولوجيا قد اعترفت بذلك فى أغلب الأحيان: الأساطير الأهلية ما هى سوى أساطير فلا الرجال ولا ثقافاتهم نتاج من الأرض التى يعيشون عليها. وإن المجموعات البشرية اصطدمت بمجموعات أخرى وتنقلت وقامت بتحالفات وخاضت حروب وعرفت الانتصارات والهزائم وتبادلت مع بعضها الكلمات والأشياء والأساليب الفنية والعبيد والسجناء والنساء والألهه: فالثقافة تحتاج إلى التاريخ أى إلى الآخرين.

إن الثقافة التى يترقبها الأفراد منذ مولدهم وينظرون إليها بخوف من الداخل عن طريق التدريب والتعليم الذى يتناولونه ويتغذون به قد حصنت نفسها وقامت بتقوية نفسها عن طريق الإبقاء على اتصالها بالخارج. علم الأنثروبولوجيا التقليدية استنتج أن الخطوط العريضة للثقافة تذيع وتنتشر ويمكن تبادلها. كما استنتج أيضًا وعلى نطاق أوسع أن كل المجموعات البشرية كانت مدركة تمامًا ضرورة التبادل من أجل استمرار الحياة وعلى الأخص ضرورة تبادل النساء. ولم يكن التبادل بطبيعة الحال قاصرًا على التوترات والصراعات. إن موضوع الإخوة بالمصاهرة الأعداء قد تم تطويره على يد علماء الأنثروبولوجيا المتخصصين فى لغات أمريكا الأصلية وعاداتها والذين يقومون بأبحاث عن القبائل الهندية بالأمازون. ولكننا كنا سريعوا وشديدوا التأثر منذ سنواتنا الأولى فى التعليم الثانوى بالصراع بين الرومان والشعوب القديمة بإيطاليا الوسطى وهو صراع الإخوه هوراس Horaces ضد الأخوة الكورياس Curiaces.

فى كتابه السلالة والتاريخ Race et Histoire يلفت ليفى شتراوس Levi-Strauss النظر إلى أن معجزة النهضة كانت نتيجة أن أوروبا فى هذا العصر استطاعت فى وقت قصير جدًا أن تجمع أكثر الإسهامات فى التقدم تنوعًا من دول العالم النائية من أفريقيا إلى الصين. ومن وجهة نظر أخرى نحن نعرف أن قصور

نهر اللوار وهى خلاصة الذوق الفرنسى الرفيع تدين بالكثير للمهندسين المعماريين الإيطاليين. فلا يجب إذًا أن يكون هناك أى تناقض بين الداخل والخارج وذلك لأن كل تراث ثقافى يتغذى بما يأخذه ويتبادله مع الآخرين. إن تنقلات الرجال والتقاليد والأساليب الفنية والأشياء كلها تعتبر جزءًا لا يتجزأ عن التراث. ويمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك واعتبار أن الثقافة التى لا تتبادل مع غيرها ثقافة مهددة بالموت لأن الثقافات مثل اللغات الحية أو الميتة ولا تحيا إلا إذا تمت ممارستها وتعرضت منذ ذلك الوقت إلى الحتمية المباركة للتبادل.

التوتر الثالث يؤكد على ضرورة التبادل على محور الزمن. ويمكننا أن نترقبه فى مجال الثقافة الفردية وكذلك أيضًا فى مجال الثقافة الأنثروبولوجية. ففى الأول وهو مجال الثقافة التى يتم تدريسها فإن هذا التوتر ينبئ بعض المخاوف. يمكن أن نخشى على سبيل المثال أن تتعدى المكانة المخصصة للعلوم والتكنولوجيا على المكانة المخصصة للمعارف الأدبية والفلسفية. هذا الخوف فى حد ذاته غير معقول لأننا نعرف تمامًا منذ باسكال Pascal أو ديدرو Diderot أن التأمل فى الأساليب الفنية هو جزء من ثقافتنا. ولكن من الحقيقى أيضا أن الاهتمام بالجديد والمعاصر يمكن أن يتسبب عنه اللامبالاة والإهمال والنسيان. ونرى فى هذه النقطة التقارب بين مفهوم الثقافة الفردية والثقافة بمعناها الأنثروبولوجى. ذلك لأن المخاوف المتعلقة بهذا المفهوم الأخير تستعيد وتشمل المخاوف التى تمس مجالات الثقافة الأكثر دقة والأكثر تحديدًا (مثل اللاتينية والفلسفية... إلخ). هذه المخاوف بصفة عامة تنظر إلى المستقبل على أنه قطيعة وثورة وليس على أنه تقدم. فكرة الفجوة التى تفصل بين الأجيال كانت دائمًا موجودة ولكنها اليوم تأخذ أشكال جديدة ناتجة عن تنوعات العصر وعلى الأخص ناتجة عن ظاهرة العولمة. وسوف نعود إلى ذلك بعد قليل.

أريد أولاً العودة إلى ثلاثة من التوترات التى ذكرتها الآن وقياس ما يمثله تحديدًا المرور من أحد قطبيها إلى الآخر من الأقطاب التى تحدثها.

التوتر بين الجماعة والفرد، إذا ميزنا هذين القطبين المتباعدين، يمكن أن يأخذ شكل توتر بين الجماعة المشتركة والصفوة. إن علم خصائص الشعوب كان أحيانًا يترقب المجموعات البشرية التى يدرسها عن طريق إحصاء عاداتهم وتقاليدهم بألفاظ أساسًا طبيعية كما لو كانت هذه العادات والتقاليد هى تعريف بلا تمييز للجماعة المشتركة وكل من يشكل جزءًا فيها. هذا الترقب يمكن أن يمتد إلى مجموع طباع وسلوكيات، وعقلية مشتركة قد تميز الجماعة وأعضاءها. هكذا نجد تبريرا لاستدعاء فرد ليكون مثالاً كحاصل أو خلاصة لكل من حوله: استخدام "ال" التعريف واستخدام المفرد يترجمان أو يعبران عن هذا الترقب للحقيقة. إن علم خصائص الشعوب الاستعمارى يذكر ببساطه الدوجون شعب مالى والبامبار (شعب السنغال) و الهوتونتو (شعب ناميبيا) ولكننا نعرف أن قوالب العنصرية العادية أو التى تدعى الرقى تلجأ بسهولة إلى هذا الإجراء فى دراسة الأساليب وذلك لنذكر النصيب المفترض لليهودى أو العربى أو الأسود. من وجهة النظر التى تهمنا فإننا نتذكر أن المجموع غير المميز المكون من قواعد الحياة الاجتماعية والمؤسسات التى تستخدم هذه القواعد والعروض والروايات التى تكون هذه القواعد محورها والممارسات الناتجة عنها، هو إذًا الذى يعطى تعريفًا للثقافة - وهى ثقافة مفترضة، راسخة البنية إلى حد ما حتى تقود سلوكيات كل واحد - لأنها ثقافة مثل مرادفًا للطبيعة. بتبنى نفس وجهة النظر هذه، تستطيع العنصرية أن تصنع من المجموعة التى تصمها بالعار مرادفًا لنوع حيوانى: ففى المجموعة الموصومة يكون كل واحد مساويًا للآخر، فالجميع يكون متساويًا. ولكن هذه الحجة أو هذا الدليل يمكن أن يقبل على الفور ودون تدقيق من الذين يشير إليهم ويمكن أن يتيح الفرصة لتأكيدات ومطالب تكون هى الإجابة الدقيقة مثل: نحن اليهود أو أهل إقليم بروتانى بغرب فرنسا أو أهل جزيرة كورسيكا أو العرب أو نحن الشباب أو السيدات أو الرجال نعتقد هذا أو ذاك ونحن نعتقد ذلك بصفتنا يهود أو أهل إقليم بروتانى، إلخ.

وعلى عكس هذا الضلال التثقيفى هناك مفهوم للثقافة على أنها فردية أساسًا (فهناك أفراد مثقفين وأفراد شبه مثقفين وأخرين غير مثقفين). ثقافة الأفراد المثقفين ليست ثقافة علم الأنثروبولوجيا (أى مشتركة بين مجموعة تكاد تكون متطابقة أو مرتبطة بأرض ما)، بل إنها ثقافة الصفوة التى تجاوز الحدود الدولية وتسمح لها الفرصة بالتعبير عن التواطؤ الطبقى أو الطائفى: هى الثقافة التى عبر جون رينوار Jean Renoir عن مظاهرها النهائية عندما أجرى حوارًا بين الضباط الأرستقراطيين الفرنسيين والألمان فى واحد من أهم أعماله"الوهم الكبير" La Grande Illusion". هؤلاء الضباط الذين مثلهم وتكلم باسمهم بيير فرسنى Pierre Fresnay وإيريتش فون ستروهايم Erich Von Stroheim. وهذا بالمناسبة من التفاصيل ذات المغزى: فالاستخدام المتفق عليه للغة الإنجليزية فى هذا الفيلم هو أحد علامات التمييز، فنحن نعرف أن استخدام اللغة الإنجليزية بلكنة مختلفة ويتمكن إلى حد ما قد تغير اليوم ولم يعد بنفس الوضع الاجتماعى. وبالتالى ففى الاتجاه المعاكس ومقابل ثقافة الصفوة المتعلقة بالفردية ومن وجهة نظر تلك الصفوة فإن الثقافة المشتركة، الثقافة بمعناها فى علم الأنثروبولوجيا تأخذ شكل فلكلور أو تقليد أسر حقا وذات إيحاء اجتماعى – تلك هى ثقافة من هم بدون ثقافة.

بإثارة التوتر الداخلى / الخارجى حتى النهاية قد ينتهى بالأحرى إلى تناقض بين الأرض والكوكب: من ناحية الذين لا يقسمون إلا بالأرض ومنتجاتها وأعرافهم ولغتهم، ومن ناحية أخرى الذين ينتظرون كل شىء من الآخرين ومن السفر والاستيراد. الإقليمية من ناحية والمواطنيه العالمية من ناحية أخرى. أما عن التوتر الثالث فمن السهل رؤية أن قطبية المتضادين يتطابقان، الأول مع التقاليد والمحافظة والأخر مع الحداثة أو بالأحرى مع عبادة الجديد وكل النماذج المتصلة به.

إذا أجملنا الأشكال النهائية لتقرير الثقافة يمكننا إذًا أن نجعل سلسلة جماعة – أرض – تقاليد مقابلة لسلسلة فرد – كوكب – تحديث، ونجعل المحافظة على أرض الجماعة مقابلة للتفاخر بالتمييز بين أفراد بلا حدود.

القضية إذًا يمكن أن تبدو مفهومة... بين الانطواء على النفس والانتشار غير المنظم لا يجبر أحدًا على الاختيار. ليس هناك ثقافة فردية بالمعنى الحرفى فكل ثقافة هى ثقافة مستعارة يجب اكتسابها. هى نتيجة نوع من المفاوضات. فتعريف الثقافة يفرض الاتصال بالغير: الاتصال بالتاريخ وبالمحيط المجاور، الاتصال بالمجتمع وبالعالم. فما يمكن أن نقوله عن الثقافة هو ما يمكن أن يقال عن كل فردية أو جماعية: فهى تبنى نفسها على تجربة الآخرين. ليس هناك ثقافة دون استعارة؛ الصفوة الفردية تصبح إذًا متناقضة إذا تم الضغط عليها حتى النهاية. ولكن أيضًا ليس هناك ثقافة فطرية: أى أنه ليس هناك ثقافة بمجرد التشبع، ليس هناك ثقافة ذات بصمه وليس هناك ثقافة تدين بكل ما لها لسماء منطقة قلب فرنسا أو منطقة نهر اللوار، وليس هناك ثقافة تدين بكل ما لها لاشعاع حوض البحر الأبيض المتوسط أو الألوان الاستوائية. بل على العكس، فإن تلك العفوية الثقافية لا يتم ذكرها فى أسوأ الحالات إلا لتتعارض مع ثقافات أخرى، لتنكرها أو لتمحوها وبذلك توقف القضية اللانهائية لاختبار الفرق واختبار ما يخص الآخر فى مقابل الأنا واختبار ما هو فى الموقع الآخر الذى يكون كل هوية ثقافية. وكى نعود لعناصر الجدل الذى نحن بصدده أقول إن حياة الثقافة من حيث ننظر نحن إليها هى مليئة بالتنقل الذى لا يتوقف بين قطبيها وإنها لن تثبت فى مكانها خوفًا من الجمود أو التفكك (المحافظة و التفاخر). هذا التنقل هو تنقل مزدوج من الأنا إلى الأخر ومن الأخر إلى الأنا وإن لم يكن موجودًا لن يكون هناك لا الأنا ولا الأخر.

ولكن من أين يأتى اليوم إذًا القلق الذى يغذى كل جدل حول الثقافة والهوية؟ ألسنا من نواح معينة فى مرحلة استثنائية؟ ألا نرى فى كل مكان التأكيد على الهويات الأكثر تمركزًا؟ وحتى نظل داخل فرنسا ألا نرى كل ليلة الشعارات القروية لتراثنا المشترك مضاءة مثل الكنائس والكاتدرائيات الكاثوليكية والقلاع والقصور والمتاريس؟ فى الوقت نفسه ألسنا على اتصال، على الأقل، عن طريق الصورة والمعلومة بباقى العالم؟ ألسنا نملك مثلما لم نملك من قبل أسلحة التفاوض الثقافى وأدوات التبادل والتنقل؟

نعم بكل تأكيد لدينا كل ذلك.
لكن عناصر المسألة قد تغيرت.
لدينا كل أدوات التبادل ولكن لم يصبح لدينا الكثير لنتبادله.
أود أن أحاول الآن باختصار تفصيل هذه المعاينة.

لقد قمنا بجولة حول العالم فى كل الاتجاهات الممكنة من كثرة تنقلنا. إن الكوكب الذى مر بحالات استعمار وإزالة الاستعمار ولكن مع ذلك لم يكن تطوره متساويًا على الصعيدين الاقتصادى والاجتماعى قد تم اكتشافه بالكامل وعُرف ورُصد. الثقافات المختلفة تم حفظها فى أدراج متاحف علم العراقة الذى يبحث فى خصائص الشعوب. الأفلام الوثائقية تتيح لنا فرصة مشاهدة ما نراه غريب فى التلفزيون؛ فيمكننا أن نسمع حديثًا عن كل شىء... وبشكل متواز هناك كلمات جديدة ظهرت مثل العولمة، الشمولية والكوكبية. قد يكون مفيدًا لحديثنا أن نميز بينهما. العولمة هو اللفظ الرئيسى بين كل تلك الألفاظ: ومعناه تغيير المقياس والمرجع فى كل مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية. الشمولية والكوكبية هما نمطين من العولمة متخصصين ومتناقضين من بعض الأوجه. الشمولية هى أساسًا اقتصادية وتكنولوجية وإذا أردنا تلخيصها فى بضع كلمات يتوجب علينا الحديث عن السوق والأسواق المالية والمشروعات متعددة الجنسيات وعلم التوجيه الفضائى والتلفزيون. أما مصطلح الكوكبية يُستخدم أكثر فى مفاهيم خاصة بعلم البيئة (تدفئة الكوكب وطبقة الأوزون) ومفاهيم خاصة بعلم الأخلاق: الإحساس الكوكبى وهو الشعور بمستقبل مشترك للبشرية وهو أيضًا الضمير لمراهنات الشمولية (وكمثال تقسيم العالم بين الذين يصبحون أكثر فأكثر ثراءً والذين يصبحون أكثر فأكثر فقرًا، وأيضًا الفجوة التى تحدث كل يوم بين العوالم المختلفة).

عند هذه النقطة يظهر تناقض: فالعالم الشمولى هو نفسه عالم أكبر الاختلافات. فهو العالم الذى يسرع فيه الانتقال والاتصال والاستهلاك (وليس هناك ركن على وجه الكرة الأرضية يستطيع الإفلات من تأثيرات تلك السرعة الثلاثية)

ولكن هؤلاء وآخرين غيرهم ينتقلون ولكنهم لا يتصلون ولا يستهلكون بنفس المقادير ولا فى نفس الظروف. الصورة الحالية للمفارقة هى أن الاختلافات تزول وعدم المساواة يزداد عمقًا، فالعالم يصبح كل يوم أكثر نمطيًا وأكثر تفاوتًا.

من وجهة النظر التى تهمنا هنا، فإن نتائج هذه الحالة مزدوجة. بمقياس العالم فإن الخارج الذى هو يغذى الداخل فى طريقه إلى الاختفاء. ويمكن القول إن التمييز بين الداخل والخارج يفقد بصورة يومية من وجاهته. إلى أن تطلق ثمة حضارة من مجرة نائية، الجدلية داخلى / خارجى وتقترح علينا نماذج مستحدثة، يجب علينا التصرف بما لدينا (الكوكب)، ومنذ ذلك الحين هناك ثلاثة تيارات تبرز أمامنا وهى تشكل على اختلاف أسمائها تهديدًا أو على الأقل ضغطًا على الحياة الثقافية التى هى انتقال بين القطبين المتباعدين المذكورين أعلاه. ثلاثة تيارات هى ثلاثة أشكال للشمولية: الشمولية الإمبريالية، الشمولية المتفجرة والشمولية الإعلامية.

الشمولية الإمبريالية هى التى قد حاولت أن تتخيلها الولايات المتحدة الأمريكية، القوة السائدة، أو على الأقل بعض من ممثليها. من ناحية أخرى ليس هناك ما يثير الدهشة أو يثير السخط فى ذلك؛ فالطموح الإمبريالى كان دائمًا موجودًا ولكنه اليوم متعلق بالكوكب بأكمله وهو محسوس فى كل مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية وذلك نتيجة ازدهار تكنولوجيا الاتصالات. إن انكماش حجم الكوكب يجعل فكرة حكومة عالمية قابلة للتصديق يومًا بعد يوم (بل ويجعلها فكرة مغرية فى عيون من هم أقوى) أو على الأقل فكرة أن تكون هناك هيمنة أمريكية فى كل المجالات. إن أفلام الخيال العلمى تعلن ذلك ببساطة عندما تجعل من وصول كائنات خارجية إلى الأرض مسألة تقريبًا قاصرة على مبنى البنتاجون. إن القائمين على تلك الأفلام يدركون الجانب الجارح للشعور بالنسبة لجماهير العالم التى تشاهدها حتى وإن كانت الأفلام الأحدث من هذه النوعية تسند أدوارًا صغيرة إلى الأمم والأبطال البعيدة. فمنذ وقت ليس ببعيد نقلت مجلة العالم الدبلوماسى Le

Monde Diplomatique بقلم أستاذ أمريكى ذى رأى لاذع بجامعة سان دييجو الرؤية التى يتخيلها للمستقبل الأستاذ ديفيد روسكوف M. David Rothkoff، مدير مكتب مستشارى هنرى كسينجر Henry Kissinger. وهذا نص ما كتبه بصدد هذا الموضوع فى جريدة Foreign Policy: "من مصلحة الولايات المتحدة الأمريكية الاقتصادية والسياسية أن تحرص على أن تكون اللغة الوحيدة المشتركة بين دول العالم، إذا تبنى العالم لغة واحدة، هى اللغة الإنجليزية؛ وإذا اتجه العالم نحو ضوابط مشتركة فى مجال الاتصالات والأمن والجودة أن تكون تلك الضوابط أمريكية؛ وإذا ترابطت أجزاء العالم المختلفة عن طريق التلفزيون أن تكون البرامج أمريكية؛ وإذا تهيأت للعالم قيم مشتركة أن تكون قيم يجد الأمريكيون أنفسهم فيها." هذا هو إذًا برنامج ثقافى مطبق فى علم الأنثروبولوجيا ونحن نفهم جيدًا من خلال مظاهر متعددة أنه فى طريقه إلى التطبيق مهما كانت، من ناحية أخرى، النوايا السيئة أو الحسنة للبعض والبعض الآخر: فعلاقات القوة هى التى تدفع إلى هذا الاتجاه. وهو يشرح بطريقة غير مباشرة أن هناك ردود أفعال دفاعية تظهر فى المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية.

أما عن ردود الأفعال الثقافية فهى تتسم ببعض الغموض. فى غياب الخارجى وغير الجوهرى عند نهاية القرن، حيث انتهى استكشاف الكوكب البشرى، فإن كل شىء يحدث أولاً كما لو كانت الثقافات القومية المختلفة تمتد قواها من الداخل عن طريق إعادة اكتشاف التقاليد التى استطاعت محوها الأيديولوجيات القومية للقرن الماضى. بمعنى أنهم يعيدوا اكتشاف الأقاليم والأقليات وكل ما هو متعلق بالمحليات. حتى وإن كان مفيدًا فإن رد الفعل هذا يتوافق بالضرورة مع انطواء على الأصل والأرض والمسكن وهو ما يتعارض مع مثاليات الاختلاط والمواطنية والفردية اللاتى هى امتداد لأيديولوجية التنوير.

إن علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين المنتمين للتيار المسمى بما بعد الحداثة قد طوروا من وجهة النظر هذه نظرية دقيقة يمكننى أن أصنفها من ناحيتى تحت

اسم "شمولية متفجرة". هؤلاء العلماء لفتوا الأنظار إلى أن العالم اليوم لا ينتمى إطلاقًا إلى "القرية الشاملة" العزيزة على قلب ماك لوهان McLuhan، لكن انتشرت فيه على عكس ذلك العديد من المطالب الثقافية المبتكرة. إن العالم قد أصبح بذلك نوع من مجموعة عناصر متفرقة التى يكون كل جزء منها مشغول ومزين وملون بجماعة عرقية أو مجموعة معينة. بالفعل، ففى القارة الأمريكية، حتى لا نتكلم عن غيرها، فإن مطالب الشعوب الأمريكية الهندية التى تكون غالبًا فى حالة فقر شديد تأتى تثبيتًا لثقافتهم وتاريخهم حتى عندما تلجأ تلك المطالب بصورة متقطعة أو متصلة إلى العنف المسلح كما هو الحال فى شياباس Chiapas وأقاليم أخرى.

إن علم الأنثروبولوجيا ما بعد الحداثى محق فى أن يلفت الأنظار إلى التفاوت المطالب به العالم، ولكن قد يكون وهمًا بلاشك أن نرى فى هذه المطالب المتعددة المصدر والتعبير ووعود التبادل المستقبلية، ومن هنا نرى فى ذلك تجديدًا قادمًا لثقافات العالم. وبالفعل لا يجب أن نبخس قيمة السمات المكررة للمطالب الخاصة ولا اندماجها فى النظام العالمى للاتصالات (فالتمرد القوى الذى حدث فى شياباس يعرفه اليوم الرأى العام العالمى لأن قائده النقيب ماركوس Marcos يجيد استخدام وسائل الإعلام والاتصالات الفضائية).

إن الشمولية المتفجرة تتطابق مع لحظة فى تاريخ الكوكب الذى تسيطر عليه الشمولية الاقتصادية والتكنولوجية: والحال أن هذه الشمولية تتماشى تمامًا مع الذاتيات الثقافية على ألا تؤثر تلك الذاتيات على مجال الاستهلاك وقاعدة السوق. بل إنها يمكن أن تنادى باحترام هذه الفروق. هذه المفردات اللغوية هى جزء من الملابس الجاهزة أو الأفكار السياسية الجاهزة التى نقابلها تقريبًا فى كل مكان والتى تتأرجح بين الوضوح واللغو والأكاذيب. فإذا لم يتعلق الأمر بفروق سطحية (والمقصود هنا الثقافة بمعناها الضيق للكلمة مثل طرق الرقص والأنظمة الغذائية) فمن البديهى أن تكون جميعها محترمة حتى وإن كان لفظ محترمة ليس هو بلاشك اللفظ الملائم لوصف موقف يمكن أن يتحول من اللامبالاة إلى المصلحة دون

مفهوم معنوى خاص. أما إذا كان الأمر يتعلق بفروق أكثر عمقًا (ونعنى هنا الثقافة بمعناها فى علم الأنثروبولوجيا) فالاحترام لا يكون بديهيًّا وذلك لأن العبودية والاستئصال وعدم المساواة فى الأجناس هى كلها جزء من القيم السائدة فى بعض الثقافات ولا يجب احترامها باسم أى من مسميات النسبية الثقافية، بل إنها عندما تحترم من وجهه نظر السوق المتحرر الكبير يكون ذلك استخفافًا وعدم تسامح.

يجب هنا التمييز بين مظهرين. المظهر الأخلاقى لأننا يمكن أن نظن أن حقوق الإنسان التى هى حقوق الفرد تتغلب على حقوق الثقافات (فتاريخ الديمقراطية فى أوروبا الذى نعترف عن طيب خاطر أنه لم ينته بعد هو عبارة عن صراع بين هذين النوعين من الحقوق). بالمناسبة، كل واحد من علماء علم السلالات له تجربة حقيقية فى المجتمعات القروية التقليدية يعرف جيدًا أن منطقهم الجوهرى مخالف لكل رغبة للتحرر الفردى. أما المظهر الثانى فهو أكثر واقعية: فبعيدًا عن الآراء الأخلاقية التى يمكن أن نصيغها عن الثقافات المختلفة التى تسعى إلى تأكيد وجودها فى العالم الشمولى، يجب علينا أن نعترف أننا لا نستقى معارفنا بصفة عامة إلا عن طريق وسائل الإعلام التى تمدنا بالمعلومات.

إن العمل الخاص بالشمولية الإعلامية هو عرض الفروق، ويمكنها أيضًا الذهاب إلى حد صنع منتجات استهلاكية من هذه الفروق للاستهلاك السياحى فى المقام الأول: مثل المزارات البرازيلية ومعسكرات اليانومامى ومحاربى الماسية كل ذلك مذكور فى قائمة البرامج السياحية الأوروبية. وللاستهلاك التليفزيونى والسينمائى والتصويرى طبعًا. وأخيرًا للاستهلاك المتعلق بالصور التى تكون تقريبًا مكرره أو ذات قالب متكرر والتى تحيط بنا يوميًّا ونكون مدعوون لاستهلاكها بطريقة سلبية والتى تشترك مع السياسة والرياضة والمنوعات فى تكوين عالم إعلامى يجعل يوميًّا التمييز بين الواقع والخيال أمر مشكوك فيه. إن الصورة المستهلكة بالتعاقب مثل بعض الحلويات تساوى بين الأحداث (فيصبح موت الآلاف فى أفغانستان مثل هزيمة جديدة لفريق باريس سان جيرمان) وتساوى

بين الشخصيات (مثل نجوم السياسة والرياضة والمنوعات ونجوم التليفزيون نفسه بل وأيضا العرائس والعرائس التى تحرك بالخيطان والتى تلتصق بالشخصيات الحقيقية التى تقوم بأدوارها، وكذلك شخصيات بعض المسلسلات التليفزيونية التى تبدو لنا حقيقية أكثر من ممثليها). فهى تجعل الحدث مشكوك فيه مادام من الواضح أن بعض الأحداث يتم تصميمها وإخراجها حتى تتم رؤيتها فى التليفزيون. فهى تزيد من وهم حرية الاختيار كما هو الحال فى محلات السوبر ماركت حيث نشترى طلباتنا. إن الثقافات كمنتج استهلاكى تكون فى متناول يدنا على قنوات التليفزيون وأكثر من ذلك على المواقع التى توصلنا بها شبكة المعلومات (الإنترنت). ماذا نستنتج من كل ذلك؟ إن مصادر التكنولوجيا تعقد علاقتنا بالغير، فى حين أن معرفة تلك المصادر هو جوهر النشاط الثقافى. الاعتياد على الصورة يعزل الفرد ويقدم له صور وتماثيل الغير. كلما زاد وجودى داخل الصورة كلما قل اشتراكى فى نشاط التعامل مع الآخرين الذى هو فى المقابل مكون مما يخص الغير فى مقابل الأنا. فى بعض الأحيان لا تلعب الصورة دور الوسيط فى اتجاه الآخر ولكنها تحل محله وتتطابق معه. الشاشة ليست وسيط بينى وبين ما تقدمهم لى فهى لا تخلق تبادل بينهم وبينى. فأنا أراهم ولكنهم لا يرونى حتى وإن بدا أنهم ينظرون إلى. هذا العمى يصاحب التنقلات الكبيرة والتحركات الشعبية الكبيرة ذات الاتجاه المعاكس والتى تعبر الكوكب اليوم. إن الصعوبات الاقتصادية تسارع بالمهاجرين فى اتجاه العالم الغربى الذى يميلون إلى جعله كالأسطورة. والسياح بعيونهم المسلطة على كاميراتهم يجوبون بسعادة البلاد التى يتركها المهاجرون. وليس من المؤكد ألا يكتشفوا أساسًا، خلال أسفارهم وهم يجوبون العالم ويصورونه ويقومون بعمل أفلام له، ما كانوا قد أحضروه بأنفسهم وهى الصور كما هو الحال بالنسبة للفندق الإسبانى الشهير. إنهم فى هذه الحالة ينسون الانتقال إلى أقرب مكان لهم وينسون النظر إلى من أتوا من بعيد، ويعيشون الآن قريبًا منهم، ومن المحتمل أنهم يبنون معهم ولكن دون علمهم ثقافة جديدة.

إن الخاتمة التى أقدمها، على عكس الانطباع الذى يتركه حديثى، لن تكون متشائمة أو دفاعية. إن استيعاب حالات عدم المساواة الخطيرة التى تهدد مصير العالم المستقبلى ورفض أوهام حياة مستلبة لتكنولوجيا الاتصالات والقلق من الأوضاع التى من خلالها تفرض المصادر الكوكبية نفسها على كل المجتمعات وعلى كل ثقافات العالم، ليس هذا معناه تجاهل الصفة الحتمية للعولمة ولا رفض الفرص التى يقدمها لنا فى مجالات عديدة التطور التكنولوجى. ولا هو أيضا الدفاع عن ثقافة ذات نظرة تميل إلى الماضى: فالتراث والتاريخ هما مظهر مهم لكل ثقافة ولكن الثقافات الحية لا يمكن تصريفها إلا فى الحاضر والمستقبل، مثلها فى ذلك كمثل اللغات تكون ميتة أو حية ولا تستطيع الحياة إلا بالتبادل والانفتاح على المستقبل. الانفتاح على المستقبل اليوم هو بالتأكيد دمج خبرة الاتصالات التكنولوجية والحد الأقصى من المعارف العلمية بالتراث الثقافى وثقافة كل إنسان مثقف: أى معرفة عامة بكل القضايا. لأنه من الآن فصاعدًا سيظل من ناحية العلم بابا مفتوحًا على المغامرة: فالعلم هو الذى يغير خطوة بخطوة الحدود المجهولة ويقودنا دون توقف إلى إعادة صياغة الأسئلة التى يمكن أن نطرحها عن ما هى الحياة والضمير والبشرية والكون. إذا قبلنا بأن الصور ما هى إلا صور وأن وسائل الاتصال والحساب ما هى إلا وسائل فإن انتقال الثقافة فى اتجاه العلم ليست انتقالا بالمعنى المفهوم: ففى عرفنا نحن، منذ الفكر اليونانى وحتى أكبر المفكرين المعاصرين كان المجال العلمى هو جزء من المجال الفلسفى وبالمعنى الأوسط هو إذًا جزء من المجال الأوسع للثقافة.

أما عن الثقافات التقليدية للمجتمعات التى قام علم السلالات بدراستها فهى قد حاولت أيضًا صياغة الأسئلة التى أوحت لها بها ملاحظة الحياة والجنس البشرى والمرض والموت والتناسل والتناسق والحوادث فى الطبيعة.

فهى قد عجلت بتخيل الجديد الذى سمح لنا التقدم التقنى اليوم بالاستفادة منه أو التأمل فى الإمكانات القادمة: أى التطعيمات والاستنساخ والاتصال عن بعد.

فثقافة الغد سوف تكون إذا خطًا مستقيمًا مع ثقافة الأمس وأمس الأول، ولكنها ترتكز على قاعدة علمية أعرض وأكثر تأكيدًا بعد ذلك، فإن كل تأمل فى ثقافة الغد يجب أن يأخذ فى الاعتبار عائقين أساسين: الهوة التى تتسع كل يوم بين الأكثر ثراءً والأكثر فقرًا، بين من سوف يدخلون ميدان الثقافة ومن لن يدخلوه. أما العائق الثانى يمكن على طريقته أن يشارك فى تطوير العائق الأول: وذلك أن تدخل الصور والخطورة التى تشكلها تجعلنا نخطئ أخطاءً كبيرة ونظن التماثيل حقائق. فى هذه الحالة فإن الانتقال المطلوب إجراءؤه أجدى به أن يكون انقلابًا، فكما قال ماركس Marx إن وراء العلاقات بالأشياء هناك علاقات بين البشر، وهذا أكثر حقيقة بالنسبة للعلاقة بالصور.

إن التأمل فى مستقبل الثقافة يتجه هكذا إلى طوباوية: أى أن الثقافة سوف تصبح غدًا وبعد غد وفيما بعد حقًا للجميع ولكل شخص. سوف يلغى التمييز بين الثقافة الفردية والثقافة الجماعية فى اليوم الذى يستطيع فيه أى شخص أن يعتبر أنه يحمل بداخله تراثه الثقافى الخاص به كما هو الحال بالنسبة لكثير من المثقفين والفنانين اليوم، بل وإنه يستطيع أن يقارنه ويجعله أغنى عن طريق الاتصال بأشخاص آخرين فى أى مكان فى العالم.

إننى أعتقد إذًا أن مستقبل الثقافة يتوقف أكثر فأكثر على المجهود الضخم الذى يجب القيام به فى مجال التربية، وأعتقد أن إعادة الاثباتات الثقافية المحلية لن تكون، على أحسن الفروض، إلا أحد المظاهر أو العناصر. فالفرد من جانب وكوكب الأرض من الجانب الأخر وبين هذا وذاك علاقات متعددة لا يمكن اختصارها إلى مجرد تبادل معلومات تسمح بها أو تفرضها تكنولوجيا الاتصال. وعلى مستوى الكرة الأرضية، قد يختلط التنوع الضرورى للديناميكية الثقافية يومًا، مع ديناميكية مليارات الأفراد، الذين يشكلون، كل من جانبه، فى الحاضر، وأكثر من ذلك فى المستقبل عالمًا وثقافة (ولنقل بكل واقعية يجب عليهم من اليوم، بل وأكثر من الغد، أن يشكلوا عالمًا وثقافة). هكذا، وخلافًا للآخرين، فإن طوباوية اليوم قد وجدت مكانها: ألا وهو كوكب الأرض نفسه.

الكلام الشعرى(٣)

بقلم: إيف بونفوا

Yves BONNEFOY

ترجمة: راوية صادق

مراجعة: د. أمينة رشيد

ستتناول مقولتى الأولى وحدة موضوع تأملاتنا، وحدةً من الضرورى استرجاعها أو الإشارة إليها فورًا. ولاشك أنه تحت اسم الشعر هذا تظهر لنا، فعلا، أعمال أو أفعال ذات هيئة غالبًا متنوعة إن لم تكن متناقضة، ونتعرف عليها بلا تردد باعتبارها شعرية. فما هو وجه الشبه بين إحدى قصائد فرنسوا فيون أو "رمية نرد لن تلغى الصدفة أبدًا"؟ وبين العظمة الهادئة لنص "الأوديسة" أو"الإلياذة" وصرخات أنطونان آرتو؟

هناك إذن طرق عديدة ليكون المرء شاعرًا، وعلى أية حال، هناك أفكار كثيرة عن الشعر غير متآلفة بل كثيرًا ما تكون على استعداد لتبادل الاحتقار بريبة، إن لم يكن بكراهية وغضب. وإذا كان لرامبو أن يمنح نفسه مهمة تعريف الشعر أمام معاصريه، لاستند إلى تمرده، إلى إدانته للرياء وتنازلات المجتمع، ولعرَّف القصيدة كمخالفة للقيم والعادات التى تسجن وتفقر حياة الأفراد، التى يعتبرها الواقع الوحيد الذى ينبغى أخذه فى الاعتبار. ولو حاز مالارميه على نفس المشروع- وقد شكله، على أية حال، وانكبَّ عليه، فى صفحات هى أيضا جديرة بالتأمل-، كان، على النقيض، سينظر نحو أبعد مسافة ممكنة عن الشخص الخاص، ولاعتبر الشعر صعودًا لما سمَّاه طبيعة الوعى بالذات فى صفحات كتاب أوحد ونهائى: وهاهو ما يجعله غير مفهوم لرامبو، الذى ما كان سيرى فى هذا المشروع الوهمى على أية حال سوى سبب إضافى للهرب من "هذه القارة التى يطوف فيها الجنون". وأمنية الثورة

---

(٣) نص المحاضرة رقم ٣٢٢ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٧ نوفمبر ٢٠٠٠.

الاجتماعية التى عاشها مؤلف "فصل فى الجحيم" فى الشعر فى الفترة الوجودية، ومع شاغل لحظته فى التاريخ- لنكن "حتمًا مع العصر"، حسبما يقول-،غريبة تمامًا على شاعر "التوست الجنائزى"، وهى أيضا كذلك من ناحية أخرى لصاحب "أزهار الشر". فللوهلة الأولى، يأخذ الشعر أشكالا تختلف حقا إلى أقصى حد.

لكن ملاحظة ذلك لا يعنى مطلقًا، من ناحيتى، أن أضمن بنفس القدر فكرة تعددية حقيقية للحدس الشعرى. فأنا لا أنسى أن الكلام عالم شبه لانهائى، يستطيع الفكر والشعور السير فيه عبر عدد من الطرق نحو نفس المركز. ولا أنسى أيضا أن الظروف التاريخية تفرض على الشعراء أوليات تتغير بسرعة فى إدراك ما هو ملح وتفسير المجتمع. هذه البداهة الظاهرة الخاصة بتشرذم السلوكيات والأعمال، تتخطاها داخلى من حيث القوة، القناعة بوجود تجربة رئيسية فى قلب كلامنا متجذرة بعمق للغاية أسفل الكلمات إلى حد ضمان خصوصية مشتركة على نحو أصيل لتجليات الشعر.

لم هذه القناعة؟ سأحاول تفسيرها وتبريرها، لكن فى بادئ الأمر، وهناك ضرورة، لبعض الملاحظات حول طبيعة اللغة وعملها. وبعض الملاحظات البسيطة تكفى كى لا يكون هناك إمكانية للاعتراض عليها.

سنقصد فى البدء ما يمكننا تسميته استخدام الكلمات على مستوى المفهوم. فعندما نلجأ للكلمات مع الرغبة فى أن يفهمنا أشخاص آخرون، عليها أن تحيل بالفعل إلى مظاهر خاصة بالشىء أو بالحدث الذى تستدعيه، إذ أن هذه الأشياء، وهذه الأحداث معقدة دائمًا على نحو مفرط كى يمكن فهمها دفعة واحدة. هذا الترابط لإحدى الكلمات وأحد المظاهر، وهذا الأخير منفصل تمامًا من الآن فصاعدًا، هو الذى نستطيع تسميته المفهوم.

لاغنى للمفهوم بالتأكيد عن الفعل الإنسانى، فى مشروعه الخاص بتنظيم العالم وفى عمله المشترك فى طريقة فهم ما يقوم به الفعل المتأمل على هذا النحو،

ويكتشفه على نحو عابر فى الواقع المادى. فبدون المفهوم، بدون الفكر الخاص بالمفهوم، ما كان لشىء أن يضاف داخلنا على السلوك الغريزى للوجود الحيوانى، ولن أكون قادرًا، فى هذه اللحظة نفسها، على التفكير أمامكم، سواء بطريقة سليمة أو خرافية.

لكن الأداة الخاصة بالمفهوم ليست أقل خطرًا، على وعينا أو حتى على حياتنا الأكثر آنية، خطر داهم علينا أن نحترس من تجاهله. وإذا كان فكرنا يُصنع من المفاهيم، فذلك لأنه بالفعل يذهب من مظهر مقتَطع لأحد الأشياء إلى مظهر آخر مقتَطع فى شىء آخر، ولن يكون هناك موضوع، فى هذه العملية، سوى ما يخص مظاهر وتجريدات تخص واقع طرق وجوده، على نحو ملموس، عددها لا نهائى رغم هذا. وبعبارة أخرى، فإن الوعى الذى حصلنا عليه بالواقع الخارجى - ولأنه شبكة مظاهر - ماله أن يكون سوى صورة للعالم أو للحياة، وهو ما سيبقى علينا منفصلين عن الحضور الكامل لما يُشكل رغم هذا الحضور الكامل لبيئتنا الأكثر آنية ويضع شروطًا لوجودنا الأكثر خصوصية.

هل الأمر جسيم إلى هذا الحد، حسبما سيقال لى؟ نعم، هذا حقيقى، فهذه الصور ماهى سوى تناولات جزئية لما هو موجود، لكن ألا يمكن استبدال أخريات بها تتناول الأحداث أو الأشياء من جوانب أخرى، تلك التى نضيفها نحن من الآن فصاعدًا على طريقة فهم الكل، مما يؤدى إلى أننا وبشكل غير محسوس نعيد لأنفسنا بناء تعقيد الواقع فى مجال المعرفة؟ بالتأكيد هناك فى المفهوم نداء للشىء، نداء لفهم ما نشعر به جميعًا، وباستمرار. يالها من سعادة أن نرى هيئة الشىء وهى تتحدد فى الفكر، إلى حد ما، مثلما تظهر الأشياء على اللوحة الفوتوغرافية الحساسة!

لكن لنحذر هذا. فعندما نبرز أحد المظاهر ونثبته فى مفهوم، شىء ما يفقد، ولن نعثر عليه أبدًا إذا تمسكنا بهذا النمط فى تشغيل الفكر. فالواقع الذى اقتطع منه المظهر، المظهر البسيط، كان وجودًا، وعبارة أخرى، كان له أصل، فى إحدى

اللحظات، وكان منذورًا للانتهاء، لأن مدة معينة كانت ملازمة لكينونته. وكان موجودًا، من ناحية أخرى، فى مكان معين، وليس فى مكان آخر، بسبب صدفة قررت مصيره مثلما يحدث فى حيواتنا. لكن ما الذى يقوله فكر المفهوم عن العلاقة بالزمن وبالمكان بما أنه لا يملك كأداة سوى مظاهر تجريدية جميعها عن هذا الوجود الذى يمكن معرفته وحده من خلال داخلية كينونته؟ وهذه العلاقة بالزمن المعاش وبالمكان أليست رغم هذا واقعة تؤخذ فى الاعتبار؟ ربما لا تكون مهمة عندما نهتم بوقائع الخامة البسيطة، مثل الظواهر فى الأحياء أو الفيزياء، لكنها حاضرة فى حيواتنا، جوهرية إلى أقصى حد، سواء عندما نقرر مصيرنا، أو عندما نعيد البحث حولنا عن التماثلات، والتوافقات فى العالم المسمى خارجيا.

إننى مصر. فالوردة لا تدوم سوى نهارًا واحدًا، بل خلال الصباح، وهذا شيء معروف للغاية، لكن المفاهيم عن الزهرة، عن النورية، عن الشوك، التى تتيح وصف إحدى الوردات، ولدت كلها، لأنها مفاهيم، خارج الزمن ولا تستطيع أن تعيش التجربة مرة أخرى، ولن تستطيع بالتالى أن تجعلنا نشارك داخليا فى الذبول الذى يحدث بشكل قدرى فى كل وردة حقيقية. لنحاول عندئذ قول الذبول باعتباره كذلك، فنفس الفكرة من خلال المفاهيم، المرتبطة بفكرة الذبول، لن تصيغ أيضا سوى عبارة عامة. وهاهى الشخصية الإنسانية، التى عليها رغم هذا أن تعيش وتدرك علاقتها الخاصة بالزمن الذى يمر، بالشيخوخة، بالموت، هاهى هذه الشخصية أسيرة فكرتها الخاصة بعدم إمكانية الذهاب حتى النهاية بتجربتها الأصيلة عن الذات التى كانت ستجعلها تكتشف، بنفس القدر تمامًا، ما تكون عليه الكائنات الأخرى بالنسبة لذاتها، فى أغوارها عبر أى طريق آخر يتعذر الوصول إليه. لتنذر قدرتنا الإدراكية نفسها، بتهور، لفكر يتعلق بالمفهوم على نحو خالص وببساطة، وسننفصل عن أنفسنا وعن الآخرين أيضا، سنكون بالتأكيد قادرين على تحليل ظواهر المادة وإنما منصرفون، على سبيل المثال، عن رغبتنا فى الحب: هذه الرغبة وهذا الاحتياج اللذان هما خصوصية الفعل الإنسانى على "الأرض". والنتيجة: ما قد ينبغى أن يكون من نسق القريب منا يصبح على هذا النحو ماهو

غريب، وسنضطر للعيش فى عالم كئيب يتألف من الألغاز، بما أن وجودنا فى هذا العالم هو أحد ألغازه الرئيسية.

إن قدرتنا الإدراكية التى تُختَصر فى المفهوم تأسر نفسها فى اللغز، مع، بالإضافة إلى ذلك، أكثر أفكارها نشاطًا، بل أكثرها ثمارًا؛ ضيق نفسى إذن، وعلى نحو جوهرى. وأيضا، ومع شعورها بالقلق، سيغويها أن تبنى، بمساعدة حفنة من المفاهيم، بعض الأشياء المزعومة التى، هى، ستبدو قابلة للتفكير فيها رأسا على عقب وستستخدمها– وهى لازمنية مثلما سيصنعها المفهوم–كملجأ ضد هذا القلق النفسى وستجعلها، على سبيل المثال، تنسى فى الفترة التى تشغلها قدرية الموت، هذا العالم الثانى لخصومات القدرة الإدراكية. الخلاصة، مناسبات للهدنة شكلت الجزء الأكبر من حضاراتنا المتعاقبة. لكن بديهى أن هذه الإنشاءات الأيديولوجية سرعان ما تصبح وسائل تتأكد من خلالها إرادة السيادة فى السيطرة على الجماهير. هذا هو أصل المصائب التى تفتك بالمجتمعات.

هذا هو السبب الذى يدفعنا للتفكير فى أنه يحدث أيضا أن نعى هذا الخطر، وهذه المصائب، ونحاول التخلص منها. عندئذ نبحث فى أنواع أخرى لاستخدام لغاتنا الغربية عن وسيلة لعلاج الآثار الجانبية للجوء إلى الأداة الخاصة بالمفهوم.

هذا الشاغل، هذا الاحتياج، هذه المحاولة للحديث والتفكير على نحو مغاير سيكون الشعر، الذى – على الأقل – أصنع منه الفرضية. وأنتم ترون أنه، إذا كان الشعر هو حقا هذا، هذا الرفض الغريزى لسلطة المفهوم، فذلك لأنه يتموضع حقا على مستوى عميق للغاية من الكلمة إلى حد ألا يثير الدهشة امتلاكه لجذر وجذع فريدين، أسفل الفروع المختلفة التى بسطها هنا أو هناك عبر المجتمعات والقرون.

الشعر، لنتمسك الآن بالطرق التى عُرِّف بها فى ماضى حضاراتنا الغربية.

تم الحصول على هذا التعريف منذ فترة طويلة، بوضوح وبلا قلق، باللجوء إلى نوعية الشكل. فالشعر، ولنقل بالأحرى القصيدة، اتسما لفترة طويلة

باستخدامهما لكلمات تخضع لا للنية الدالة فحسب، وإنما للقواعد التى تفرض أشكالا للسيطرة على مادة الكلام. فقد لوحظ أن النبرات تُبرز كلمات فى بعض المقاطع اللفظية على حساب كلمات أخرى، ففحصت هذه النبرات، وانتبه إلى أن البنية الشكلية منها تألفت من عدد محدد للغاية كانت تظهر بطريقة متتالية، فسميت "بيتا" متتالية الكلمات التى كانت تنتهى عند الوصول إلى هذا الرقم، الذى يحدث بعده إرجاء بسيط من الصوت أو الانتقال إلى أول السطر، فى حالة القصيدة المكتوبة، لتوضيح العودة إلى نقطة الانطلاق أو، على نحو غير واع إلى هذا الحد أو ذاك، . أننا سنعاود الاستماع إلى انتشار الشكل الأولى، مادامت قد تقررت قاعدة الحالة الراهنة. شكل من خمس أو ست نبرات، من خمسة أو ستة "أقدام"، متمثلة فى الكلمة، ويفرض عليه هذا الانقلاب على نفسه الذى تذكره – على نحو جيد تمامًا – كلمة "بيت" نفسها، مادامت الكلمة اللاتينية versus كانت تعنى فى البدء الحركة التى تدير المحراث عندما يصل لنهاية خطه.

الشعر المنظوم، شكل على نحو أساسى. والقواعد الأخرى لم تكن إلا لتأكيد هذا الشكل وتيسير التلقى بواسطة المستمع أو القارئ. فالقافية، على سبيل المثال، التى تربط بين بيتين متتاليين، تضاعف القناعة بإنتاج مزيد من الأبيات الأخرى. أو بنية المقطع الشعرى، مجموعة من الأبيات والقوافى التى تقرر أن تكون هى أيضا دائمة، مما يضاعف أسبقية الشكلى فى هذا الكلام، وقدرته على التميّز عن النثر. إذ أنه، النثر، لا يتجرد أبدًا تمامًا من المظاهر الشكلية، وهو ما فهم سريعًا. فعلى سبيل المثال، يمكن تضمين أحد الأفكار إلحاحات سيشار إليها، فى الخطاب الذى ينطق بها، بتكرارات للكلمات التى تجذب الانتباه، وسيكون هذا هو أحد الأشكال. أو سيكون المراد، مع الحروف المتحركة والساكنة، محاكاة هذا الحد الخارجي: وهكذا، ستنعكس "القمم غير المحددة للغابات"، حسبما نقول، فى التموجات الجميلة لجملة طويلة. لكن هذه الأشكال ما هى إلا أشكال مستخدمة، بطريقة عرضية، للدلالة على شىء آخر غير نفسها. لا علاقة لذلك بالشكل فى الشعر، الذى هو مسبق، ويصلح كمبدأ للتنظيم والاختراع، أيامًا كانت النتائج التى سيكون هو سببها.

وهذه هى حقا، من ناحية أخرى، مسألة هذه النتائج التى ينبغى الاستقرار عليها حاليًا، لنعثر على هذا النحو فى صيرورته على التفكير فى الشعر الذى اجتاز القرون.

سرعان ما استطاع هذا التفكير ملاحظة أن تعريف الشعر من خلال مثل هذه القواعد الشكلية، مع الاكتفاء بملاحظتها تعمل فى القصائد، لم يوضح بشكل كاف لا العلاقة التى نقيمها معها ولا أيضا مع مؤلفيها، الذين هم، فى كتاباتهم، رغم هذا، قابلين للإدراك. بعد كثير من التوفيق فى مراقبة قواعد العروض والبحور فى القرن السابع عشر فى فرنسا، لوحظ فى القرن التالى أن ناظمى الشعر الذين لم يكونوا لا فى قامة راسين ولم يتميزوا عنه أبدًا، ومن وجهة نظر الشكل الخالص رغم هذا. والواقع أنه، منذ اليونانيين واللاتينيين لم يتم تجاهل الشعر وحده، بل الشعراء أيضا، الذين تلتقى لديهم نظرة معينة عن الحياة ربما تكاد تخصهم وحدهم. فبعض الانطباعات، وبعض المدركات الخاصة بالتماثل، بل بعض المشاعر تبدو أسهل لمن يكتب القصائد. فالشعر لن يكون فقط السيطرة على المقاطع اللفظية ونبراتها وإنما فهم أبعد للواقع الخارجى، وحساسية أكثر رقيا، بل ربما اكتساب معرفة مغايرة بقدر ماهى نوعية. باختصار، سيكون الشعر، على أقل تقدير، أن نتمتع بصحة جيدة بجانب الهموم والحدس اللذين ذكرتهما منذ قليل، على التخوم الخارجية لفكر المفهوم. وهذه الفكرة عن الشاعر باعتباره ملهَمًا من الآلهة، المعارضة لتلك التى كانت تمنحه امتياز إنتاج أحد الموضوعات، وهذا هو النص، انتهت حتى بالسيادة فى العصر الرومانتيكى، ثم، فى فرنسا، لدى بودلير وفى الشعر الرمزى وأيضا فى قرننا، رغم المقاومات هذه المرة. إنه هذا التصور الذى يُفسر أننا نستطيع اليوم التحقق من شعرية صفحات من النثر لدى شاتوبريان، نرفال، بل حتى مارسيل بروست، حيث لايلتزم ظاهريا لا بالعروض ولا بالبحر. وبلا شك لن نستطيع أبدًا الحديث جديا عن الفعل الشعرى إذا لم نضف إلى مسألة الشكل مسألة المعنى الذى يلعب دورًا فيما نتعرف عليه كقصيدة، معنى يفيض منذ زمن بعيد خارج المجال الذى نصبت معالمه القواعد القديمة.

ورغم هذا، لا تعنى هذه المعاينة على الإطلاق أنه ينبغى أن نترك خلفنا هذه القواعد دون التساؤل عما إذا كان الأثر الذى أنتجته بجانب الحساسية الشعرية- التى كانت تحبذها بداهة، ليست لهما علاقة دالة. وربما تساعدنا علاقة جوهرية للغاية، على فهم ما نبحث عنه: أى كيف يتمكن الكلام، عندما يجعل من نفسه شعرًا، من الهرب من تحديدات فكر المفهوم.

نعم، على هذا المستوى، بالفعل، حيث يلتقى الشكل بمعنى الكلمات، يحدث ما أنا مستعد من ناحية أخرى على اعتباره الحدث الأعظم لكل حياة الفكر: هداية النظرة، عبور داخل الشيء المرئى، يسعى ليلتقط مرة أخرى ما يوشك على الضياع فى الخارجانية الملازمة لفكر المفهوم.

لم هذه الهداية، ولنقل، بالأحرى، لماذا نأخذ على محمل الجد هذا النوع الجديد من الرجاء؟ لأن أثر تشبع إحدى الجمل من خلال أحد الأشكال ليس على الإطلاق ما يمكن اعتقاده مسبقًا، أى انتشار واقع على نحو معين وسط طبيعة أخرى، التى لن تفعل سوى الخضوع له، مثلما يتلقى الشمع علامة الختم. فالشكل فى الكلمات ليس شيئًا خارجيا يطوعه، إنه يستعيد ويحرر، من العمق، ومن داخل الكلمات نفسها، حدسًا خاصا بها، ولا يزال نائما. إنه ما يتيح لهذا الحدس وقد استيقظ على هذا النحو، ونشط، مساعدة الفكر على إعادة توطيد نفسه على هذا المستوى من الزمان والمكان، والصدفة، والوجود، الذى قلت أن هجمات الأسلوب لا تبلغه.

أنا غامض، لكن حديثى سيتضح، أتمنى ذلك، عندما سأقول إن هذه القوة النائمة فى الكلام، التى يوقظها الشكل هى الخامة الصوتية، الصوت الملازم للصوت اللغوى.

لنتحدث فعلا عن الصوت. غالبًا، خلال الإنصات للكلام لا ننتبه إطلاقًا له، مادمنا لا ندركه، ودون الانتباه للأمر على نحو مفرط، إلا للدور الذى يلعبه فى مساندة معنى الكلمات والجمل. وينبغى، بالتأكيد، أن نسمع صوتًا لنتعرف على

اللفظة، التى وحدها يمكن تمييزها عن لفظة أخرى. ونلاحظه بالتأكيد عندما يجعل كاتب بارع حرف السين الصافر متعاقبًا، كى يكون فى كلامه أيضا "ثعابين مخيفة تصفر فوق الرؤوس".(٤) لكن هذا الصوت لا يبقى على ما هو عليه، إنه يستسلم للاستخدام، ويصنع نفسه فورًا وسيلة للدلالة، التى ينمحى فى قلبها.

والواقع أن هناك، رغم هذا، حالات يسترعى فيها الصوت انتباهنا، من هذا الجانب أو على هامش كل دلالة، وكل معنى. لقد رأى، كل واحد منا، خلال لحظات، بقايا غمراء أو حمراء لورقة ميتة، أو عقدة فى لحاء جذع شجرة، مع، عندئذ وفجأة لاشىء سواهما فى الذهن، لا شىء سوى إدراك هذا اللون، هذا الانتفاخ: فكل ما كان، فى الحواشى، يمكن أن يدل، يتحدث، يقترح دلالة، يصمت الآن. ففى هذه الحالات، تبدو أغوار الكائن الحساس وكأنها كانت تبرز من تحت غلالة التفسيرات والصياغات التى يضاعفها التفكير، ومن هذا الأمر نفسه، تعرض لنا شظية من العالم يمكنها أيضا أن تكون عالمها كله، إذ أنها تفضى بنا إلى ما يمتلكه العالم من وحدة على نحو جوهرى، وما لايزال غير متحلل، هنا حيث لم يتجه بعد جهد صنعة التميز الخاص باللغة. فأى غوص يمكننا القيام به عندئذ، إذا شئنا حقا، فى المياه التى لاقاع لها ولا سطح والخاصة بما يتم اكتشافه على هذا النحو! نفس الأمر فى سجل الأصوات. يحدث لنا أن نسمع صوتًا كصوت ولا شىء آخر، فندرك هذا الصوت رغم أنه ليس علامة وإنما هو أيضا وببساطة شظية متجردة من ماهية العالم. فيمكنه أن يكون صرخة عصفور فى الليل أو بين الأغصان فى واد صغير منعزل. بهذا الاتساع يدوى صوت الغراب فى قصيدة "بو" ليمحو كتاب الطلاسم الذى كان الشاعر يحاول فك شفراته. وبهذا الاتساع، السعيد هذه المرة، يرتفع صوت العندليب فى قصيدة كيتس الغنائية، الذى يستسلم له حتى النشوة.

ويمكننا أيضا سماع الصوت، الصوت القوى الرنان، فى كلمة، فى اسم، هذا حدث لنا جميعًا بالتقاطه على سبيل المثال فى اسم مكان يهبه سرا خفيا عندئذ: تأملوا

---

(٤) بالفرنسية يتكرر فى البيت صوت الـ"صاد"، فيتماثل مع صفارة الثعابين فوق الرؤوس.

بداية "سيلفى"، سرد نرفال العظيم. يمكننا سماعه، ونوشك على الغرق فيه، وإذا لم نفعل ذلك كثيرًا، فذلك لأنه فى خطاب النثر الموجود فى كل مكان، لا نملك الوقت على الإطلاق للتوقف، فالمادة الصوتية يجرفها فيه دائمًا حقيقة امتلاكها للمعنى.

لكن عندئذ يتدخل الشكل فى الشعر، كى يخلّص الصوت من المعنى ويسمح له بالكشف عن قدراته على نحو كلى هذه المرة. إذ أن الشكل والصوت- شكل غير دال وصوت لايبلغ الدلالة-، يمكن إدراكه بشكل متميز باعتباره كذلك. ليملك إيقاعًا، بسبب البيت، إيقاع يولد من مادية الصوت وليس من الصوت قطعًا، وسيسمع الصوت. بالمقابل، سيصبح انتشار الشكل ممكنًا فى تعاقب البيت عند إدراك الصوت: فالشكل والصوت إذن مرتبطان الواحد بالآخر، فى تبادل بلا نهاية، سيكون حتى من العبث أن نأمل فى الكشف عن اللحظة الأولى: ربما ولدا معا، فى فجر الإنسانية التى غنت فورًا مثلما تكلمت، كما فهم روسو.

الشكل، فى الشعر؟ إنه إذن، كما ترون مع ذلك وفورًا الصوت، لكن الصوت مثل كل شىء آخر غير ما هو عليه فى خطاب الدلالة، حيث لا قيمة له إلا كترميز لمعنى الكلمات. تبرز من عمق العالم شظية هى أيضا مع ذلك الكل، لانهائى صامت معقود على ذاته لكن يشع ضوؤه، الصوت هو الآن بالتحديد تماما هذا الحضور الممتلئ الذى آخذت على المفهوم أنه يؤدى إلى نسيانه. وهنا الشعر. فالشكل يحمل الصوت، يجعلنا نسمعه، وعبر هذا الامتلاء المتجلى، يبطل الصوت، الذى هو على هذا النحو فى البيت ما لايفك من العالم نفسه، تخصيص وجهات النظر الخاصة بالمفهوم لدى القارئ، وهو يعترض على احتكارها الاقتراب مما هو كائن. فالشعر، هذا الشكل الحامل للصوت، هو ما يضعف سلطان المفهوم على الكلام، إنه ما يدين الخطر الذى يضعنا فيه المفهوم.

لكنه يصنع أكثر من ذلك، إنه يحررنا منه. أو بالأحرى يساعد على نقده، على جعله نسبيا، إذ من المستحيل بالتأكيد أن نقيم مع الفكر الخاص بالمفهوم- رغم ضرورته، وأكرر ذلك- شيئا آخر سوى علاقة تيقظ، يتحدث فى قلبها دائمًا.

لنحاول الآن فهم ما يحدث عندما يُدرك الصوت فى الكلمات، التى لم تعد، لهذا الأمر، موجهات بسيطة للفعل أو الفكر. فالوحدة هى التى تبرز من عمق الصوت، ومن ثم الوعى، الذى يكف عن أسر نفسه فى صورة عن العالم، والجسد، الذى يدين لهذا التجريد بكونه مرفوضًا من الفكر، يلتقيان، وباستطاعتهما ألا يكونا سوى كائن، فى – العالم، واحد، ومسعى مشترك. والواقع أنه، فى هذه اللحظة نفسها، يهب الشكل هنا إيقاعاته، سجعه، وتوافقاته، إلى هذا الوعى الأكثر مباشرة وذى المجال الأوسع، مما يعقب أنه سيترك لأعمق حركاته أن تُسجل فى هذه المدة المستهلَّة، وأن تنتشر فيه إدراكاته التى تصبح أكثر امتلاء من الآن فصاعدًا، ولكن أيضا، ولن نتردد فى قول ذلك، استبصارات، وأفعال معروفة جديدة حقا: إذ أنه عندما تكون الآنية معاشة على نحو أكبر تتفرج فيها مسالك، تعرض فيها الكائنات وليس المظاهر، لتكشف عن علاقات بينها لا يعرف عنها المفهوم شيئًا لكن قيمتها لاتقل عنها أهمية لتفكيرنا فى العالم.

تكتشف هذه العلاقات، فعلا، فى صلة التماثل، مع احتياجاتنا، التى هى أيضا أكثر آنية، وتشكل جزءًا من بحثنا عن أنفسنا. ولأنها تؤسس مستوى معين من الوعى يظهر فيه النبع أو الشجرة فى وحدانية، تشبه وحدانيتنا وتساعد على توجيه أنفسنا، وتجعل من إحدى هذه المعارف شيئا ممكنًا. ويصبح الشكل موسيقى، لكن هذه الموسيقى الكلامية هى فعل معرفة مكانها فينا هو الصوت: هذه الحصيلة من الروح والجسد التى تجربتها الكبرى، الممكنة فجأة، هى الحضور، ما سميته الحضور، حضور كل ما يمنح إلينا و، على نحو خاص، ما يمنح فى الكائنات الإنسانية الأخرى. الحضور؟ إنه ما انعدم فى فكر المفهوم. فهو لا يستطيع التفكير إلا بإحلال ما يقصده بتصورات مجردة، إلى حد أنه حتى فى الحالات التى يريد فيها حقا الاتجاه نحو الكائنات الأخرى لا يستطيع أن يعرف كيف يمكن لهذه الكائنات، فى صدفة حياتها، أن تخلق معنى من حقيقة نهايتها.

الشعر معرفة، على المستوى الوجودى حيث من المهم أن يصبح فيه واحدًا. وهو، على أية حال، البحث عن هذه المعرفة، شاعر جوال trobar،(٥) تنقيب فى الصوت ومن خلال الصوت، مثلما خبره جيدا "تروفير"(٦) العصور الوسطى، المنحنون على آلاتهم وهم ينصتون لرنين الأوتار. يبقى بالطبع أنه فى قلب هذا السعى تنفتح طرق متنوعة للغاية، بسبب الأمزجة الخاصة بالشعراء، والظروف التى تضعهم فيها حياتهم. وعلى هذا المستوى - ومبكرًا للغاية، فى صيرورة هذه الموسيقى "البارعة" على العموم - توسَم الاختلافات التى تؤدى أحيانا إلى الاعتقاد فى وجود عدة شِعريات. بعضهم يشك فى هذه الطرق، فيصاب بالذعر. فهم،على سبيل المثال، "وجدوا العدم"، الذى ما هو سوى فهم أن الواقع المحسوس يهرب من كل تأويل خاص بالمفهوم، لكنهم لا يفهمون أن وجودا مجبولا بالمعنى يظل ممكنًا، رغم هذا من الآن فصاعدًا أكثر قربًا مع الغير إلى حد بعيد. أخطاء، مصاعب الشخص مع الذات، لكنها معاشة بإخلاص، وحمية، وتظل ثرية بالتعاليم.

هل سأحاول استخلاص الدروس من هذا الإرشاد؟ هل أصيغ ما يبدو لى الحقيقة الشعرية؟ وبعبارة أخرى، أن أضمن طريقة معينة فى الوجود، باعتبارها علاقة مع الذات وعلاقة مع الآخرين، انطلاقًا مما قد يكون البديهيات المتجلية من خلال عملية الشعر؟ بداهة، يستهوينى أن أفعل ذلك. أن أقول لكم أنه يبدو لى أن هناك قرارين ينبغى اتخاذهما عندما تتشكل موسيقى الكلمات فى الكلام.

أول هذين القرارين، هو ما أثرته حالا، وبعبارة أخرى التحقق من العدم، والتمسك به من الآن فصاعدًا. فعندما نعتقد أننا نكشف كينونة العالم بالمفاهيم، ونقدم عنه تأويلا دينيا أو غيبيا بسيطًا، فالأمر هنا ما هو سوى بناء صورة، وتشكيل خرافة، عندئذ لا تكون أفكارنا سوى أساطير، "الأكاذيب المجيدة" التى اضطر مالارميه إلى التنديد بها. لا يوجد أى شىء خلف المظاهر، ومن المهم

---

(٥) ومعنى الكلمة بالإسبانية البحث/الإيجاد.

(٦) الشعراء الغنائيين فى القرنين الثانى والثالث عشر.

إدراك ذلك: فالحضور الذى يحثنا الشعر على أن نحياه موجود على خلفية غياب، مطلق. غير أنه، ما ينبغى على نحو خاص، هو ألا نعلن هذه الحقيقة، بكلمات تخص الفلسفة سرعان ما تصبح صياغة، وتكف عن أن تكون العلم الذى كان يثير اضطراب كل استخدامات الكلمات، وكل طرق معيشتها. ينبغى إذن، بعد مقابلة العدم، أن نمكث فى فضاء الكتابة، حيث يمكن للكلمات الاستمرار فى أن تكون الصوت، وهذه الهاوية.

صحو استهلالى هو، على العموم، أول اقتراح كبير للشعر الذى يتسلم صوته القوى. لكن ثمة بداهة أخرى ينبغى إدراكها، وينبغى على تأكيدها، إذ أنه فى هذه النقطة بالتحديد وقع فى حداثتنا ما يبدو لى خطأ، اختيار الطريق الخطأ. "وجدت العدم"، حسبما كتب مالارميه، الشاهد العظيم على الصحوة التى ذكرتها توا. لكنه سرعان ما يضيف:"بعد أن وجدت العدم، وجدت الجميل"، مما يعنى أنه يعهد بمستقبل الكلام لعلاقات بين الألفاظ التى تسمح لمظاهر خاصة بالعالم الطبيعى بالانتشار فى القصيدة، مثلما لا تستطيع أن تفعله فى نظرة الكائنات، حسبما يوجدون، الذين تلهيهم عنه مصالحهم الخاصة للغاية. فحقيقة نهايتنا تصيبنا بالعمى، حسبما يرى مالارميه، ينبغى التحرر منها، والابتعاد عن ذاتنا.

لن أسعى لنقد هذا الفكر، سأقول فقط إنه يبدو لى، أننا على النقيض "وجدنا العدم"، وبعد تحققنا من أن الشخصية الإنسانية بلا سند فى مطلق أيا ما كان هو، حسنا، عندئذ، وبالتحديد، ينبغى إبعاد عينينا عن مجال الأوهام هذا لنتبين من أنه فى الكتابة، التى تستمر، ثمة واقع ومعنى يوهبان لنا رغم كل شيء، ويمكنهما تغذية إحدى الكلمات: إنه عموم الكائنات من نفس نوعنا، المبحر فى نفس مد المادة التى ترتد عليهم وتغرقهم، لكنهم عازمون على البقاء على قيد الحياة، للحظة يُضفى عليها الجهد الإنسانى دلالة. الإحساس بالحضور فيما هو موجود، مثلما يحث الشعر عليه، هو أيضا الإحساس به فى الكائنات الإنسانية الأخرى، هو أن نصنع من الإنسانية المؤسسة لمكانها حضورًا كبيرًا. الكائن، هذه الماهية الغامضة، التى بحث ماضى

الفكر عن سببه وموضعه فى واقع ما أسمى، الكائن لا يحتاج مطلقا لأى علة أخرى غير الذات. نحن علتنا الخاصة. وبدلا من الطبيعة التى ليست قطعًا أمًا، ومصدرًا للوجود، مثلما قال فينيى ببلاغة إلى هذا الحد، يمكننا أن نبدلها بالمشروع الشعرى للغاية، بمنح الجمال والبساطة والكفاية للـ"أرض"، مكاننا الوحيد.

الاعتقاد فى الكائن الذى نؤسسه خلال الحديث، ذلك هو القرار الثانى الذى ينجم من التجربة الشعرية على نحو خاص. الوحيد الذى يحمى من إحلال الوهم مرة أخرى محل البداهة، الوحيد الذى يقبض على "الخطوة الفائزة". وكى نستعيد مرة أخرى كلمات رامبو، الوحيدة التى هى "حتمًا مع العصر"، إذا كان صحيحًا أن الحداثة هى محاولة الانتهاء إلى حل مع الأساطير. الحداثة، كلمة، ولنقل على نحو عابر، إنه لا يوجد سبب للتضحية بها: فلن يكون الأمر سوى انهزامية.

لكننى الآن أتحقق، كما ترون، من أن ما يحدث بالفعل، فى نهاية قرننا المسمى غالبا ما بعد - الحديث، لا يبلغ إلا نادرًا الصورة التى انتظرتها من الشعر. والأحرى فى الحقيقة أن الشعر الذى أثرى الماضى بتأملاته وأعماله - هومير، فيرجيل، بيترارك ودانت، شكسبير وحتى فيكتور هوجو- لم يعد يتجلى فى المجالس التى يتقرر فيها مصير المستقبل. ففى فرنسا على نحو خاص، من الشائع تمامًا قيام علماء الاجتماع أو النقاد بتثبيت ما يسمونه غياب، بل نهاية الشعر، وهم يفعلون ذلك دون إظهار حتى ندم كبير. هناك شىء حقيقى فيما يلاحظون. هناك أعمال موجودة، بل هى فى غزارة الأعمال السابقة، وغالبًا ما تبدو شعرًا على نحو أكثر تخصيصًا فى حقبات أخرى من التاريخ، لكن ثمة فراغ موجود حيث كان ينبغى للامتلاء أن يوجد، فهذه المساعى لا يعترف بها لما هى عليه، أى شىء آخر غير مزيد من بعض الأدب. وتأملات المنظرين لاتمنحها أهمية، فالصوت مفصول على هذه الشاشة مما يجعل الجماعة الاجتماعية لامبالية إزاء ما يدور فيها.

لم زوال المحبة هذا، وهل بمقدورنا الأمل فى أن يكون عابرًا؟ لنلاحظ فى بادئ الأمر أن أزمة تلقّى الشعر حدث يخص، إلى حد ما، العالم الغربى فى

عمومه، وهو ما لايثير الدهشة مادامت نفس الأسباب فعالة فى كل مكان. ما هذه الأسباب؟ بكل بساطة، فى الصراع الذى تكون عليه القصيدة بين النظرة الخاصة بالمفهوم وحدس الحضور، يتمتع المفهوم فى الوقت الراهن بأساليب جديدة، يستخدمها على نحو ضخم. وانهيار الأساطير، من ناحية أخرى، على نحو ظاهر أكثر مما هو حقيقى، أهو ببساطة، وفعلا، الطريق الحر للحدس الشعرى؟ وهو أيضا ما يدفع الفكر الخاص بالمفهوم على تخيل أن الأحلام والوهمى لم يعدا يثيرا قلقه، ويمنحه على هذا النحو نشاطًا ورباطة جأش، ويسمح له على نحو خاص بالاعتقاد أنه يستطيع الاستيلاء على الأماكن التى أخليت فى الفكر برحيل الخرافات. فعلم نفس السلوك يحل محل الإنصات للحياة الداخلية. وعلم الاجتماع يتناول الأشخاص من خلال مظاهر لا يعاد تركيبها فى أكثر الأحيان إلا بما هو ظاهر من السلوكيات.

وأيضا من هم من بيننا يريدون أن يجدوا فى العالم المحسوس هذا الحضور للأشياء، والأشجار، والجبال أو الأنهار، الذين يفتحون الوعى بالنفس نحو أغوار الرموز، حسنًا. هؤلاء لم يعد بمقدورهم أبدًا الاستسلام لحدسهم، إذ يلزمهم الآن الصدام فى تجربة الحياة بأشياء لم يعد جوهرها الواقع الطبيعى، ولم تعد تعبر عن اللانهائى الملازم له: فهى من إنتاج التكنولوجيا، أى تركيبات بسيطة للمفاهيم. فالمنتج الاستهلاكى هو نتيجة تحليلٍ عزلَ فى المستهلك احتياج معين، ورغبة معينة، ومن ثم فكك وحدته، التى لن تقوَّم فى اللحظة التى سيحدث فيها الاستهلاك، سيصبح الأمر بالأحرى وكأن على الفكر أن يتحول إلى أنماط الإدراك الخاصة بفكر المفهوم. ومثلما نقابل فى طريقنا وعلى شواطئنا علبًا بلاستيكية ليست، حسبما يقال، قابلة للتحلل عضويا، مثلما على الفكر الشعرى، فى بحثه عن الوحدة، أن يعى وقائع النمط الجديد، التى لاتقبل الحل فى تجربة "الواحد"، ويحاول تجاهلها.

ورغم هذا، إذا كانت الأزمة الشعرية موجودة ولا تستطيع أن تكون إلا عالمية، فهى، وسأشدد على هذا الآن، تجد مرتعًا خصبًا على وجه خاص فى

فرنسا، لسبب يتّضح ما أن نعرّف الشعر بالإدراك الحسى لخامة الصوت فى الكلمات. وإذا كان للصوت أهمية أساسية، فمن المفيد، فعلا، أن يسهل تعيينه، لأن الشكل الذى يكشف عن الصوت لا يفعل ذلك، على نحو طبيعى أكثر إلا بالاستناد على تعارض الحروف المتحركة المؤكد عليها و الحروف الأخرى،- وهذا الاستناد، الذى ينبغى أن يكون غريزيا، مستحيل فى اللغة الفرنسية. فلغتنا لا تملك المد مطلقًا. ولا يستطيع الشكل أن يتوطد فى الكلمات، لإعدادها للشعر، إلا بحساب الحروف المتحركة، مما يفقد البيت الكثير من تلقائيته، وآنيته: فلن نرتبط به فورًا من خلال كلمة تعرض فى ذاتها مسبقًا بنية وتدية. وفى هذا الغياب نفسه للنبرات فى المعطى الصوتى للكلمات يُترك المجال حرا لهذه التأكيدات التى من خلالها تؤكد المحادثة على أحد الأفكار، أحد الأحكام، تتعجب، وتلح، مما يقود مباشرة إلى النثر. الأمر الذى يؤدى إلى تفضيل المأثور الأدبى، مثلما يبينه أدبنا الكلاسيكى بشكل جيد. فالشعر فى اللغة الفرنسية أصبح عرضيا بسبب هذه الصفة الفريدة، والاستثنائية فى الحقيقة، للاصطلاح التعبيرى. وهو الذى يجبره على الانتباه، خلال تأسيس الشكل، إلى أمور أكثر ثباتًا من النبرات، وهكذا الـ"e" الصامتة، الحيلة الكبرى التى لا يمكن إنكارها، وما يتبعها من أن القصائد ستصبح شأن عقول مثقفة، متمرسة، فنانة، ربما أكثر مما ينبغى. وسيدور الحديث عن النزعة النخبوية. فالشعر، من واقع اللغة نفسها التى يمارسها، معزول فى اللغة الفرنسية، ويحتفظ به على تخوم حياة المجموعة.

غزو اللغة بالمفاهيم، هشاشة خاصة بعروض اللغة، هاهى، على العموم، الصدف التى ساهمت فى الصعوبات الحالية، وهذا مؤسف بداهة. لابد من الشعر، حسبما قلت، لتفلت علاقة الكائن المتكلم بأهله، على سبيل المثال، من التدهور الذى يكبده إنتاج الأيديولوجيات. وما الذى يعنيه ذلك إن لم يكن أن الإبداع الشعرى هو الخميرة الطبيعية للفكر الديمقراطى، الذى تعريفه الجذرى الوحيد هو اعتراف

الجميع بالكرامة الكاملة للكائنات؟ وقريبًا، لا ديمقراطية بدون شعر. لهذا هو أيضا منقذ، ومن ثم ضرورى. فغيابه يعرض المجتمع للخطر. ماالعمل إذن، اليوم، عندما نخشى بالفعل أن يكون الشعر فى خطر جسيم للغاية؟

ماالعمل؟ لن أجيب على هذا السؤال بيوطوبيا التصريحات الإرادية، ولا الأمنيات الورعة. لن أطالب الشعراء برفع أصواتهم كى يُسمعون، ولا بتضاعفهم، عندما يلجأون لمساندة السلطات العامة، الخادعة بالتأكيد.

ما أراه مفيدًا، لتفكيرنا هذا المساء، هو طرح مسألة نداء الشعر. مسألة العلاقة بالذات، التى تستغرق مدة طويلة أو سريعة للتشكل، والتى تنتج القارئ أو المؤلف، والتى يحتاج إليها كل جيل لإعادة الاكتشاف الدائم هذا الذى لا يستطيع الشعر إلا أن يكونه.

وأيضا لن أبحث عن أن أحيا من جديد هذا النداء فى خطواته الأولى، سأكتفى بلفت انتباهكم إلى اللحظة التى من شعر بها رأى نفسه فى حالة تماس مع الأفكار والاختيارات، والقيم، والآراء المسبقة، التى تتميز بها مجتمعاتهم. ففى هذه اللحظة، بالفعل، شىء ما حاسم يحدث، إذ أن الإحساس الشعرى طبيعى فى الطفولة لكنه يستسلم فيما بعد بسهولة للفزع من التعليمات الآمرة بإفراط التى يوجهها إلى المراهقين المجتمع الذى عليهم أن يحيوا فيه. عندئذ يصبح الخطر الذى أتحدث عنه أكبر، لكن عندئذ أيضا يمكن أن تتكشف بعض مظاهره التى، ربما، سنتمكن من معالجتها.

أحد أشكال هذا الخطر، على سبيل المثال، هو بداهة خطاب الفلاسفة، مادام هذا الخطاب يوجهه فى أغلب الأحيان فكر المفهوم، الذى بناء عليه يرفع من قيمة ادعاءاته خفية. فالفلسفة ليست المفهوم بالضرورة، لكنها لاتتأمل إلى أى مدى يتسلط المفهوم عليها؛ وهى تعرض نظريات لا تبصر طموح الشعر على نحو لافت للنظر وتنكر عليه كل خصوصية. هكذا كان حال الفكر الهيجلى الذى تأسس

فى بداية "علم ظاهرات الفكر"، برفض منح أهمية لتجربة الآنية هذه فى الكلام الذى هو فى المقابل بداية الشعر. قس على ذلك فى قرننا بالنسبة لعدد من فلسفات اللغة، التى كانت تطبيقاتها فى نظرية الأدب، على سبيل المثال، هى هذه التنظيرات البنيوية التى ارتكزت على أن مؤلف الكتاب لم يعد بداهة ذاتية. هذه التأكيدات القهرية غالبًا، والمتعجرفة أحيانًا يمكنها تشويش الشباب، الذين يبحثون عن الحقيقة، الحقيقة القابلة للصياغة، بقدر استمرارهم مخلصين لانفعالاتهم. رأيت طوال الفترة التى كانوا يتحدثون فيها عن البنيوية كثيرًا من هؤلاء المقبلون يتخلون عن الانكباب على ذاتهم والاستجابة لميلهم الشعرى، لأنهم اعتبروا دراسة أدوات التحليل من الأساسيات التى قالوا لهم إنها تعرض طرق عمل اللغة.

لكن فى هذه النقطة بالتحديد التى يتجاور فيها الخطاب الفلسفى، مع المخاطرة بأن يخنق واحد منهما الآخر، يمكن لما قد يكون مواجهة أن يصبح نقاشًا، وفى ختامه ما كان يبدو طرفًا معاديًا سينكشف عن حليف، بل نجدة حاسمة يحتاج لها الشعر كى يُسمع. والشعر، من ناحيته، ليس قطعًا عدوا لما هو فلسفى. ووضع حدود للفكر الخاص بالمفهوم لا يعنى إنكار قيمة العمليات التى يقوم بها فى مجاله الخاص، إنه حتى توطيده بتخليصه من بعض الأشياء المزعومة، ليقترح بدلا منها أنواعًا أخرى من الفكر، حيث ينفتح هذه المرة بُعد حقيقة النهاية. فبداهته تساعد على حل مشاكل ذات طبيعة فلسفية، رغم أن ما هو خاص بالمفهوم بصرامة لا يجهل طرحها على نحو كامل أو دقيق.

هكذا أفكر فى إحدى المسائل التى وضعت فى الموضع الملائم فى مركز التفكير الفلسفى المعاصر، مسألة أهمية "الآخر" فى علاقة الموضوع مع الذات وإعداده لعلم الأخلاق. هذه المسألة هى مسبقًا من المسائل التى يضعها الفكر الشعرى الخالص فورًا فى مركزه الخاص، مادامت مخالفة المفهوم من خلال تجربة الآنى تُظهر الغير كحضور حيث لا يأخذه المفهوم فى الاعتبار إلا عندما يبدله بصياغات. وهاهو مسبقًا مجال مشترك، حيث من يجىء إليه من ناحية الشعر

يتعرف بتعاطف حتى على احتدام التفكير الذى يظهره بعض الفلاسفة. الاحتدام، وإنما أيضا الانزعاج، والاضطراب. "نحن ندين بكل شىء للغير"، حسبما يكتب ليفيناس، على سبيل المثال، وكلمة "كل شىء" تلك لم تعد هى أيضا تقبل من وجهة نظر الشعر، مادام يبقى على مسألة الـــ"الآخر" على مستوى هذه الشمولية اللانهائية التى يكتشفها الشعر فى كل شىء وفى كل كائن. ورغم هذا فإن ليفيناس يفهم عندئذ هذا الـــ"كل شىء" مثل كل أفعالنا، الذى كل واحد منه مكرس لخير الآخر، حسبما يذكر حتى لو يعنى هذا أن نكرس حياتنا له التخلى عن الذات قد يكون مفيدًا للبعض بوضوح، لكنه على العموم، ومسبقًا، مادامنا حقيقتنا هى أننا لا نستطيع المثابرة فى وجودنا حقا إلا بإيذاء كائنات إنسانية أخرى بهذه الطريقة أو تلك.

بالتأكيد هنا اقتراح واهن، لا أحد يشك فى ذلك، لكن أينبغى، مثلما يفعل ليفيناس، طرحه، المخاطرة به، لأنه سيكون المفارقة المكونة للوضع الإنسانى. ألا ينبغى بالأحرى التساؤل عما إذا لم يكن علامة على طرح المسألة على نحو يحرمها من الوصول إلى المعنى الحقيقى للعلاقة الإنسانية؟ القول إنه ينبغى للمرء أن يضحى بحياته، هو التفكير فيها فى بادئ الأمر مثل شىء لدينا، لدينا أو ليس لدينا، شىء، على العموم: وهو يثبت أننا ندرك الواقع كمركب من أشياء، وليس من حضور. وبناء عليه استقر بنا الحال فى فكر خاص بالمفهوم، فى قلبه الذى، وقد حسبما أكدت عمومًا، نتعثر فى كل مكان بحثًا عن اللغز، وبشعور بالضيق.

والواقع أن الشعر يعرف، بالمقابل، أنه لا الفاعل ولا الغير، أشياء. فالكائن- فى - داخلنا لا يكون بالاستفادة من مدة وجود، بالمعنى العضوى للكلمة، وإنما يولد من القرار بمنح العلاقة مع الذات قيمة حضورها، قرار يتأكد فى هذا العمل على الكلمات التى هى القصائد. إنه هذا العمل الذى يخلق وجود الشخصية التى تلتزم به، ويسمح للغير، وقد شارك فى الأمر، بالانضمام هو أيضا إلى الوجود، أيا ما كانت تعاسات وجوده الفعلى. ينتج من ذلك أن ما ندين به إلى الكائن الإنسانى الآخر ليس هو بالضرورة عزل أنفسنا معه فى تضحيات متبادلة لا تؤدى أحيانا إلا

لتفاقم تأثير المفهوم على الأحداث والكائنات. ما ندين به له، هو كلمة الشعر، والأمل، من ناحية أخرى، فى أن يتمكن عقل يعلم حقا حقيقة النهاية، عقل مولود من تحالف الفلسفى والشعرى، من جلب حلول لمشاكل ملموسة للغاية للمجتمع، وتضع حدا على سبيل المثال للحروب التى تغذيها الأيديولوجيا.

مناقشة بين الفلسفة والشعر. بحث فى قلب المفهوم مثلما هو وراءه، عن الكلمة المترعة التى تستطيع أن تحيا الحضور وتعيد تنظيم الأفكار والأحكام إزاءها، والقيم التى يحتاج إليها المجتمع فى آن. ها هو أحد الطرق، هذا السجال، الذى من خلاله سيلحق الحدس الشعرى بشكل مثمر بمكانه فى مجلس الحضارة. لنأمل على أن يوافق الفلاسفة على الاهتمام به، وهو ما يفعلونه من ناحية أخرى، حسبما يبدو لى، فى هذه السنوات نفسها. ولنأمل أننا لن نترك للمصائب- لنقلب تربة عاداتنا ما بعد-الحداثية، لنكشف، وإنما فى الشقاء، عن حقيقة النهاية - مهمة العناية بإعادة فتح طريق الشعر، بعد فوات الأوان.

انبثاق الأسطورة وتضميناته(٧)

بقلم: جيلبير ديران

Gilbert DURAND

ترجمة: بشير السباعى

مراجعة: قسم الترجمة بالمركز الفرنسى للثقافة والتعاون

عندما يقترح المرء عنوانًا على جمهور ما، لابد بادئ ذى بدء من التأكد من أن هذا الجمهور يفهم اللغة نفسها التى يتكلمها المحاضر. وبعبارة أخرى، لابد دومًا من البدء بالاتفاق على التعريفات. ومن المؤكد أن "تعريفًا" ما من التعريفات لا يقدم البتة معنى قاطعًا لأن المعاجم تبين لنا أن التعريف {لا يتميز بالثبات بل} يتغير على مر العصور وأن كل مفهوم إنما يجمع دومًا تحت لفظة واحدة مجموعة متنوعة من الأصول الدلالية لتلك اللفظة، مجموعة متنوعة من "أشكال التلقى" الدلالية (هـ. ر. جوس) التى عرفتها تلك اللفظة فى عصور ماضية. إلا أن من الضرورى بصورة مطلقة، فى النهاية، وكنقطة انطلاق، الاتفاق قدر الإمكان على المعنى الذى سوف نعطيه لهذه المفاهيم الإجرائية. وفى عنوان محاضرتنا، نقترح ثلاثة من هذه المفاهيم: الانبثاق - الأسطورة - التضمينات.

ويبدو أن أولها، أى مفهوم "الانبثاق"، هو الأسهل على التوضيح: إنه صورة مائية أو، وهذا أفضل، صورة نهرية توضح أن نهرًا غاض فى الأعماق يمكن أن يعاود الظهور على السطح ويصبح مرئيًا. وهذا تعريف لعودة يبدو من الناحية الظاهرية بسيطًا، لكنه مشحون بتأكيد قوى للتكرار، للإسهاب الكامن فى صميم فلسفة بأكملها عن العودة، بل وفى صميم إبستمولوجيا {مبحث مبادئ معرفية منطقية} عن العودة...

---

(٧) نص المحاضرة رقم ٣٢٣ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٨ نوفمبر ٢٠٠٠.

والمفهوم الثانى، أى مفهوم الأسطورة - الذى ما أكثر ما تجرى استعادته وتعريفه فى نشاطاتنا الجماعية المتصلة بعالم التصورات الخيالية! - منذ تحليله الذى يسمح به معجم يونانى كامل، وبالأخص مواطننا الرائع {أناتول} بايى {أورليان، ١٨٣٣ - أورليان، ١٩١١، المتخصص فى الدراسات الهيللينية وواضع المعجم اليونانى - الفرنسى الممتاز (١٨٩٤)}، إنما يقترح علينا ازدواجية لافتة للاهتمام: إن الـــmythos {الأسطورة}، قبل هوميروس، هى مفهوم بالغ العمومية يشير إلى أى خطاب (وهذا هو المعنى الأول عند بايى)؛ أمَّا بعد هوميروس (المعنى الثانى عند بايى) فإن المفهوم يكتسب معنى أضيق، غالبًا ما احتفظ به منذ ذلك الحين، هو معنى "الكلام الخرافي"، "المروية الخرافية": mythogema. ومن ثم فهناك انشطار دلالى للمفهوم، وهو انشطار نلحظه عند أفلاطون الذى، برغم كونه تلميذًا لسقراط، أقام تمايزًا بين الحقائق المستنبطة من الجدل السقراطى والحقائق التى تقدمها الأسطورة، دون أن يقلل أفلاطونُ مع ذلك - بل على العكس تمامًا، وهذا أمر تفرضه الأورفيوسية {تلك العقيدة الدينية اليونانية المستمدة من أسطورة أورفيوس}! - من قيمة هذا المدخل الأزلى إلى الحقيقة... لكن هذا التمايز الذى ينشأ بين الـــmythos {الأسطورة} والـــlogos {اللوغوس، أى العقل} - بدءًا من أرسطو ومن إعادة اكتشاف الفلسفة المدرسية الأوروبية له فى العصر الوسيط من خلال شروح ابن رشد له (القرن الثانى عشر) - سوف يظل شاغلاً مقيمًا لمجمل فكر الغرب وتربيته. وإذا كانت هذه التربية قد ظلت، بالنسبة للعبد الصغير فى {محاورة أفلاطون التى تحمل عنوان} مينون {أو محاورة حول الفضيلة}، "الشيء الذى يتقاسمه البشر فيما بينهم بشكل أفضل من تقاسمهم لما عداه"، فإنها سرعان ما سوف تصبحُ فعلَ "أرستقراطية" علمٍ ومعرفةٍ أكان ذلك من خلال علماء الطبيعة الذين يكتشفون ويصفون mirabilia {عجائب} العالم (وعندئذ نكون بإزاء أرستقراطية تجريبية، إن جاز القول!) أم من خلال المتخصصين فى الاستدلال البرهانى، والذين تمثلوا فى البداية فى أساتذة البيان والبلاغة، إن لم يكن فى السُفسطائيين، ثم تمثلوا فيما بعد فى علماء الرياضيات بدءًا - في مجموعهم!- بجاليليو جاليلي وفيرما وكاردان وديكارت...

وذلك لأنه فى مواجهة الـــdescriptio {الوصف} الذى يقوم به عَالِمُ الطبيعـــة كما فى مواجهة الـــdeductio {الاستنباط} الذى يقوم به عَالِمُ الرياضيات، ينشأ عندئذ sermo {خطاب} لا هو وصفى ولا هو استنباطى - هو الـــsermo mythicus {الخطاب الأسطورى} الذى يتميز بأشكال تخصه: بـــ"الأزمنة الخرافية للبدايات" كما يقول {ميرسيا} ايلياد، أى بالـــillud tempus {الزمن المراوغ} الشهير الخارج عن الإيقاع الهابط تدريجيًا فى بندولات جاليليو، بما يشكل نوعًا من "الزمن الملموس" الذى سوف يرصده برجسون جيدًا فى مستهل القرن العشرين والذى يفلت من إملاءِ انعدامٍ للتناظر (أو. كوستا دو بورجار) يَفرِضُ عليه من الخارج "قَبْلاً" و"بَعْدًا". والحال أن صيرورة الـــsermo {الخطاب} إنما تقرر أحداثًا تحدث، و عندئذ تسمح المروية بنوع من الديمومة إذ أن بوسعها دومًا إعادة التحدث عن نفسها أو إعادة كشف رموزها (ج. ديران). وبهذه الوسيلة، يجرى تضخيم أبطال المروية، الأسطورية أو الروائية أو المسرحية، عن طريق نوع من الأبدية الكامنة فى التكرار اللانهائى؛ ولكن أيضًا عن طريق فضاء، كما يمكننا قول ذلك مع عالم فيزياء معاصر (ب. ديسپانيا)، لعدم القابلية للانفصال، أى عن طريق "نسق دينامى {حركى} للرموز" (بحسب تعريفى الذى يستعيد كلام پيير برينل) يؤكد "رسوخه" (ا. كاسيريبه) أى "حضوره الواقعى" (ج. شتاينر) من خلال نوع من تحديد للهوية (ر. توم) يفلت من التحديدات الموضعية ثلاثية الأبعاد والتى نجدها عند إقليدس وديكارت. وبحسب تعبير ر. توم، فإن المسألة ليست مسألة هوية "حالة مدنية"، بل هى مسألة هوية "عن بُعد" كلية الوجود {أى حاضرة فى كل مكان}، حيث الذى يحدد الهوية هو التماثل، تشابه "الخواص"، "التقاربات التفاعلية" (جوته، م. مافزولى) وليس التموضعات المنفصلة فى حاوية محايدة، فى مظروف متجانس.

ومن ثم فإن الأسطورى هو بالفعل أيضًا "رسالة من لا مكان" (كلود ليفى - شتراوس) "تتنكر" ببساطة "فى شكل أدب" (ب. برينل، انظر سيجانوس ومفهوم "المكتسِب شكلاً أدبيًا" Littérarisé) حيث الاسم "مجرد مؤشر" (ب. برينل؛ مفهوم

"المخَطَّط اللفظى" عند ج. ديران). ومع أن المروية الأسطورية غالبًا ما يجرى "إكسابها شكلاً أدبيًا" خاصة فى الغرب، فإنها إنما تؤسس قوتها كحقيقة على إجراءات "الإسهاب" (كلود ليفى - شتراوس) التى تنتمى إلى إجراءات الموسيقى بأكثر مما تنتمى إلى إجراءات أى sermo {خطاب} برهانى أو وصفى آخر. وهذه القرابة تظهر بشكل عام: فدائمًا وفى كل مكان (semper et ubique...) يجرى إنشاد وترديد الأسطورة، وقد أظهرت الأوپرا الغربية بشكل واضح، من أوبرا La Favola di Orfeo {أسطورة أورفيوس} لمونتيڤردى إلى أوبرا Ring {الخاتم} لڤاجنر، هذا التقارب التكوينى بين المروية الأسطورية والموسيقى: فهذه وتلك مؤسستان على الإسهاب (اللازمة المكرَّرَة، الإيقاع الموسيقى، التنويعات التكرارية والتطابقات الدلالية فى الأسطورة، إلخ) وفن "التنويعات" حيث يتبنى "الشىء نفسه" معانى "الآخر": والحال أن الأسطورة والموسيقى إنما تقترحان من خلال قوة التكرار هذه والتى تشكلهما حقيقةً "مفتوحةً" باستمرار. إلاَّ أن ثلاثة "أشكال قَبْلية" لقيام الأسطورة، مستندة برسوخ إلى هذه الخاصية "الترانسندنتالية" {المفارِقة لعالم الخبرة} (إذا ما جاز القول رجوعًا إلى كانط وخصوصًا إلى نوڤاليس الذى تمنى مجىء "إبداع خيالى ترانسندنتالى")، هى التي تؤسس تعريف الأسطورة، وهذه الأشكال هى:

- "هوية" مختلفة تمامًا تتحرر من البديهيات المكانية - الزمانية التى نجدها عند إقليدس كما عند نيوتن والتى اعترف بها كانط، وهى هوية تتأسس على قوة تماثلات - مجازات وكنايات - مفتوحة بشكل لا نهائى، وفاقدة للمكانية ولا أنتروبية {أى لا ترتد إلى الوراء} بحكم وضعها خارج الزمن الذى تقيسه الساعات وخارج مكان الحالة المدنية.

- زمن هو بالتحديد "الزمن الملموس" للأشياء لأن مخطط "البقاء الدائم" إنما يفلت بالكامل من قَدَرِ التناهى (أساسها "الشعرى" بحسب هولدرلن: "مايدوم يؤسسه الشعراء...") وخاصةً الأشياء "الذهنية" (و. چيمس، "تيار الوعى"). وهو أمد "يعاد

تذكره" تحديدًا ويفلت من لا تناظر كل أنتروبيا {ارتداد إلى الوراء} (أو. كوستا دو بورجار).

– المكان الذى لم يعد إطار حياة لإمكانيات الانفصال (على نحو ما أكد ديكارت، وهو ما نفاه لايبنتس...) بل هو ديمومةُ خواصٍ من المؤكد أنها نسقية لكنها "غير قابلة للانفصال"، وهو مكان يرتبط بـــ"الشىء نفسه" (حيث تبنى ألبرت أينشتاين فكرة مكان "منحنٍ" ريمانى {نسبة إلى صاحب الفكرة ريمان، عالم الرياضيات الألماني} يتحدد منحناه بكتلة وسرعة الجسم محل الدراسة...).

ولكن هل يظل بالإمكان الحديث عن "أشكال قَبْلية" ما أن تتحول الهوية إلى لا نهائيةٍ من التماثلات، ما أن يكون الزمن أمدًا خاصًا ومتوقفًا على الجسم الذى يدوم هذا الأمد، فى حين أن المكان لا يحدد "منحناه" إلاَّ تبعًا للخواص الفيزيائية (الكتلة، السرعة) للشىء؟ (م. كازناف) أليست هناك بالأحرى قوة "نزعٍ للشكل" قَبْلية؟ لقد لاحظ باشلا ر أن مثل هذه القوة هى بالتحديد قوة "التخيل الإبداعى" كله.

ومن خلال مفارقة يجب الإشارة إليها وإبرازها، فإننا نرصد أن التمايز مُطَّرِدَ "النقاء" (ج. باشلا ر) وواسع النمو والذى يؤدى، فى مرحلة أولى، إلى خفض قيمة المعرفة الأسطورية قياسًا إلى المعرفة العلمية، قد وصل إلى أن يَرْبط بين الشكل المعرفى للأسطورة وأشكال العلم الأكثر معاصرة! على نحو بالغ المفارقة – وقد لجأنا للتو من أجل "تعريف" الزمن الأسطورى إلى عالمى الفيزياء المعاصرين كوستا دو بورجار وب. ديسپانيا وإلى أينشتاين الذى صار رمزًا – وعلى نحو لا يكاد يشعر به أحد، وبشكل متسارع منذ عام ١٩٠٠.

وهنا يكمن تعريفنا الثالث، تعريف التضمين الذى يسمح لنا بإدراك أول "تضمين"... للأسطورى فى أساسه حتى وإن كان هذا التضمين بالغ النموذجية بالنسبة للغرب: علم المادة، الفيزياء. وأنا أقول فى أساسه، لأن مفهوم "التضمين" هذا، منذ عالم الفيزياء ديڤيد بوهم، قد أصبح المفهوم الرئيسي للكوسمولوچيا {علم الكونيات} العلمية؛ المفهوم "القائد" الذي يُبْطِلُ مفهوم التعليل.

وقد التقيتُ لأول مرة بعالم الفيزياء الإنجليزى كما التقيت بأوليفيه كوستا دو بورجار وبفريتيوف كابرا فى ندوة قرطبة الشهيرة فى عام ١٩٧٩ (والعار على من تساوره الظنون السيئة حيال تلك الندوة!). وما هو لافت للانتباه عند بوهم هو أن هذا الأخير كان قد انطلق منذ وقت بعيد من مرتكزات مادية ترجع إلى زمن انطلاق الفيزياء الكلاسيكية قبل أينشتاين وقبل بلانك وأن المعطيات المعاصرة للفيزياء هى التى سوف تجبر الباحث على التخلى عن شبكة التعليل المنطقية المتمحورة على إمكانية الانفصال المكانى وعلى عدم تناظر الزمن السببى وعلى البساطة التحليلية، سعيًا إلى تحمل المسئولية عن إبستمولوچيا {مبحث مبادئ معرفية منطقية} خاصة بالتضمين الذى كان إلى ذلك الحين مشحونًا بمعنى سلبى: ذلك أن الـــimplicatio يعنى "التوريط" و"الزج"! والفعل اللاتينى implicare يعنى الزج. إلاَّ أننا يجب أن نأخذ حذرنا: فهذا الفعل "يُوَرِّط" فى صيغة المعلوم كما فى صيغة المجهول (أن يكون المرءُ مُوَرَّطًا) إنما يعطى مفهومًا فريدًا للتضمين حيث نجد بشكل يكاد يكون مساويًا لـــ"أسلوب تسجيل واستنساخ الصور بأبعاد متعددة" (ك.بريبرام) أو، إذا ما آثرنا ذلك، بشكل "يسمح بتحديد موقع جسم ما فى المكان على نحو مغاير للأبعاد الثلاثة التقليدية فى هندسة إقليدس" (ب. ماندلبروت) أو أيضًا بشكل "يسمح بالتعليل الشامل الذى لا يرى إمكانية للفصل بين مكونات شيء ما" (كيسلر) أنَّ الجزء يجيب عن الكل والعكس بالعكس؛ فالمتضمِّنُ والمتضمَّن متطابقان أو، وهذا أوضح، فإن الإجراءات التى يتطابقُ بها كُلٌّ مع أجزائهِ أو العكس بالعكس إنما تتبع "شكلاً" واحدًا: وهذا تحديدًا هو ما يحدث فى "توريق" {تكاثر} إسهابات أسطورة حيث يعيد الجزء "بشكل مُصَغَّر" (وهذا تعبير رائع يطبقه فيكتور هيجو على بِنَى مسرحية هاملت لشيكسبير) إنتاج حالة وبِنَى الكل. والمسألة ليست مسألة "تحصيل حاصل" بل هى مسألة تغيرات لمستويات الشيء محل الدراسة. وينتج عن ذلك عند التعميم أن كل موقف علمى إنما يتضمن أسطورة (انظر أعمال ج. هولتون للتعرف على آراء نيلز بوهر وأينشتاين) كما أن كل أسطورة تتضمن موقفًا معرفيًا (ج. زافيروپولوس، م. كازناف) والصفة اللاتينية

implicitus تعنى "ما هو متضمَّنٌ بصورة مستترة فى قولٍ أو فى فعلٍ دون أن يتخذ صورة تعبير سافر عنه". فمن الذى لا يرى أن هذا التعريف ينطبق فورًا، مثلاً، على مبدأ "الاحتمال" عند هايزنبرج (الفائز بجائزة نوبل عام ١٩٣٣) حيث يمكن لـ"مكان" الجزىء أن "يعلل" خواصه الفيزيائية والعكس بالعكس؟ وحيث نجد، بالنسبة لـ"الميكانيكا الموجية" (دو بروجلى) أن الارتباط الضرورى لجسيم ولموجة هو الذى يشكل مجالها التضمينى؟ ومنذ تلك اللحظة فإن كل مادة لا تعود "تنتشر" بشكل سافر فى حلقات لا متناظرة من الأشياء البسيطة غير المركبة بحسب الأسلوب الديكارتى، بل إنها على العكس من ذلك لا يتم إدراكها كمادة إلاّ من خلال تعقد وتناظر الحدود الذى تتضمنه: الجزيئات وانجذاباتها الجمعية، الحالات الموجية المرتبطة على نحو منتظم بالجزيئات، الخ. والحال أن التضمين هو مجموع معقد من التحديدات لا يعود مجرد حتمية سببية خطية تستبعد (مبدأ الثالث المستبعَد) كل العناصر التي تبدو "غريبة" (آخرية) أو متعارضة إن لم تكن متناقضة انظر ڤون بيرتالانفى).

وأنا أتذكر هنا مثالاً لـ"إضفاء طابع معقَّد" على أحد المفاهيم من جانب الفيزياء المعاصرة وهو مثال حَدَّثنا عنه باشلار فى محاضراته: فقياسًا إلى المفهوم الكلاسيكى للتردد والذى لا يشمل غير حدين: t الوحدة الزمنية و n رقم التغير، أوضح لنا باشلار "صيغة بالمر" الأحدث التى تُدْخِلُ فى حساب طول الموجة: (1/22- 1/22) 1/ λ =R ثابت رايدبرج (R) المائل هو نفسه فى كل أطياف العناصر الكيميائية والمرتبط هو نفسه بثابت أينشتاين (السرعة القصوى للضوء). ومنذ ذلك الحين نجد فى المعرفة العلمية أن التعقد (ا. موران) قد حل محل "البساطة" التحليلية؛ وهكذا جرى هدم مجمل المنطق السقراطى - الأرسطي الذي حكم الفكر في الغرب. واستعادت المعرفة "أفكارًا قديمة" سوف تتأسس عليها جميع الخطابات "الجديدة"!

فقد أعاد ديڤيد بوهم اكتشاف فكر المدعو نيكولاس دو كيز (١٤٠١ - ١٤٦٤) - والحقيقة الكامنة فى الجمع بين كلمتين لهما معنيين متناقضين والمتمثلة

مثلاً فى الجمع بين كلمتى { docta ignorantiaالجهل العليم} – حيث تُملى وحدة الـــ{ mundusالعالم} (unus mundus {العالم الواحد}) تنوع الخلق وحيث تتوافق المادة مع الروح والشكل مع الجوهر، إلخ. "الجسد والروح عاملان ينتميان إلى كيان فرعى كلى أوسع هو أساسهما المشترك" وهنا فإن كل مروية أسطورية يمكن ألاَّ تُستَبْعَدَ بعدُ من كفاءة المعرفة، وهنا فإن الحدود بين المعرفة العادية (م. مافزولى) والمعرفة العلمية إنما تنطمس فى اجتماعِ منطقى هائلٍ وكونى بين معنيين متناقضين. ومن ثَمَّ فإن الكون لا يعود مكانًا للانفصالات والتصفيات الأنتروبية. إنه يحمل تضمينًا قادمًا "من جهة أخرى" (أو. كوستا دو بورجار، ا.آسپكت، ك. پريبام، الخ). وهذه المعرفة الموحَّدَة إنما تضىء التأمل، الذى يبدو للوهلة الأولى مثيرًا للاستنكار، والذى نجده عند عالم فيزياء معاصر: "إن أسطورة پروميثيوس وأسطورة الفردوس الأرضى، والنموذج الكوكبى للذَرَّة – نموذج نيلز بوهر – متماثلة تمامًا" (ب. ديسپانيا). ومن هنا افتراق علمٍ معاصرٍ يعترف بقيمة الأسطورة عن معارف الغرب التى طال زمن انفصالها عن الأسطورة، ومن هنا اللجوء إلى نماذج شرقية للمعرفة: الطاو مع كاپرا والڤيدا مع شرودنجر ورمز الطاى تشى الذى تبناه نيلز بوهر، ومفهوم المايا الذى اعتمد عليه كوستا دو بورجار، إلخ. تلك هى النتائج الضخمة للاستعاضة المنهجية (méthodologique) – وأحب لو قُلتُ الأسطورية المنطق (mythodologique) – بكونٍ متضَمَّن ومعقد، بما يشكل حقلاً إبستمولوجيًا [معرفيًا] حقيقيًا للمدلول عن عَالَمِ تعليلاتٍ بسيطةٍ ينحصر فى الحدود الزمانية والاستبعادية للدالاَّت.

إلاَّ أنه مع هذا الاعتراف فى القمة العلمية بالتضمين وبإجراءاته، تتطابق فى كثير من التوجهات المعاصرة تجليات للتضمين الأسطورى. ولا يسعنا فى حديث قصير محدود الوقت أن نُفَصِّلَ ساحات غزو الإجراءات التضمينية وعودة الأسطورة (انظر كتابينا: مدخل إلى الميثودولوجيا {مدخل إلى منطق الأسطورة} والمخيال والعلوم وفلسفة الصورة). على أننا يجب أن نلاحظ أن الاختراق القوى

لفروع علم الفيزياء من جانب نظرية التضمين فى مستهل القرن العشرين إنما يتجلى فى تأسيس علوم سيكولوچية جديدة، علوم سيكولوچيات عن الأعماق، عن "الكثافة" النفسية، وهى علوم أدت دفعة واحدة إلى هدم العلوم السيكولوچية القديمة الحصرية والمحتكرة للفهم العقلى (ديكارت، سپينوزا، كانط، إلخ) ولـ"التعليل" الحسى والذرى (كونديّاك، جاسيندى، إلخ). والحال أن "اكتشاف عالم اللاوعى" (انظر هـ. ايلينبرجر) لأنه يستكشف الأعماق غير العقلية للنفس إنما يفتح الباب على اتساعه أمام النموذج المعرفى الذى تمثله الأسطورة. ومع فرويد و"أسطورة" أوديب الشهيرة، تتجسد النفس وتكشف عن جذورها العميقة. وإن كان ذلك، بالتأكيد، تحت مظهر علم أعراض مرضية، ولو أنه سوف يزداد تعقيدًا، بشكل تلقائى، مع الفرويديين الجدد (س. تيسرون، ب. هاشيه، توروك، إبراهام) بمضاعفة المضاعفة الفرويدية عن طريق تمديدات تخترق تاريخ الأجيال (العوالم المحتجبة، الأشباح). لكن هذا العلم سرعان ما سوف يؤدى أيضًا إلى تطبيع النماذج الفرويدية من خلال عمل ك. ج. يونج ومدرسته - وعندئذ تصبح جميع الأساطير (أسطورة پوير آيتيرنوس وأسطورة ماجنا ماتير وأسطورة الملك العجوز، إلخ) اللغة الأساسية لجانب الظل (سوف يقول چورچ بَتّاى "الجانب اللعين") والذى ينطوى عليه كل تعبير نفسى. ومن حيث الجوهر، فإن "الفردنة" اليونجية الشهيرة ليست غير سيرورة تضمين. ومن بين جميع تلامذة عالم النفس الزيوريخى الممتازين، اسمحوا لى أن أذكر أصدقائى چ. هيلمان وميشيل كازناڤ والراحل پيير سولييه. وقد كشف مجىء علم نفس للأعماق عن واحد من التضمينات الرئيسية فى الانبثاق المعاصر للميثولوچيات: فمع "التوريق" {التكاثر} (كلود ليڤى - شتراوس) التكوينى للأسطورة تتطابق "الطبقات" النموذجية للنفس.

ثم إن هذا التضمين سوف يزداد تعززًا من خلال توسع علوم الاجتماع "الميدانية" والأنثروبولوچيا الثقافية والذى يتوافق مع انهيار الاستعمار. وقد اكتشف علماء الإثنولوچيا فجأة فى المجتمعات التى كان قد جرى إخراسها إلى ذلك الحين

فيما يتعلق بقيمها الخاصة، ميثولوچيا كاملة، لا تكتسب فى أغلب الأحيان شكلاً أدبيًا، تكشف فى آن واحد اختلافات هذه المجتمعات وتكشف العالمية الجغرافية لـ"العقل الإنسانى" القادر على فهم هذه الأساطير. وهكذا أمكن أن تتكون ميثولوچيا عامة تندرج فيها إلى جانب ميثولوچيانا الإغريقية - اللاتينية الكلاسيكية أساطير أفريقيا السوداء وذلك على يد مدرسة مارسيل جريول، وأساطير أوشانيا (على يد م. لينهاردت)، وأساطير القارتين الأمريكيتين الهنديتين (على يد كلود ليڤى - شتراوس) وأساطير الزنوج (ا. ميترو، پ. ف. ڤيرچيه، ر. باستيد). والحال أن المعارف الواسعة المتوافرة لدى باستيد - الذى كان صديقى وأستاذى - إنما تسمح له بأن يتصدى وبأن يقيم جسرًا بين لعبة المحللين النفسيين الأسطورية واللعبة الأسطورية للمجتمعات وتوضيح (مع أعمال أندريه جيد كنموذج) - أن الأشياء المسكوت عنها، "الكوامن"، l'implicitus، أحيانًا ما تكون أكثر حسمًا فى تحديد هوية الشىء (الفرد أو المجتمع) من موقع "الظاهر"، "السافر". ومن هنا أهمية "الغامض والمشوَّش" (ر. باستيد) فى أعمق "الإضاءات". وهنا تحديدًا يجب الافتراق عن تاريخانية معينة - هى من المخلفات الثابتة للأسطورة الوضعية التى تربط ربطًا خطيًا ولا تناظريًا بين النتيجة والسبب: post hoc ergo propter hoc - وتعتبر الحدث وتوابعه معيارًا مطلقًا وحاسمًا لكل حقيقة مع احتقارٍ - مريب من الناحية السيكولوچية! - لجميع تقدمات العلم المعاصر (والمتمثلة فى التعقيد والبحث عن النسق والتناظر، إلخ) ومع عداءٍ كارهٍ بشكل خاص لـ"الهذيانات" {كذا!} التى تبحث عن نماذج مثالية. والحال أن كل تاريخ، كل منهج مقارنة أنثروبولوچية، لا يمكن أن يوجد إلاَّ إذا افترضنا توافقًا معرفيًا بين الثقافات ("أشكال التلقى" بما فى ذلك أشكال التلقى التى يقابل بها المؤرخ أو عَالِمُ الإثنولوچيا.موضوعاته) البشرية المتباعدة فى الزمان التاريخى كما فى المكان الجغرافى. وسوف يكون علم التاريخ وعلم الإثنولوچيا مستحيلين إذا لم تكن البِنى المعرفية للعالِم الحديث الذى يدرس ثقافات جد متباعدة كهذه متطابقةً مع "الأفكار" القديمة والغريبة و"البدائية" التى يدرسها هذان العِلمان. وفى مواجهة الأسطورة البروميثيوسية عن "البدائى" و"البالى"

والتى لا تنتج غير عنصرية فكرية ازدرائية، يجب طرح وإحلال أسطورة إخاء الأجناس والثقافات المشترك. أى يجب الاستعاضة عن المنطق العنصرى الذى دافع عنه {فى أواسط القرن السادس عشر الفيلسوفُ الإسبانى چينيس دى} سيپولبيدا بأسطورة "يوسف وإخوته" (توماس مان).

وربما يبقى أخيرًا تضمين أساسى أيضًا ولكن - سوف نقول ذلك - فى اتجاه معاكس تمامًا للتضمين الإپستمولوچى {المعرفى}: وهو التضمين فى سياسة تتمثل سمتاها النسقيتان الثابتتان فى الانفجار الداخلى، من جهة، و"التحول البنيوى" (م. مافزولى)، من الجهة الأخرى، المضادة. وهو انفجار داخلى للمعرفة فى مجتمعاتنا حيث عَرَّفت العلومُ التضمين تعريفًا دقيقًا بأنه تعقيد صعب ونخبوى للمعرفة. وهذا التعقيد ليس مسموحًا به إلاَّ للعقول التى تتميز بمستوى ذكاءٍ بالغ الارتفاع، ومن هنا نقيصة پيداجوچيا {تربية} كلاسيكية تتشبث بـــ"إنتاج" ٨٥٪ حائزين لشهادة البكالوريا، إن لم يكن ٨٥٪ حائزين لجائزة نوبل! إلاَّ أنه من هذا التقليل إلى حد الندرة تَنْتُجُ مجتمعاتٌ تسد فيها التقدماتُ التكنولوچيةُ فى البث وتحسين الصور والمعلومات هذه المسافة التى يتعذر الوصول إليها والتى تفصلها عن معرفةٍ نخبويةٍ (سمحتْ صعوباتها وتعقيداتها، كما رأينا، على المستويات الأكثر "رئيسية"، باكتشاف الكفاءة المعرفية للتضمين) عن طريق سُعار معلومات غالبًا ما تكون أيقونية تحمل "معرفة عادية" ضخمة ليست الأسطورة، بحكم التعريف، ممنوعة أو مستبعدة منها البتة. والحال أن زمن "ما بعد باشلار" الذى نحيا فيه إنما يؤدى إلى أن العلم "الرئيسى" الذى يَكْتَشِفُ بمساعدة كمية كبيرة من المعادلات إجراء التضمين، لم يعد مقطوعًا عن المعارف "الفينومينولوچية" {الظاهراتية} (كما كان يمكن لـــ باشلار أن يقول) ولم يعد بحاجة إلى "غرامين" لكى يُوَفِّقَ بين المعرفة العلمية النخبوية والشعر "العادى"...

وفى أيامنا، فى هذا الانفصال المُكَوِّن لنفسه، فإن العالم "الواحد" لمعرفةٍ هو الذى يُوَحِّدُ بين كلام علم وكلام شعريات. إلاَّ أنه منذ تلك اللحظة، فإن پيداجوچياتنا

الديمقراطية يطالها الإبطال: فهى تحتم تحولاً بنيويًا. ويتجلى هذا التحول البنيوى عبر تجريد السلطات السياسية والبيداجوجية من الأهلية من حيث كونها سلطات عديمة الكفاءة. ومحلَّ مدرسة الأمة المبنية بشكل جميل على الاستبعادية الخصوصية الوضعية، تحلُّ التدريباتُ القَبَلية. لقد مضى زمن المدرسة: فما يبدأ هو زمن "المدارس". ونحن لا نُصدر هنا حكمًا من أحكام القيمة، بل نكتفى برصد سوسيولوچي: لقد "انتهت المدرسة" كما أنشدت شيلا، قبل سنوات؛ والقنوات و"الباقات" المعلوماتية تزدهر. والتحولات البنيوية عبر أسطورة الـ"Bio" {الحياة} - بل وعند باحثين جد جادين - مع أسطورة الـGaïa {الأرض، الربة التى هى أول مخلوق يُوَلَدُ من العماء الأول}، إنما تنتصب على أطلال عولمة مجتمعية يفضَحُ كلُّ يوم وبالها أو على الأقل بطلانها: الأبقار المجنونة والبقع السوداء التى تغطى مساحات شاسعة من البحر بسبب تسرب النفط إلى سطحه، تشرنوبيل والقوميون والقَتَلَة المسلحون بالكلاشينكوف... والشيع تتكاثر فى فضاءاتنا الحيوية: الماندراوم هنا والمورمون هناك، الآميش فى بنسلڤانيا و"حركة" ليختنشتاين "الرائيلية"، ج. بوردان فى پروڤانس والهيكل الشمسى فى ڤاليه وفى كندا. إن الوثنيات الجديدة وميثولوچياتها إنما تعاود الظهور بشكل جماعى ويلقى ديونيزوس بظله... وكل ذلك محمول بالتضخم الأسطورى عند كُتُبيِّ الروايات الفائزة بالجوائز بفضل الدعاية وبالتضخم الأسطوري للأفلام في السينما وفى "مهرجانات" ــها، وبوجود الأجهزة السمعية البصرية في كل بيت بل وفى غرفة النوم...

والحال أن الأسطورة، عبر هذه الوسائط الهائلة التى توفرها التقنية، إنما "تنبثق" وتتخلل كل تفكير، من ڤاجنر ومن زولا (هذين المعيدين العظيمين لمجد الأسطورة بحسب رأى توماس مان...) إلى فيللينى وسپيلبرج، ومن أينشتاين إلى نيلز بوهر، وكما أوضح ذلك جيدًا عالمُ الفيزياء چيرالد هولتون، فإن البِنَى الإپستمولوچية {المعرفية} إنما تصاغ فى "مجرة" التضمين الواسعة نفسها.

ونحن نأمل فى أن نكون قد أوضحنا هذا هنا، بشكل بالغ الاختصار، لأنه على كل المستويات المفكرة للحقل الدلالى الذى يغطى القرن العشرين، سوف نجد

أن البِنَى "المُوَرَّقَة" والمسهَبَةِ التى تُعَرِّفُ الأسطورة بعد كل هذا الطلاق الطويل إنما تتطابق من طرف إلى الآخر مع بِنَى النموذج الجديد لعلوم الغرب الرائدة: التضمين المعمَّم.

لكن هذه الأواصر المستعادة مع الأسطورى - والعائدة "من مكان آخر" غير حداثتنا الغربية - والأواصر المستعادة مع العلمى الأكثر "رئيسية" يجب أن تملى بيداجوجية مواطَنَة إنسانية مختلفة تمامًا عن تلك المواطنة جد البالية والتى أنجبتها المدرسة العنصرية (انظر كلام چول فيرى الذى استشهد به المحامى ڤيرچيس فى المحاكمة الشهيرة للأوبيرشتورمفوهرر باربى...). وبيداجوچيا الألفية البادئة هذه لا يمكن أن تتأسس إلاَّ عن طريق "تحول بنيوى" سياسى وأخلاق حاسمة تجرد من الفعل الإنسانى كل ما لم يعد إنسانيًّا، وتقضى على كل بهيمية وحشية مذنبة باقتراف "جرائم ضد الإنسانية".

الموضة والموضات(٨)

بقلم: باتريك موريّاس

Patrick MAURIÈS

ترجمة: د. كاميليا البنا
مراجعة: د. أمينة رشيد

ترجع أصول الموضة كما نعرفها إلى العقود الأولى من القرن التاسع عشر. وفى عام ١٨٢٤ افتتح فى باريس محل "لابيل جاردينير"، وهو أول محل مستحدثات أو ملابس جاهزة، أى للثياب الراقية المتوافرة بأعداد كبيرة نوعا ما، مقابل القطعة الواحدة التى كانت تحيكها حائكة متنقلة. وكان عدد هذه المتاجر يصل إلى ١٩٠ متجرًا عام ١٨٤٠، ثم ارتفع إلى ٣٢٢ بعد حوالى خمسة عشرة عامًا.

وكان هذا المحل هو الأول من نوعه الذى يلبى احتياجات الطبقات المتوسطة. وافتتح بعده فى عام ١٨٤٠ "لوبازار بون نوفال" وفى ١٨٤٩ "لوبون مارشيه" وفى عام ١٨٦٥ "لوبرنتون". ويعد هذا تطورًا للأسواق الجديدة التى تجمعت على سبيل الاحتفالية فى إطار المعارض العالمية (لندن عام ١٨٥١ وباريس عام ١٨٥٥).

وظهرت احتياجات جديدة، وتزايد عدد العملاء، وجاءت أنماط إنتاج مختلفة لتثرى البضاعة المعروضة، بحثًا عن "المستحدثات" التى لازلنا نتحمل آثارها حتى اليوم.

وفى ١٨٢٨، فتح تاجر حرير يدعى جاجول متجرًا فى شارع ريشليو، على مستوى عال من الذوق الرفيع، ثم جاء شاب إنجليزى اسمه تشارلز فريدريك وورث ليبتكر صناعة الأزياء الراقية، وكان حرفيًّا وفنانًا، وكان يقول عن نفسه "أتمتع بحاسة تذوق الألوان مثل ديلاكروا، كما أننى قادر على تكوينها".

---

(٨) نص المحاضرة رقم ٣٢٤ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٩ نوفمبر ٢٠٠٠.

وفرض وورث رؤيته ومفهوم "الثوب المتناسب". وقلب الأوضاع، وفرض ذوقه على العميلة بعد أن كانت هى صاحبة الرأى. وبعد افتتاح متجره فى شارع "لابيه" عام ١٨٥٨، ظهر المحوران الأساسيان اللذان قامت عليهما الموضة فى مفهومها الحديث، وهما الإنتاج الوفير وشروطه المفروضة من جهة، ومن جهة أخرى "المصمم المبدع" وأفكاره وتخيلاته.

فى فترة وجيزة تمكن وورث من أن يكون هو المصدر المباشر للموضة كما نعرفها اليوم. فالموضة تنتشر عن طريق التعارض ونتيجة الفعل ورد الفعل: فاعتراضًا على مشدات الجسم التى كان يفضلها، ظهر بواريه الذى دعا إلى انسياق الجسم وحرية الحركة؛ ثم ظهر شانيل الذى مال إلى الغموض فى تصميماته؛ ثم جاء أخيرًا ديور لينهى هذه الرؤى التى كان يراها بعيدة عن الأنوثة، ويأتى بالنيولوك أى بطلّة جديدة يعود فيها إلى تحديد الخصر وشكل الجسم بصفة عامة؛ وهى الخطوط التى ستستمر حتى ستينيات القرن العشرين، والتى تقرب فيها الأزياء إلى ما ترتديه المراهقات عن ما ترتديه المرأة الناضجة. إن التعارض بين الخطوط الحرة والفضفاضة وبين تلك التى تقيد حركة الجسم نوعًا ما، كان دومًا يلعب دورًا رئيسيًا فى تصميم الأزياء. وردًا على سؤال وجه إليه فى لندن عام ١٨٦٧ حول حالة المجتمع، أجاب جيمس مالكولم قائلاً: "رفضت السيدات أخيرًا المحاولات الكريهة لإخفاء علامات البدانة أو النحافة التى يعانين منها، وبدت النساء لنا الآن بكل الحيوية والنسب الطبيعية التى تتمتع بها المرأة الإنجليزية".

لا يزال هذا التعارض قائمًا حتى الآن إلا أنه غير ملحوظ، فلم تعد الخطوط تتغير بشكل حاد، وإنما بأطرزة متقاربة نوعًا ما. ولا يزال التنافس مستمرًا.

مولد الطراز الموحد، وظهور "المصمم المبدع"، والجدل الدائر حول رشاقة الجسم، ها هى المحاور الفنية للموضة، والتى يظهر معها - بشكل متواز - محور آخر وهو المحور الكلاسيكى الجميل.

وفى النصف الأول من القرن التاسع عشر ظهرت الكتب التى تتناول - بصفة أساسية - أساليب الموضة. وكتب بلزاك فى كتاب(٩) نشره عام ١٨٣٠ يقول: "إن الزينة هى علم وفن وعادة وإحساس فى آن واحد". وفى عام ١٨٤٤ نشر باربى دورفيلى كتابًا(١٠)، وفى عام ١٨٥٨ نشر جوتيه كتابًا(١١)، وبعده بخمس سنوات نشر بودلير كتابًا(١٢)، وختم مالرميه المجموعة عندما نشر الأعداد الثمانية لمجموعته(١٣) فيما بين ٦ سبتمبر و٢٠ ديسمبر ١٨٧٤. كتب مهمة صدرت متعاقبة مع كتاب(١٤) تاكسى ديلورسى فى عام ١٨٤١ أو كتاب(١٥) الفونس كار فى ١٨٥٣.

كتب رولان بارت يقول إن بلزاك شأنه شأن ميشليه (وتلاهما بروست) يطالبان "بلغة للملبس"، ويؤمنان بأن هذه الحقيقة غير المرئية واضحة للغاية وذات دلالات، فهى تشير إلى التغيرات التى أصابت المجتمع. فالموضة شيء جميل. وهى تعبر عن براعة الأسلوب المتعارض مع الطبيعة، والتى كان جوتيه أول من وصفها بالحداثة.

كانت الموضة التى أصبحت شعار لعالم حائر، والمتجددة دائمًا، والخاضعة للنزوات ولعقيدة "المستحدثات" أى الخاضعة لتغيرات ومخاطر التجارة، كانت فى عيون الأدباء فى القرن التاسع عشر تعبيرًا مثاليًا لعالم اختُصر جوهره على المظاهر والماديات وعلى أمور سطحية دائمة التغيير. والموضة تتوازى مع الفن الذى يسعى دائمًا إلى عدم رسم "الشيء نفسه بل الأثر التابع عنه" (كما قال

---

(٩) Le Traité de la vie élégante.

(١٠) De George Brummell et du dandysme.

(١١) De la mode.

(١٢) Le Peintre de la vie moderne.

(١٣) La Dernière Mode.

(١٤) La Physiologie de la Parisienne.

(١٥) Les Femmes.

مالرميه)، أو رسم تأثيره على المشاهد؛ والموضة، وهى تعبير عن كمال جديد، تتعارض أيضًا مع القيم النفعية للبرجوازية؛ وهى قائمة بذاتها. ويقول بارت: "إنها موضة غير مستثمرة، باذخة، ولكنها قائمة بذاتها، وبهذا فهى مثل الأدب.. الترجمة العميقة لمفهوم مالرميه للا شيء وللطرفة وللفراغ. إنها فراغ ليس عبثيًا، فراغ قائم على معنى" (جريدة لوموند ١٩٦٧).

وهكذا ظهرت عادة أدبية حقيقية، نوع من الكتابة عن الموضة يستقر على طول القرن الحالى: فاليرى يكتب عن مدام جرى، جيرترود ستان عن بلمان، كوكتو وموران يكتبان عن شانيل، لويز دى فيلموران عن ديور وشانيل ولونفان.. وتطول القائمة، وهى كتابات مناسبات أو كتابات ثانوية. وكان هذا تعبيرًا أوليًا عن الشرعية الثقافية للموضة كما نعرفها اليوم. وفى طريق نثر مالارميه، كانت الكتابة عن الموضة أولاً، كتابة الصيغة والمزاح والمفارقة والخفة وهذه تعكس الاخرى وتبررها.وما نشره[١٦] فرانسيس دى ميوماندر فى عام ١٩٢٧ يعد خير مثال على ذلك "فى الواقع ليس للموضة إلا عدو واحد هو خبير الميتافيزيقا. وباسم اليقين الثابت، ينكر هذه الحركة وهذه الحيرة، إلا أنه بموقفه هذا يدين الحياة نفسها. ونرى زميله - العالم النفسى - الذى يقل عنه قسوة، يغازل الجمال الزائل".

وفى هذا السياق، تنتمى الموضة إلى مجال مغلق، فلا تهتم بها سوى الصفوة الاجتماعية والثقافية. ولن نتمكن - فى إطار هذه الكلمة - من دراسة التفاصيل التى أسهمت فى استمرارية الكتابة عن الموضة فى فرنسا خلال النصف الأول من القرن العشرين. شانيل وكوكتو وديور وبيرار ولى نوال ومارى بلانش دى بولينياك (ابنة جان لونفان) وشارى دى بستيجى ودالى وليز ديهارم والدوائر السيريالية لبيكاسو: ظل "المعطى" الاجتماعى والفنى مستقرًا اعتبارًا من عشرينيات القرن العشرين وحتى سيتينياته، حفاظًا على تعريف للأسلوب وللأناقة كما نعرفه حتى الآن.

---

[١٦] Les Notes et maximes sur la mode.

توفى آخر ممثلى هذا العالم فى حوالى سبعينيات القرن الماضى (مارى لور دى نوال، اميليو تيرى، شارل دى بستوجى). وأنهى الكتاب(١٧) الذى بدأه رولان بارت فى الستينيات ونشره عام ١٩٦٧ كتابات الموضة والكتابات التى كانت تتحدث عنها أيضًا. بدأت الموضة - على المستوى التاريخى - فى الوقت الذى اختفى فيه رجال اعتنوا بها فى مجتمع ما، وحيث تطورت صناعة الملابس الجاهزة وأخذت شكلاً جديدًا؛ وواكب ذلك بداية نمو وسائل النشر وبشائر وسائل الإعلام السائدة حتى اليوم.

تغيرت طريقة معالجة الموضة جذريًا مع بارت. فقد كتب يقول فى مقدمة كتابه: "إن أول ما أردناه هو إعادة بناء نظام المعنى"، والموضة - بعيدًا عن تناولها بالطريقة الأدبية أو الاجتماعية - هى "شىء ثقافى" له دلالة ومعنى على غرار الأشياء الأخرى. "ويمكننا إن نقول إن الثقافة - بمفهومها الواسع - هى علم العلامات، أى السيميولوجيا. إن الأشياء المفيدة جدا - مثل المأكل والملبس والمسكن - وبالأحرى الأشياء التى تعتمد على اللغة مثل الأدب - سواء الجيد منه أو السيئ - ومقالات الصحافة والإعلان إلى آخره، كل ذلك يدعو إلى تحليل للرموز والعلامات".

وهكذا اكتسبت الموضة، وهى لغة الملبس، شرعية النظام و"انخفضت" لتصل إلى نفس مستوى معان أخرى. وتحولت الموضة نهائيا من مصاف الأشياء العابثة غير ذات المعنى إلى مصاف الدلالات والمثالية الاجتماعية والتاريخية.

وأضاف بارت قائلاً: "كان يجب علينا إضفاء نوعًا من المحتوى التقنى - وليس المجازى - على ما نطلق عليه بسهولة شديدة "لغة"، وبصفة خاصة لغة الملبس. وهناك ما هو أكبر من ذلك. وبعد استتباب هذه القاعدة أو هذا البرنامج، هناك بديهية أخرى تفرض نفسها وهى: "لكى يتصف الملبس بمعنى، هل يستغنى عن كلمة تصفه وتعلق عليه وتهبه معنىً ودلالات متعددة يكوّن بها نظامًا حقيقيا ذا

---

(١٧) Le Système de la mode.

معنى؟.." والحجة إذن مزدوجة، فالموضة ليست فقط لغة أو نظامًا يفرض علينا البحث عن قواعد النحو الخاصة به؛ إنها "نتاج" اللغة، وتتكون من كلمات ووحدات لغوية تغذى وتحجب فى آن واحد شبكة من الدوافع الخيالية، "إن نظام الملبس الواقعى ليس سوى الأفق الطبيعى للموضة التى تستخدمه لتكوين دلالاتها، ولو استبعدنا العبارات فلن تكون هناك موضة أساسية". وبطريقة أكثر دقة "لماذا تصف الموضة الملبس بغزارة؟ للشوشرة على الإدراك الحسابى للمشترى، من الضرورى إحاطة الشىء بسياج من الصور والبراهين والمعانى،أن يقام من حوله مادة وسيطة، فاتحة للشهية ، أى أن تخلق صورة للشىء الواقعى باستبدال زمن سائد بالزمن الثقيل للتلف، حر بتدمير نفسه سنويًّا بنوع من المظاهر الخداعة".

يجب قراءة هذه العبارات بدقة، لأنها تعبر تمامًا - على ما يبدو - عن مقدمات (وحدود) فترة بأكملها، وعن طريقة تفكير (تقريبًا تلك التى دامت فيما بين ١٩٦٨ و١٩٧٨) مع عدم التعرض للتطورات اللاحقة. وهى تفترض زيادة حدة "السمة الثقافية" على حساب "السمة الطبيعية"، أو بالأحرى رفض فكرة الطبيعة نفسها ذات التعريف الأيديولوجى؛ كما تفترض رؤية واقع يتكون من نظم دلالية؛ وتؤكد السمة اللغوية لهذه النظم، ابتداء من نظام الملبس أو الموضة؛ وتفترض أيضًا سطوة الخيال على "الواقع"، مما يؤدى إلى اكتساب "الشىء الواقعى مظهر خداع"؛ وأخيرًا، ضرورة وجود نظرة ناقدة ومسافة بين النظرة والشىء نفسه، لتجنب الضرر والتخيلات والخضوع للمظاهر الخداعة التى تخضع هى نفسها إلى قواعد السوق...

لجأت الحقبة التالية - ثمانينيات القرن الماضى - إلى النسيان، وفضلت الاستمتاع بالمظاهر الخداعة، وتأليه الموضة كما هى (وحينئذ بدأ الكلام عن "موضة الموضة")، والقيم الاستهلاكية والمظاهر السارية. وعن كل ذلك، يقول علماء الاجتماع إنها تحقيق للذات فى إطار "ثقافة نرجسية" آخذة فى اكتساب صبغة دولية ومتساوية.

إن المعالجة "الأدبية" للموضة، من مالرميه حتى فيلمورين والتى سينتهى أسلوبها المبالغ فيه فى نهاية ستينيات القرن الماضي؛ والمعالجة السيميولوجية الرمزية للسبعينيات تشتركان - فيما وراء اختلافهما وتعارضهما الشديد - فى إبراز اتصال الموضة الجوهرى باللغة، جاعلين الموضة لغة ونظام رموز، وشيئًا علينا وصفه وفك رموزه.

أحدثت العقود التالية، هذه العقود التى نعايشها، تغيرًا جذريًا فى الآفاق، وكلما تغيرت مستويات الحياة وظهرت "ديناميكية متساوية" وانتشرت "الرغبة فى الموضة"، زاد البعد "المرئى - وهو بعد "خيالى" بحت - للاقتصاد العام للموضة. واستطاع بسهولة أحد مؤرخى ثمانينيات القرن الماضى حصر أعراض هذا التغيير الجوهرى، فقد كان يكفى النظر إلى مكانة الموضة فى الصحف اليومية، والاهتمام المتزايد بها، وارتفاع عدد المجلات المخصصة لها، وزيادة قوتها وانتشارها فى وسائل الإعلام المرئية والسمعية وفى أسواق النشر التى تقدم بغزارة سير حياة تتغنى بمبدعى الموضة و بمجموعاتهم حول موضوع ، كتسلسل صور لانهائى للتقديم المنتظم لعروض الملابس.

وهناك عوامل متعددة تفسر وتعلل - جزئيًا - هذه الأوضاع. فاعتبارًا من نهاية سنوات الحرب، تغير الواقع الاقتصادى للموضة. ويمكننا الاستشهاد بنموذج شخصية كرستيان ديور، إذ أنه بالذوق الذى يتمتع به وبثقافته وبعمله الأول (تاجر لوحات)، ينتمى فعلاً إلى الدائرة الضيقة الأدبية والعصرية التى سبق وأن أشرنا إلى أهميتها وتماسكها. فقد تميزت أزياؤه - "أزياؤه الراقية" - بإثارة نوع من الاستنكار الشديد خلال الخمسينيات - من خلال فضيحة الـ"نيو لوك"- لما تتمتع به من طلة جديدة (استنكار المصاريف التفاخرية التى كان يتطلبها حجم الأمتار اللازمة - فى أوقات الأزمات - لحياة الثياب التى كان يصممها). وتثير هذه الوقائع الحنين إلى الماضى.

إلا أن ديور - عن طريق نوع آخر من نشاطه - هو رجل مارسيل بوساك، أى شريك أحد رجال صناعة النسيج، والتى ستظهر "بصمته" على صناعة الملابس الجاهزة، وعلى موضة تتسم بانتشارها وحريتها واحتياجها الدائم والمنظم إلى التجديد.

وتجدر الإشارة أيضًا إلى تطور الموضة فى النصف الثانى من القرن العشرين. ظهرت كلمة الملابس الجاهزة فى ١٩٤٨ على يد جان شارل فيبل، ووصل رقم أعمال هذا القطاع من ٤٠ مليار فرنك عام ١٩٥٠ إلى ١٠٠ مليار فى ١٩٦١. وانقلبت أهمية هذين المحورين - الأزياء الراقية والملابس الجاهزة - اعتبارًا من ذلك التاريخ؛ فكلما تقلص عدد عملاء الأزياء الراقية (حوالى ألف عميلة حاليًا)، كلما قلت قدرته على الإبداع الاجتماعى. حتى أنه لم يعد اليوم سوى صدى فى طريقه إلى الخمود. فى الوقت الذى ظهر فيه محور آخر هو العطور والمنتجات واسعة الانتشار، التى تستند إليها الموضة فى ذيوعها الإعلامى.

وأشار برونو دى روزيل إلى الدور الذى لعبته - خلال هذا التحول - كلمة بل مفهوم غير مسبوق حتى بدايات الستينيات، أى "الستايل" و"الستايلست"، وهو مفهوم لا يزال سائدًا حتى اليوم. وكتب فى عام ١٩٨٠ يقول: "كلمة لا تعنى شيئًا فى حد ذاتها" وربما كان أصلها يرجع إلى اللغة الإنجليزية، حيث كانت كلمة ستايلست تعنى المبدعون الأوائل فى مجال ملابس الشباب (وهو معنى لا يخلو من الأهمية). ويشير ظهور هذه الكلمة إلى تعارض واضح: فإن الأزياء الراقية - كما ذكر - "تهدف إلى تحقيق الكمال"، فهو ثوب واحد لجسم واحد، وهى وحدة أساسية فى الاقتصاد العَرَضى؛ "الستايل شىء مغاير تمامًا. فهو الفكرة فى حالتها الخام، التلقائية المبدعة، التأثير الجميل لنسيج جديد وللون جديد ولشكل جديد. وبلا شك، يتم أيضًا صنع الثوب إلا أن الكمال شىء ثانوى. وعلى الفكرة المقترحة أن تحدث صدمة مبهرة".

أشكال جديدة، ألوان جديدة، تأثير الصدمة.. فلنلاحظ مدى الدلالات المرئية فى هذا التحليل. شهد التحول الذى بدأ مع جيرار بيبار منذ عام ١٩٥٩، ثم مع

كرستيان بيلى وأمانويل خان أو مع كاشاريل، طفرة ثانية بعد حوالى ١٥ سنة - وهو زمن كلوى وكينزو وكاستلباجاك - قبل أن يبلغ مداه اليوم. وهناك عوامل عديدة تصحب أو تفسر هذا الانفتاح الجديد: التحسن العام فى نوعية المعيشة، وإعادة تحديد العلاقات والمستويات والطبقات داخل المجتمع، والأهمية التى أعطيت لجسم الإنسان، و"الطفرة الشبابية" العامة، وإعادة النظر فى القطبين الذكورى والإناثى، والاعتراف بالأقليات العرقية والجنسية وصورتها، وتقويم مذهب المُتعية، وعالمية التبادلات الثقافية والتجارية، إلى آخره.

وتتراكم هذه المعطيات لتعدل من التوازن القائم بين "الحياكة" و"الستايل"، وبين الأزياء الراقية والملابس الجاهزة. واتسعت عروض الأزياء - بعد أن كانت مقصورة على محيط العميلات والعلاقات الاجتماعية ورجال الصحافة - فى فترة السبعينيات اتساعًا غير متوازن (حتى خصص لها مكانًا خاصًا داخل صالات متحف اللوفر)؛ وتحولت إلى وحدات إعلامية بحتة وأصبحت من طقوس المجتمع. وبعد أن كانت تعرض - وفقًا للنموذج القديم - تشكيلات المواسم (ربيع / صيف / وخريف / شتاء)، أصبحت عروض الأزياء لا تقدم سوى مجموعة اتجاهات انسيابية حينًا ومتعارضة أحيانًا أخرى، بما أن المجتمع لم يعد يهتم بالوقع المنظم "للمواسم" واختفت القوانين والالتزامات. ولم يتبق هناك سوى ضرورة واقعية واحدة وهى عرض التشكيلات الجديدة على فترات دورية، أو الحفاظ على مستوى بيوت الأزياء واسعة الانتشار، كى يبقى اسمها وصورتها على السلم القيمى للمرغوب فيه.

وهكذا، نمر مرور الكرام على تناقض العبارات الخاصة بفكرة الإبداع المنظم، الذى يخضع فقط للضرورة التجارية. وبلا شك لم يعد فى الإمكان التراجع، فالأمور كلها تدور فى فلك هذه المنظومة التى تتسم بالإعلامية أكثر من كونها مالية. فانجازات "الستايلست" أو المصمم تتمتع بصدى واسع من التقدير والتقييم، وتتصدر كبريات الصحف اليومية، ويمتد صداها حتى إلى الإعلام المرئى.

(ونستنتج من ذلك أن الكتابة عن الموضة تغير مكانها، من الكتابة النقدية والدلالية إلى نوع من الكتابة الشعرية التى تصف عروض الأزياء من جهة، ومن الأخرى إلى زيف من التقديرات والجوائز التى لم يقف أحد على الكيفية التى تتم بها).

إن عملية التعجيل، أى علاقة زمن الإنتاج بشكل البضاعة، هى إحدى المعطيتين العظميين "لأحدث" موضة وأحدث حالة لها. ولنعد إلى مثال ديور. أسندت أعمال بيت أزياء ديور عند وفاته عام ١٩٥٧ إلى إيف سان لوران، التى اتسمت أزياؤه، فيما بين الفترة التى أنشأ فيها بيت الأزياء الخاص به عام ١٩٦١ وبين عامى ١٩٩٩/٢٠٠٠ حينما انسحب من هذا المجال، أى على مدى أربعين عامًا، اتسمت بنفس روح وأفكار ديور. وكما نعرف تميزت تشكيلات أحدث موسم للملابس الجاهزة ربيع وصيف ٢٠٠١ (التى عرضت فى أكتوبر ٢٠٠٠) بخطوط تجمع بين أزياء سان لوران وخطوط المصمم توم فورد.

ولمرة أخرى، يعد هذا الاتصال أو الانفصال مثاليًا. ولا ترجع كفاءة توم فورد إلى قدرته على "الاختراع" أو على مهارته التقنية، ولكن إلى قدرته على إعادة اكتشاف أو إعادة خلق صورة منشأة أخرى اعتبارًا من عام ١٩٩٥. ويُترجم التعديل الجذرى والسريع الذى شهده مجال الموضة فى السنوات الخمس الأخيرة بتحول آخر فى مفردات اللغة: بدلاً من كلمتى المصمم والمبدع ظهرت كلمة "المدير الفنى". وقرأنا فى صحيفة ليبراسون هذا الخريف "تحول المبدعون إلى مديرين فنيين وأصبحت مهمتهم: رسم خطوط مجموعة الأزياء والإشراف أيضًا على الدعاية لتوحيد الهوية".

إن الذى لم يكن فى رأى بارت سوى "حجابًا من الصور والأسباب والمعانى" وواقع "فاتحًا للشهية"، تحول إلى بُعد أولى للموضة. وأصبح الملبس حلقة فى سلسلة تضم تصميم المنتجات، والحملة الإعلانية، وفن العرض فى المتاجر، وفى صورة متكاملة، واحدة، كما تذكر صحيفة ليبراسون" صورة متجانسة من لندن إلى طوكيو، ورمزًا للتناسق الذى يزداد قوة". كما أنها توسعية، بعد انضمام

سان جيرمان ديبريه التى ستتحول إلى وحدة دولية، وهى خطوة تنهى التحول الجغرافى لمنشآت الموضة من الضفة اليمنى إلى الضفة اليسرى، قام بتحليلها بيير بورديو.

يعد هذا التطور دليلاً على تجابه الأقطاب الصناعية الساعية إلى تنمية هامش ربح منتجات الرفاهية على المستوى العالمى. تقوم الأساسيات الحقيقية لهذا المعطى الجديد على التمركز وتوحيد النمط والقدرة على التأثير على الميديا. وتلخص صحيفة ليبراسون ذلك قائلة "لكى تتحول إلى الديمقراطية، كفت بيوت الأزياء الراقية عن إنتاج تشكيلاتها المتميزة وتحولت إلى توجيه الموضة".

ونرى أن الإنتاج المتميز من الملابس حاليًا هو الأساس الذى تقوم عليه منشآت المصنوعات الجلدية، ذات النظم الإدارية المتقدمة مثل فويتون وبرادا وجوتش. إن الصورة هى التى تبيع الموضة، والموضة هى التى تبيع الاكسسوارات (ويصرح مصدر محترف من جريدة ليبراسون قائلاً: "تكمن قوة الصناعات الكبيرة، فى أنه فى حالة رواج منتج ما، يباع منه بالأطنان، وذلك بفضل أداة التصنيع بها والتوزيع الواسع").

وفقًا لجورج سيميل (وورائه عدد من علماء الاجتماع والفلاسفة)، فإن الرغبة فى التماثل تخدم غريزة الموضة، وهى التطلع إلى العالمية وتفرد المحاكاة، أى الاندماج فى صورة أو مظهر رمزى ينتج عنه هدوء نفسى. وهى الموضة التى تفترض - بشكل متعارض - الرغبة فى العثور على النفس، أكثر من الرغبة فى مواجهة المجهول. ونقرأ فى صحيفة لوموند فى عددها الصادر فى ٧ أكتوبر ٢٠٠٠ "جاءت خطوط صيف ٢٠٠١ خليط بين الخطوط الواضحة للثمانينيات واستدارات الخمسينيات"، فى الوقت الذى كثرت فيه "سمات تييرى موجلى وجان بول جوتييه وعز الدين علايا وحتى كلود مونتانا"، وهى موضة تلعب بوضوح على أوتار ذاكرة العملاء مثل ذاكرة المبدعين وعلى التباين الطفيف بين الأجيال.

وكان أول ظهور لتوم فورد لدى إيف سان لوران لا يتعلق بالموضة فى حد ذاتها، بل بالإعلان عن عطر استخدم فيه شيء من العرى الأنثوى، وهى أداة ساخرة، إذ أنه يدعو إلى الموضة - بعكسها - وهو العرى. وذلك يرجع إلى أن الموضة لا تعنى إليه الابتكار أو الإبداع، بل يراها وسيلة إغراء وعرى على مستوى الجسم والملبس، و يعتبر هذا فائضًا خياليًا مباشرًا للقيمة.

وفى مواجهة ما يمكن أن نطلق عليه "الاتجاه الثقيل" للموضة الحالية، ومعيارها الحقيقى هو الربح التجارى وتحقيق أكبر انتشار جغرافى ممكن، هناك تيار معاكس يبحث عن مفهوم الموضة وفقًا لسيميل، وهو التطلع إلى التفرد والرغبة فى إحداث التغيير، والبصمة الشخصية المتميزة المختلفة عن الميل السلبى إلى المحاكاة. فهى البحث عن القطعة الوحيدة (أى الفريدة بكل ما تحمله الكلمة من معان)، وهى وضع الرتوش واللمسات الإيجابية على الإكسسوار أو الثياب. وإزاء تطور بيوت الأزياء الكبيرة والإعلانات الساحقة، فإن هذه الموضة هى تطور "المعرفة الحرفية لأهداف نوعية" (ليبراسيون).

ويمكن أن تبدو صناعة الأزياء الراقية كموضع طبيعى ومعد مسبقًا لمثل تلك "السياسة"؛ إلا أن صناعة الملابس الجاهزة هى التى تمر حاليًا بحالة من التعارض فيما بين "التشكيلات الحديثة" المتمركزة حول إدارة رأس المال المالى، وبين الملابس الجاهزة التى يصنعها "المبدعون"؛ وتزداد قربًا من تقاليد المهنة، ولا تسعى إلى ملائمة وتلبية الطلبات، بل تبحث عن التصميمات الجديدة والستايل الخاص بها وبمسيرتها، مع كل ما يحمله ذلك من مخاطر.

يبدو أن الموضة الحالية - بعد أن أصبحت مستقطبة فيما بين طرفى نقيض - قد أنهت مقاطعة خطوط الملابس الجاهزة فى الستينيات؛ وتتماثل قيمها: الاهتمام بخطوط الجسم، والاعتماد على الشباب، والرغبة السريعة فى التجديد. يعمل الإسراع فى الدورات وفتح الأسواق وتوحيد نمط المراجع - لكى لا نقول العولمة - على ربط المقترحات الجديدة بمكاسب الإنتاجية وبتلبية الطلبات "المتوسطة".

وتشترك الموضة أو الموضات حاليًا مع أنماط مختلفة من الاقتصاد الثقافى والأدبى والرسم، المنقسمة هى الأخرى والتى تخضع إلى اختلافات مماثلة على مستوى الضغط أو الكثافة الاقتصادية. ولم أتعرض حتى الآن إلى النقطة – موضع الخلاف – الخاصة "بالوضع" الثقافى للموضة فى الثقافة، والذى يرجع إلى الحرفية وفن التجارة وإلى الثقافة "العليا" والثقافة "السفلى". إذ أننا يجب أن نتفق أولاً على التعريف وحتى على الوجود نفسه لهذا "العلو" وهذا "الدنو"، وعلى الفن البحت والفن التطبيقى. وهو التعارض الذى يمنع القراءة أو الرؤية الجديدة للأعمال، والخاضع هو نفسه للتقلبات ولعمليات التقدير المتباينة وللموضة. ويبدو لى أنه من الأفضل أن يرتبط كل شكل من أشكال التعبير بمغزاه العميق وبرمزيته الثرية وبمعانيه المتعددة، ثم – حسبما قال نيتشه – يتم إخضاعه للتقييم.

ومما لا شك فيه أن مرتبة الموضة تقرب من مرتبة فن الزخرفة، وهى مرتبة تثير جدل. ودون الانحياز لأية جهة، فإن الموضة اليوم، تعانى من نفس الانقسام الذى نراه فى مجالات الثقافة "العليا". وفى الختام، اسمحوا لى أن أترك هذا القوس مفتوحًا للتمعن فيه.(١٨)

---

(١٨) أقدم الشكر لليونل لوفورستيه لما قدمه لى من عون فى إعداد هذه المحاضرة.

معنى الفن(١٩)

بقلم: دانيل بيرين

Daniel BUREN

ترجمة: د. نعيم عطية

مراجعة: قسم الترجمة بالمركز الفرنسى للثقافة والتعاون

بادىء ذى بدء، ومن أجل المبادرة إلى إزالة كل لبس محتمل، ليكن فى علمكم أن الموضوع الذى اقتُرِح لمداخلتى، وهو «معنى الفن»، ليس من اختيارى، ومع ذلك فإننى أنصاع له، وعن طيب خاطر وذلك لأننى أعتقد أنه ما إن يتكلم فنان عما يفعل، فإنه يتكلم تلقائيًا، صراحة أو ضمنًا، عن الفن بصفة عامة، وعن معناه بصفة خاصة. وعلى كل حال، فان الأعمال التى ينتجها الفنان هى المعنى الذى يعطيه للفن فيما يخصه، ذلك أن عمل الفنان هو الذى يتصدى لهذه المشكلات. وإذا كان لهذا العمل معنى، فهذا ما يعنيه بالفن، ثم بعد ذلك، وقبل حتى محاولة الإدلاء بإجابة، أو ببساطة محاولة الإدلاء برأى شخصى فى شأن مسألة "معنى الفن"، يجدر أيضًا معرفة ما إذا كان للفن معنى، أيًا ما كان هذا المعنى. وهذه المسألة ذاتها تطرح تلقائيا جملة من أسئلة أخرى تنطوى عليها، ألا وهى: من أجل من، وإلى من، يوجه مثل هذا السؤال؟ وأيضًا هل يمكن طرح ذات السؤال فى ظل ثقافات أخرى، وأعراف أخرى، وحضارات أخرى؟ معنى الفن؟ لمن، إلى من بل وأيضًا أين، إذن؟ ومن أجل العودة إلى هنا والآن، إلى واقعنا الحاضر، فإنه حتى لو بدا السؤال بذلك أكثر يسرًا، أفليس صدقًا أيضًا أنه يجب أن نحدد عن أى فن، وعن أى نمط من الفن نتحدث؟ وفى النهاية، عندما نقول "معنى الفن" فإننا نقصد ضمنًا أيضًا: ما الاتجاه الذى يتخذه الفن؟ إلى أين يمضى؟ ما الدروب التى يطرقها؟ إلى أين تفضى؟ أهى تفضى إلى مقصد، أم إلى لا مقصد؟

---

(١٩)نص المحاضرة رقم ٣٢٥ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٠ نوفمبر ٢٠٠٠.

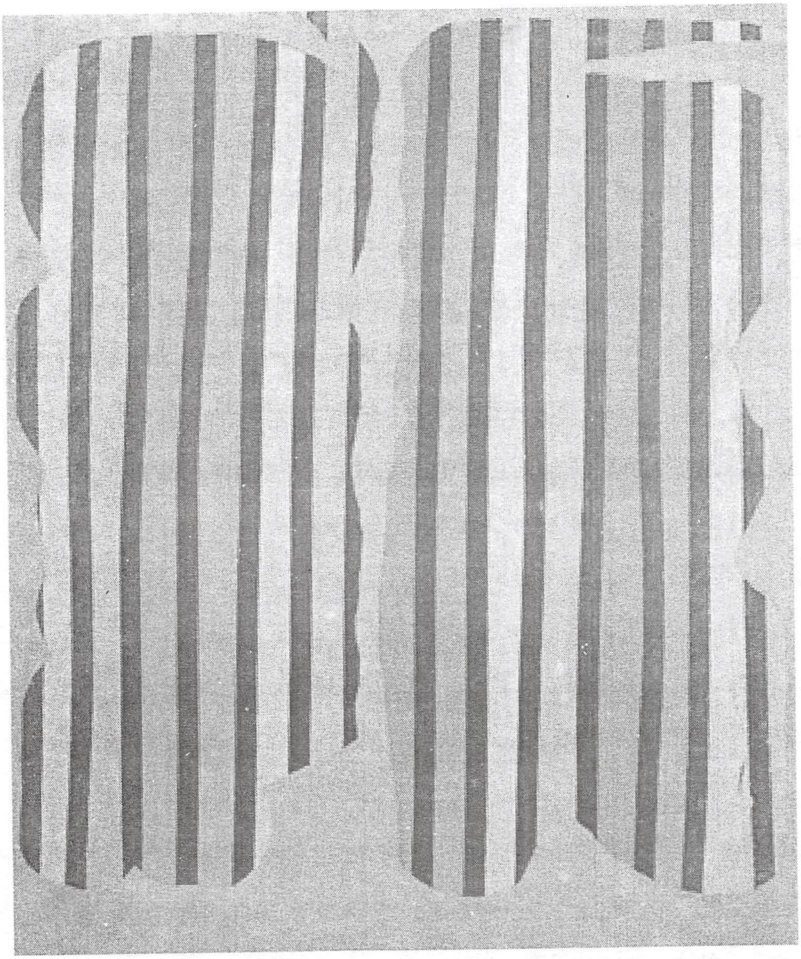
كل هذه التساؤلات التى يندمج بعضها فى الآخر، تعرّضنى أن أُجَرَّ إلى نوع من التجريد النظرى الذى يقود مباشرة إلى ضرب من الضبابية الفنية التى لا تناسبنى.

ومن ثم، فإنه من خلال نتاجى سأقترب من هذه الأسئلة ومن غيرها أيضًا.

وكى أتيح لكم أن تفهموا على نحو أفضل عما أتحدث، وما الذى ارتكن إليه، سوف أعرض عليكم بعضًا من أعمالى اخترتها جزافًا، وان كنت أعرضها بتسلسل تاريخى وترتيب زمنى فى ٣٠ أو ٣٥ عامًا. واعتبارًا من هذه الأعمال، يمكن أن تثار أسئلة أكثر عمومية أو أكثر نظرية.

وبإيجاز شديد، بغية الإبانة عن أنه ما من عمل يتأتى مصادفة، سوف أبدأ، دون مقدمات بعيدة عن الموضوع، بالحديث عن اللوحات المنفذة ما بين عامى ١٩٦٤ و ١٩٦٥. وكنت أحاول بذلك، على نحو فيه شىء من التعثر، والإصرار بالأخص على أن أنتج تصويرًا شديد البساطة، ومقتصدًا فيه قدر الإمكان، ولا يقول إلا ما وجب أن يقوله التصوير. وبعبارة أخرى، العثور قدر الإمكان على ما سوف تكون لغة التصوير الخالصة، أو ما هى عليه هذه اللغة.

كنت فى ذلك الوقت أعمل فى الكاريبى، بسانت - كروا، فى جزر فيرج الأمريكية. وكنت أرسم مباشرة على الأقمشة الوحيدة ذات المقاسات المُرْضِية التى كنت أجدها متاحة فى الجزيرة، أو بعبارة أخرى، على مفارش أسرّة ملونة عادة (بلون أزرق رهيف، أو أخضر شاحب، أو وردى، أو أصفر، بل وبعضها أيضًا مخططة بأشرطة خضراء رقيقة على أرضية بيضاء، وما إلى ذلك).



كنت أشتغل فى أوقات عديدة، محاولاً ميكنة الفعل بغية أن أستبعد بأقصى ما فى الإمكان تعبير اليد، وأن أقلل على وجه الخصوص كل معلم للحذاقة.

أول الأمر، كنت أضع أشرطة من ورق لاصق، وبدأت بوضعها بطريقة ارتجالية. ثم تزايد وضعى لها بعد ذلك بطريقة منهجية، إلى حد «التخطيط» الطولى لسطح قماش اللوحة كله (مفرش السرير الملون آنف الذكر) وعندما يتم ذلك، كنت ألون كل السطح المتروك شاغرًا (بين الورق الملصق) سواء بلون واحد، أو لونين، أو ثلاثة. ويتكرر ذلك على مسافات منتظمة. وعند تمام هذه العملية، كنت أنزع كل

الورق الملصق، فتبدو قماشة اللوحة كما لو كانت قد خرجت من هذه العملية أكثر أو أقل انسجامًا وترابطًا بالنسبة للألوان المستخدمة. وعندئذ، صرت أدخل، سواء مباشرة بالفرشاة، أو بالرسم مسبقًا بالقلم الرصاص، أشكالاً رحيبة أحادية اللون، لا هى بالهندسية ولا هى بالتصويرية. وإنما يمكننا أن نقول إنها أشكال طليقة متموجة، بدت كما لو كانت مهيأة، إما للخروج من سطح اللوحة أو للغوص فيها. وقد كانت النتيجة، بطبيعة الحال، أنه رغم كل جهودى لإفراغ العمل من كل تزيد، كنت بمنأى عن أن أكون راضيًا، بالنظر إلى ما كان لدى من طموح.

وفى نهاية عام ١٩٦٥، وجدت، إبان رحلة إلى باريس، نسيجًا بدا أنه يتجاوب على نحو مغر للغاية، مع ما كنت أسعى أنا نفسى إلى رسمه بالألوان وفرش الألوان، ويتجاوب أيضًا مع ما كان يبدو لى تصويرًا مفرطًا فى احتذاء «التصوير الرسمى» بالمعنى السيىء لهذا المصطلح. كان هذا النسيج الذى التقيت به إبان رحلتى تلك قماشًا عاديًا للغاية، مخططًا بأشرطة متساوية، بيضاء وملونة، تعادل فى عرضها ما يقرب من ٧، ٨ سم. ومنذ ذلك الحين، صارت الأشكال المتموجة، المتراكبة بعض الشىء، التى كنت قد بدأت بها، تجىء الآن على هذه الأرضية المخططة، لتتشكل مباشرة بالمنهجية التى كنت ابتغيها. ثم تتضاءل رويدًا رويدًا، وفى النهاية تضمحل تمامًا، وتُصفّى، مستحيلة إلى أجزاء أكثر تأصلاً فى اللوحة. حتى كاد تدخلى كمصور فى هذا الشأن يقتصر على كسوة الشريطين الملونين فى أقصى يسار اللوحة وفى أقصى يمينها باللون الأبيض الأكريليكى. فإذا ما عرضت قطع القماش هذه، فإما أن تعرض مشدودة فى إطار على نحو ما تعرض به لوحة تقليدية، وإما أن تشبك مباشرة على الحائط، وعادة فى وسطه تمامًا، وتلاصق الحافة السفلى للوحة حافة الأرض. وعندما تبسط هذه اللوحات فى أطر، فهذه يجب لزامًا أن تسند إلى الحائط فى وضع رأسى على الأرض، بلا قيد.

إن قرارًا "بالتعليق" مثل هذا يبدو لى أفضل وسيلة للحفاظ على علاقة وصال إنسانى وحسى مع الناظر إلى العمل، حالة كون العمل فى ارتفاع شخص واقف.

وعندما تعلق لوحة على الحائط يكون بها ميل إلى الطفو، والى أن تكف عن أن تكون شيئًا عاديًا، بل تعد نافذة تتماوج بين لجتين من الماء. وتعتبر مشكلات التعليق بالنسبة لى، منذ تلك الحقبة، من الأمور المهمة فيما يخص تلك الأعمال التى لا تزال لوحات ١٠٠%. والواقع أنه إذا لم يكن التعليق جزءًا متممًا للعمل محل البحث، لكان يمكن أن يجرى تعليقه إذن - مثل كل الأعمال الأخرى - وفقًا لإهداء وأذواق مقتنى اللوحات، وأمناء المتاحف أو غيرهم من إدارييها، وذلك كما يحلو لهم، وتبعًا لتقديرهم. ويبين من ذلك أن وضع العمل أمام المشاهد، هو بالنسبة لى أيضًا، بالأهمية التى للعمل ذاته، واعتقد أن هذا الأمر شيء على غاية من الجسامة حتى يترك بين أيدى "متخصصى" المتاحف! ومن ثم يجب أن يفهم أن هذه القطع يمكن أن "تغط فى النوم" مطوية فى دولاب، ولكن ما أن تُعرض فإنه يجب أن يُتبَّع عدد من القواعد بالنسبة لتعليقها، وإذا لم تحترم هذه القواعد، فان العمل يضحى لغوًا تمامًا، بل وأكثر من ذلك فانه لن يمتّ إلى اسمى بصلة.

وهناك تغير آخر تحقق، ولا يكاد يدرك بالعين. فإن الألوان التى كانت تستخدم على هذه اللوحة، على الشريطين الملونين المحددين للوحة (الواحد عن يسارها والآخر عن يمينها) منذ بداية عام ١٩٦٦ حتى آخر أكتوبر ١٩٦٧ أصبحت الآن توضع على الشريطين الأبيضين الأخيرين ومن ثم اعتبارًا من هذه اللحظة، اكتسب الجزء الذى كان بلون أبيض على أبيض حيادًا بصريًا إلى أقصى الحدود، وأضحى الإيقاع المستقرأ على قماش اللوحة، بتتابع الأبيض، واللون، والأبيض، واللون... أضحى يخاطب الأبصار كلية وبلا انقطاع.

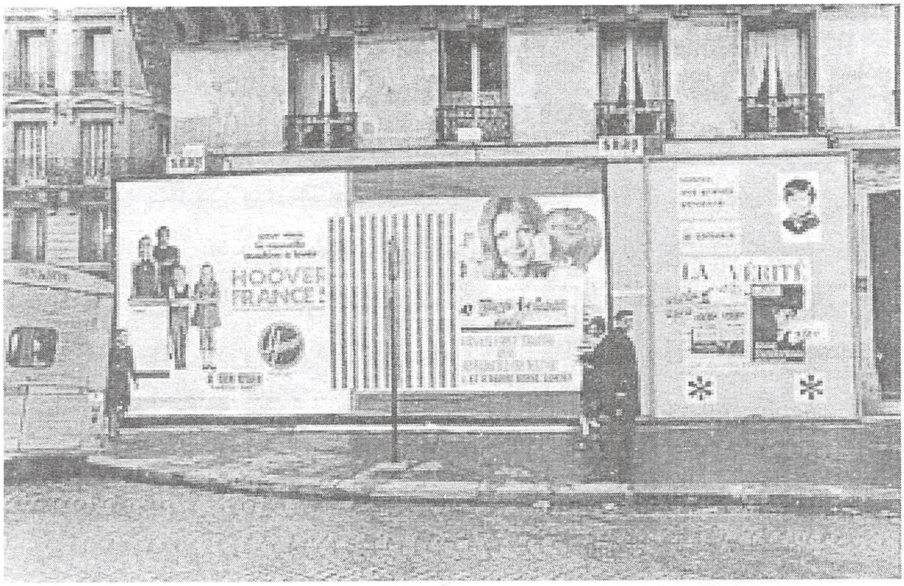
ويمكن القول بأنه قبيل هذه الخطوة، كانت واقعة إعادة تغطية ألوان الشريطين الأقصيين باللون الأبيض يشكل بصريًا نوعًا من القوسين بالنسبة لقماش اللوحة المخطط. أما بعد أكتوبر ١٩٦٧، فإن اللون الأبيض المستخدم على الشريطين الأقصيين الأبيضين، جعل هذين القوسين هذه المرة ينمحيان بصريًا، ويُترَكُ الإيقاع ثنائى العنصر: الأبيض، فاللون، فالأبيض، ينساب منفلتًا، يمينًا ويسارًا، من اللوحة، انسيابًا بمعنى الكلمة.

إن العودة إلى الوراء، تسمح لى اليوم بمنهجة هذا المسلك الذى لم يكن مخططه فى تلك الآونة واضحًا فى فكرى، أنا على الأقل. وفى اللحظة التى كانت هذه المراحل تتشكل آنذاك، كانت تتشكل بلا منهج، ولا تشير توًّا إلى السبيل الذى كان يجب أن أتخذه. كنت أبحث عما أسميته فى ذلك الوقت مستوى الصفر فى التصوير، حيث الحيادية واللا شخصانية تشغلان القدح المعلَّى. وكنت قد توصلت إلى شىء بدأ يقترب من طموحى، وبرزت آنذاك مشكلتان: الأولى: تُعزَى مباشرة إلى وضع اللون على القماش، الذى كان، كما قلت من قبل، متحررًا من القوسين، اللذين كانا يجعلان التصوير "مغلقًا" ومؤطرًا، بينما يتحرر فى الوقت ذاته ما بداخل الإطار من قماشٍ مخطَّط، ويتفوق بفضل هذه الواقعة على الجانب الملون. ومن ثم، ظهرت المسألة الآتية: إذا كان مستوى الصفر فى التصوير قد أُدرِكَ، أليس مستوى الصفر هذا بحاجة أكثر من غيره إلى حيِّز يخصُّه، ويمكِّنه من أن يؤكد وجوده؟ وبعبارة أخرى، ألا يتوقف هذا المستوى على حيز لم يجر عنه حديث من قبل قط، رغم أن هذا الحيز من الأهمية بمكان أنه بغيره، لن يكون بإمكان هذا الخطاب البصرى حتى أن يوجد؟ أو ليس ما يقوله هذا الخطاب ممكنًا إلا بفضل المضمون الذى يحتويه؟ وباعتبار أن هذا المضمون هو ما وجه من أجله الخطاب، فإن المتاحف وصالات العرض لم تكن قد دعتنى بعد دعوة فعلية لعرض أعمالى لديها! ولكن هذا لم يكن يثبط همتى كثيرًا، فقد كنت موقنًا من أننى أعمل من أجل أن تدخل أعمالى يومًا تلك الأماكن وليس أن ينتهى بها المقام فى أية جهة أخرى. وقد لاحظت، لدهشتى الكبيرة، أن عملى الذى توصل فى النهاية إلى التحرر من أشياء كثيرة، كان يعتمد عَرْضُه فى الواقع على مكانٍ وحيد، لم يدع للعرض به فى تلك الحقبة! وعلى إثر هذا الاكتشاف تتابعت سلسلة من تجاربى للخروج بعملى، فى تلك الحقبة، أى عام ١٩٦٧، من هذا السياق، الذى لم يكن واقعيًّا بقدرَ ما كان ذهنيًّا، مرتبطًا بمفاهيم مؤسسات متحفية وقاعات عرض، وأدفع به فى البداية، إلى الشارع، أو بعبارة أكثر واقعيةً، أبدل مكان عرضه، واضعًا إياه على قارعة الطريق، وسرعان ما تبينت أن القماش المخطط الذى كنت قد توصلت إليه، ما كان

له معنى عند العرض فى الطريق العام، فلم يكن قد وجد من أجل هذا العرض. ومن ثم، فان هذا التصوير الذى كان قد حرر بصريًّا الإيقاع التبادلى للوحة القماش، دفعنى دفعًا طبيعيًّا للغاية إلى نقل هذا الإيقاع بطبعه مباشرة على ورق إعلانات، و"التخلص" فى ذات الوقت من موجبات الألوان، وبذلك ولدت "الأداة البصرية" الجديدة.

ومن هنا نشأت سلسلة من الأعمال اختفى فيها الجانب التصويرى، كما اختفت الأشياء بمدلولها الحركى. أما ما بقى فى هذه الأعمال دون غيره مما احتوته الأعمال السابقة، ولكن بمعنى جد مختلف، فهو إيماء بصرى يتتابع فيه الأبيض والملون، وهو مطبوع هنا على الورق، وملصق مباشرة على حوائط باريس، منذ ديسمبر ١٩٦٧. ثم بطريقة تكاد تكون هذ يانية فى بداية ١٩٦٨، وعلى نحو صدفوى، وتبعًا للممكنات، على مئات ومئات من الحوائط فى المدينة وضواحيها.

وفى هذه الأعمال أيضًا، عديد من مستويات قراءة النص البصرى، متولدة عن الدلالات التى تتخذها هذه الإيماءات فى تكرار عودتها إلى الظهور بشكل آخر،



وفى وسط آخر، وعدم التجانس مع ما يغطيه الملصق، والممارسة الحوشية للإعلان الذى أصبح بذلك يتصاهر مع ما يسمونه اليوم بالجرافيت. وقد استُقبلت ظاهرة هذه الملصقات التى أخذت تجتاح حوائط المدينة جميعها بنقد واستمتاع مؤكدين، وأحسب أن هذه الملصقات تكون موضوعًا للنقد الجاد. وهو ما أعتقدته دومًا، ولا زلت أعتقده اليوم أيضًا، وذلك على الرغم من أن هذه الظاهرة لم تفعل إلاّ أن تتضخم بطريقة مفرطة طوال هذه السنوات الثلاثين الأخيرة يوميًا، من الصباح إلى المساء، حتى أنها تسللت على كل السنادات المواتية وغيرها. ومع توالى «حملات» الملصق الإعلانى تعدلت أولاً بأول تقنية لصق الورق الإعلانى، فقد كانت دفعات جزئية سريعة وليلية، لأسباب مختلفة منها الخوف من الشرطة، تفضى إلى أن تشغل الملصقات لوحات الإعلان جميعًا، وأن تحجب تمامًا تلك الإعلانات الملصقة فى وضح النهار، دون أدنى تنبه إلى ذلك. ولئن كنت قد استجوبت مرة أو مرتين من الشرطة، إلا أنه لم يحقق معى فى هذا الشأن ولا مرة واحدة طوال هذه المدة. وهذه الأعمال فى جوهرها زائلة، وتبقى إلى أن تغطًى بدورها بملصقات أو لوحات إعلانية أخرى. وكل هذه القطع المؤداة خارج المؤسسات وقاعات العرض أديت بلا تصريح، وبلا إعداد لأى جمهور. وهى تُرَىَ حيث توضع من أولئك الذين يحالفهم الحظ أو سوء الحظ - وليس من أهمية فى ذلك - لأن يلتفتوا إليها.

وقد استخدمت مبدأ التدخل الحوشى هذا عام ١٩٦٩ فى إطار معرض أقيم فى بيرن (عندما تضحى المواقف شكلاً) حيث لم أكن مدعوًا. وقد كان معرضًا كبيرًا، أصبح مرجعًا يشار إليه، ذلك أنه فجر عند نهاية الستينيات تحولاً فى الفن، بحيث يمكن القول دون التردى فى الخطأ، أن هناك فنًا قبل منتصف الستينيات، ينحدر إلينا فى كلمة موجزة عن سيزان ودوشان، وفنًا آخر اعتبارًا من ١٩٦٥ يواصل نموه حتى يومنا هذا دون أن يكون ثمة شىء كبير يربطه بما قبله. وهكذا، كان هناك الما قبل، والما بعد. وأن معرض "عندما تضحى المواقف شكلاً" هو من العلامات المميزة لهذا التغيير. وقد أصبح تسعون فى المائة من الفنانين الذين قدموا

أعمالهم بهذا المعرض يعتبرون اليوم كلاسيكيين. وقد كانت هذه البادرة بالنسبة لى جد مثيرة للاهتمام، ولكننى لم أكن قد دعيت للمشاركة فيها. وعلى الرغم من ذلك، فقد اعتقدت أن بالإمكان العمل إلى جوار أو فى معرض دون الدعوة إليه من قبل المنظمين له. ولهذا، فقد ذهبت إلى بيرن، وبمساعدة ثلاثة من الأصدقاء العارضين، منهم لورانس وينير، غطينا لافتات المدينة كلها تقريبًا بورق مخطط بالأبيض والوردى. وفى الليل عثرت الشرطة على، ولأول مرة فى حياتى، وجدت نفسى أُزَجُّ إلى السجن لإعلان محظور. وعندما أطلق سراحى فى اليوم التالى، بادرت إلى السفر على عجل، حتى لا امتثل لأمرهم بتنظيف المدينة! وهذه النادرة قدر ما كانت كريهة وليست فى الحسبان، شديدة الدلالة، لأنها تبيّن جيدًا حدود حرية الفنان، وكانت إحدى الظواهر التى أردت أن أسجلها من جهة أخرى. كان التعبير فى معرض بيرن يدل على نمط من الإبداع جديد تمامًا، بأعمال غير مألوفة كلية، لم يكن لها لا شكل اللوحة ولا التمثال. كانت هناك على سبيل المثال الأعمال الأولى لجوزيف بوى بصهّارة الخنزير، وعمل للورانس وينير الذى حفر ثقبًا بمقاس ٥٠ × ٥٠ سم فى جدار المتحف، وأعمال من رصاص مصهور رشق مباشرة بالحائط لريشار سيرًا، إلى آخره. وقد كانت كل الحوارات التحتية لهذا التجلى ترتكن إلى الحرية الجديدة التى يتمتع بها الفنان فى سياق تحررى كبير. ولكنك إذا كنت بخارج هذا المكان المغلق، أعنى المتحف، حيث يمكن التعبير عن هذه الحرية، فإن حريتك تتناقص لتتساوى "بحرية" الناس جميعًا، وبعبارة أخرى، تصبح خاضعًا لقوانين لا يمكنك أن تحاول الإخلال بها وإلا لتعرضت للتبعات والمخاطر. أما داخل المتحف، فللفنان حريته، ولكنها حرية مثل حرية قرد فى حديقة الحيوان.

ويمكن أن نسجّل على أى حال أن هذه الحقبة قد رأت ظهور فن لا سبيل قطعًا لمقارنته بأى فن سبقه، وبداية جهد (أو فن) فى إطار المدينة سوف يغير الانشغالات العامة والتأملات كلها حول الفن فى الشارع، عرضيًا كان هذا الفن أو غير عرضى، رسميًا كان أو غير رسمى، وذلك على مدى السنوات المقبلة.

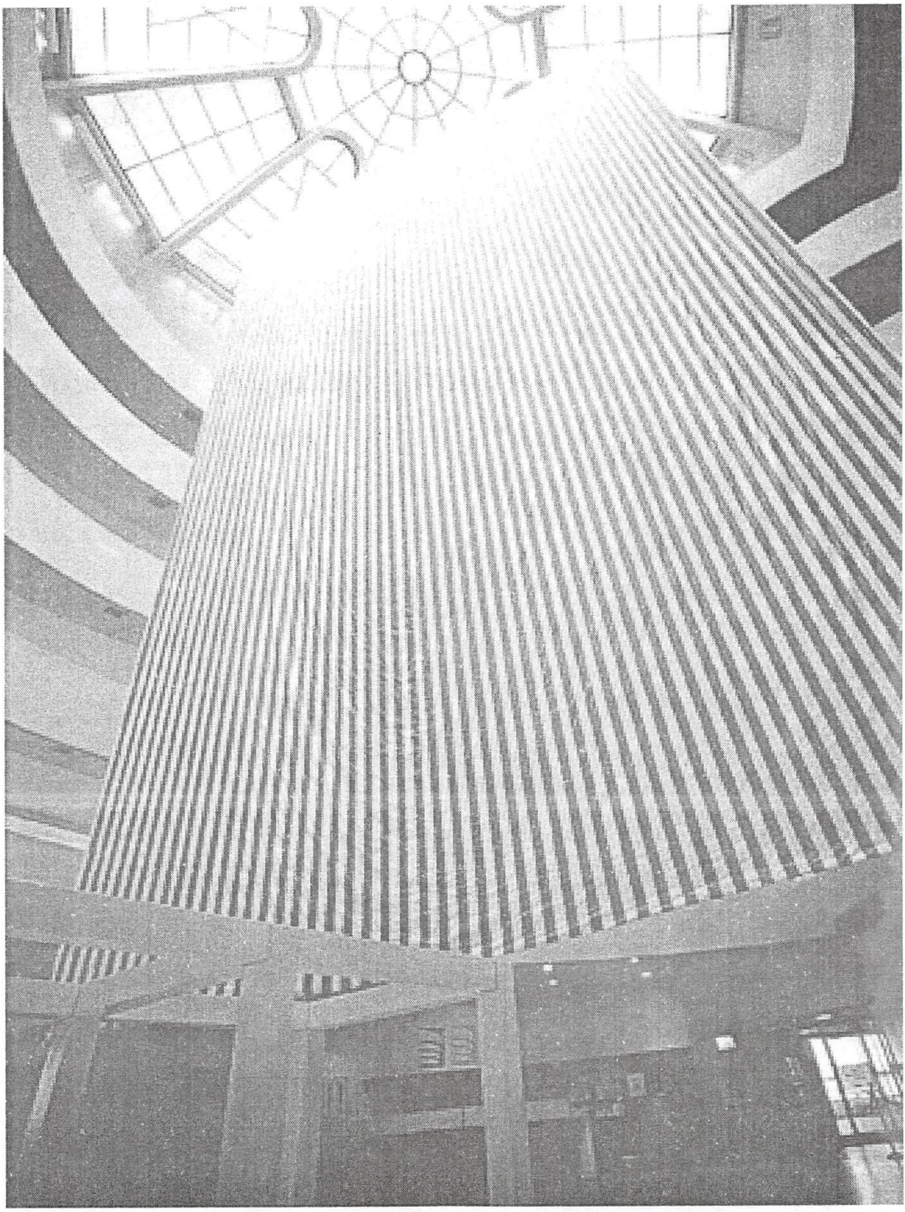
وفى ذات النوع من الأعمال عن المدينة، قمت بتوظيف المائة وأربعين محطة من محطات المترو الباريسية فى استخدام الورق المخطَّط استخدامًا منهجيًا على لافتات الإعلان المخصصة للدعاية عن العروض الجارية، أبيض وأزرق بالجانب الأيمن العلوى عام ١٩٧٠، وأبيض وبرتقالى بالجانب السفلى الأيسر عام ١٩٧٣. وقد أُجمِلَ هذا العمل فى كتابين بعنوان «أساطير» تضمنا كل الصور الفوتوغرافية التى التقطت له. والذى يثير الدهشة أن ترى فى المجموعة الفوتوغرافية المشار إليها البداية الأولى للتحول الجمالى للمترو، وبداية تلاشى السيراميك الأبيض الرائع الذى كان يغطى المحطات كافة. كما سوف نلاحظ فضلاً عن التحولات الراجعة إلى التغيرات فى ذوق الأزياء أو تسريحات الشعر النسائية - سوف نلاحظ أيضًا التغيرات التى دخلت على أسلوب الدعاية الإعلانية ذاتها، وبالأخص على هتافاتها المدوية.

وهذان الكتابان يعطيان اليوم صورة شبه كاملة عما مرت به جماليات المترو.

ونصل بعد ذلك إلى قطعة عملتها من أجل احتفالية فنية أسمها "جوجينهايم الدولى السادس" أقيمت فى يناير ١٩٧١ بمتحف جوجينهايم بنيويورك. وقد كانت هذه هى المرة الأولى، التى أُنتِجُ فيها على وجه التحديد عملاً ذا علاقة مباشرة وكاملة بالعمارة. وقد كان يشغلنى فى هذا العمل بكل تأكيد سياق المعرض بمعنى الكلمة، ولكننى كنت أقل اهتمامًا بفكرة المعرض من اهتمامى بفكرة العمارة ذاتها، وهو الأمر الذى دفعت ثمنه غاليًا جدا فيما بعد، كما سوف نرى. إنه معرض يلقب بالدولى، ويضم ١٢ أمريكيًّا، و ٦ أوروبيين، ويابانيين اثنين، وبرازيليًّا واحدًا، وهو الأمر الذى يعتبر ذا دلالة تامة على تلك الحقبة، ويبيِّن كم كانت نيويورك محلية، وأمريكا شوفينية منغلقة على نفسها بهذا النحو شديد الجزع، بل والذعر من الانفتاح على الآخرين! فإنه بالنسبة لمعرض دولى يقام بأوروبا فى ذلك الوقت ذاته، كانت ستكون نسبة المشاركين ٤٠% أو ٥٠% للأمريكيين والنسبة الباقية للأوروبيين.

وكانت القطعة التى اقترحتها بعنوان "تصوير / نحت" تتألف من قماش مخطط بالأبيض والأزرق بارتفاع ٢٠ مترًا وعرض ١٠ أمتار، كما كان الشريطان الأقصيان مغطيين باللون الأبيض على الوجهين. وكانت قطعتى هذه تشغل أحد الأماكن التى يتميز بها المتحف، وهى المساحة المركزية التى لم تكن قد وظفت للعرض من قبل، كما أنها كانت فى هذا المبنى تحتكر انتباه الزوار أكثر من الأعمال المعروضة كلها وعندما تدور مع مدارج الصعود حول هذا المركز، فإنك على الدوام تكون مشدودًا بقوة الجاذبية إلى المركز الذى ليس نواة خاوية، بل هو قلب هذا المعمار ذاته. وبالمقابل لذلك، وبذات هذه الظاهرة المعكوسة، فان القوة المركزية الطاردة، تُقْصِىَ أيضًا إلى ما هو أبعد مما هى عليه، الأعمال الموضوعة فى المطالع، نائية بها عن المكان، فى اتجاه خارج المتحف.

وبوضع القطعة «تصوير / نحت» فى وسط المتحف تمامًا، هناك حيث كان يتحكم المعمار فى الأنظار من قبل، نفيت الأعمال الأخرى، ليس بطغيان المعمار



فحسب بل وعلى الأخص بتأثير عمل فنى شأنه شأن الأعمال الأخرى استأثر فى المكان ذاته بميزة استراتيجية جلية. وقد أبرز هذا الحوار مع المعمار ما خفى من متناقضات. ما عاد الدوران بذلك حول المعمار بل حول عمل فنى من مستوى المعمار. ولا يجب أن ننسى كذلك أن الدرج الدائرى الذى يستخدم على الدوام فى معاينة المبنى، وفى زيارة المعرض بمستوياته المختلفة، يستخدم أيضًا بهذه المناسبة لرؤية العمل المعروض فى مركز المكان تبعًا لزوايا متعددة، تمتد من مشاهدته من الأمام، حتى الإمساك به حال اضمحلاله عن الرؤية، إلى أن يضحى مجرد خيط عمودى يمتد من أعلى إلى أسفل.

وقد كان فرانك لويد رايت قد صمم بقاع المتحف حوضًا صغيرًا بيضاويًّا، بدا من أعلى كعين، عين المكان تنظر إليك. وقد أردت بشغل هذا الجزء بكل ارتفاعه، من القبة الزجاجية إلى الأرض، أن أدلل على الهيمنة التى لبنية هذا المعمار غير العادى، جاعلة تعليق الأعمال وإمكانية مرآها أمرين على غاية من الصعوبة.

ولسوء حظى، فان عملى هذا لم تجزه الرقابة، ورفضت عرضه قبيل الافتتاح، تحت ضغط من دونالد جود ودان فلافين على الأخص. وكان قد قُدِّم طلب موقع من ١٧ مشاركًا من ٢١ وهو عدد مجموع العارضين بإعادة العمل المعترض عليه من الرقابة على وجه السرعة، إلا أن هذا الطلب لم يتمكن من تعديل قرار المسئولين عن المتحف فى تلك الآونة، ولم يقدر للعمل أن يعرض أبدًا.

ومن الجدير أن نسجل أن كارل أندريه سحب عمله من المعرض على نحو من الاحتجاج على ذلك.

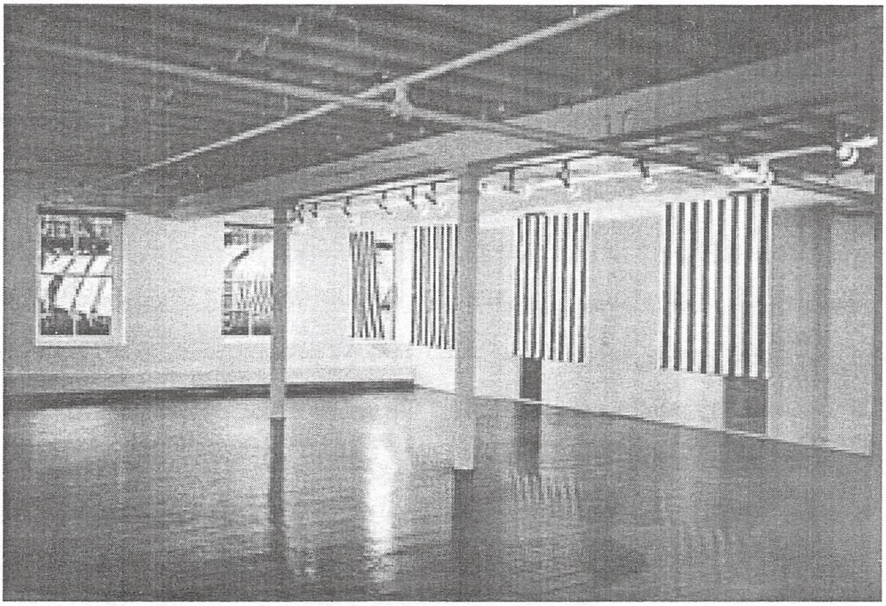
إنه لمن المؤسف أن الرقابة تكسب على الدوام. زد على ذلك، أنها فى هذه الحالة، مارست قرارها بالحجب على حيز لا يستخدم عادة للعرض، فكان من المستحيل على الجمهور أن يتبين أن ثمة ما هو غائب من هناك. فلو أنك تستخدم

قاعة، ويحدث أن تكون مغلقة، فإن الناس تتشكك فى أن بالأمر مشكلة ما. ومن ثم كان من المتعذر أن تلتفت الأنظار إلى حدوث شيء مما أجرته الرقابة معى هناك.

وحيث تكسب الرقابة، يكون مكسبها بإحلال فضيحة محل مشكلة مطروحة، وتفضى تلك الفضيحة إلى طمس معالم تلك المشكلة. ومهما بدا من سخف الرقباء، فهم يكسبون الجولة فى أداء مهمتهم، إذ أنهم يحولون بذلك دون تولد ما يفزعهم فى اللحظة التى من المهم أن يكون العمل فيها معروضًا، أما النتائج الثانوية التى قد ترد بعد ذلك فهى لا تعنيهم. إن الأثر الحاسم الذى كان سوف يكون لعملى بكل تأكيد فى سياق هذا المعرض، استبدل بنوع من الفضيحة لا سبيل إلى مقارنتها بما كان سينتجه بصريًا فى ذلك الحين العمل مثار الحديث. وسوف يُفهم ما أريد أن أقوله، لو تخيلنا إعادة العمل ذاته (وهو لازال على الدوام موجودًا) إلى مكانه اليوم. على أنه بما أن البنية المعمارية للمتحف هى ذاتها قد تغيرت (باستثناء المطلع الحلزونى الكبير) والسياق الفنى قد اختلف تمامًا، فان عملى ذاك لن يكون بإمكانه أن يبدو اليوم، إلا على مستوى جمالى تجرد كلية من المعانى الأخرى التى كانت له عام ١٩٧١. وهذه المعانى الأخرى هى التى كانت قد شطبت منه نهائيًا. وإن إلغاء هذه المعانى التى لم يكن يريد البعض السماع عنها فى تلك الحقبة، هو الدليل على نجاح الرقابة فى معاداة العمل. ومن حسن الحظ، أن هذه القطعة، وإن لم تكن قد شوهدت من الجمهور قط، إلا إن الصور التى التقطت لها أثناء نصبها، والتى كثيرًا ما لقيت النشر، أعطت الجمهور انطباعة ذهنية عن العمل.

ما زلنا فى نيويورك، عام ١٩٧٣، إزاء القطعة التى أعددتها فى صالة عرض جون ويبر بعنوان «داخل وخارج الإطار». وقد كانت هذه الحقبة حقبة أخذت فيها صالات عرض الفنون تستحوذ على حى سوهو، سرة المدينة. وقد كانت الفكرة التى بدأت انطلاقة عملى هذا منها أن يمد حبل بين هذا المكان والعمارة المواجهة، ويُدلّى عبر شباك صالة العرض بامتداد الحبل كله تسعة عشر قطعة من القماش الأبيض والأسود بارتفاع الشباك الملغى تمامًا، تسع قطع منها فى

الشارع، وتسع أخرى داخل صالة العرض، بينما ربضت واحدة على الشباك. وهكذا، أرسيت بين الداخل والخارج لعبة بأسرها. وللمفارقة، ظل الجزء الداخلى من العمل بلا حركة، محميًّا، ساكنًا، مصونًا، بفعل الحبل وحده، وقائمًا مشدودًا بثقله، بلا أى نوع آخر من القيود، بينما بدا العمل فى الخارج دائب الحركة، إزاء انطلاق الريح وتقلبات الجو. والواقع، أنه كى تؤخذ الريح على ما تجىء عليه دون لفلفة الجزء الخارجى بالحبل الذى يحمل مجموع العمل، وجب تثبيت الأطراف السفلية للقطع التسع الموجودة فى الخارج بحبل آخر. ومن ثم، بدا يتجلى الجانب المجازى للعمل: داخل صالة العرض، محمية وساكنة، كانت القطع التسع «حرة»، بينما بالخارج، كى تتراءى «حرة» فى الريح، وجب أن يوثق قيد القطع التسع من



أعلاها وأدناها. وإننى وان كنت لا أحب المجاز كثيرًا، إلا أن هذا العمل يقول ما فيه الكفاية عن المشكلات المرتبطة بالعلاقات بين الداخل والخارج.

وقد أعدت تشكيل هذا العمل عقب ذلك بخمس سنوات، لاعبًا بكافة التغيرات التى طرأت أثناء هذه الفترة: من بناء حائط داخل صالة العرض (التى كنت قد اخترقتها بعملى) وتحولات طرأت على الحى، فأضحى مكانًا عصريًا، تتكاثر متاجره وحاناته وغيرها.

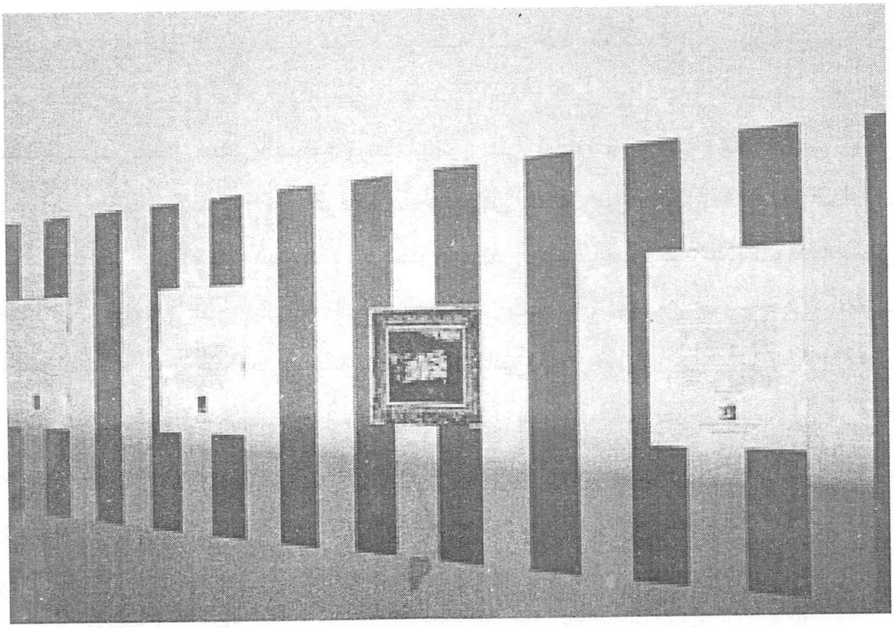
وسوف يلاحظ بصدد هذا الموضوع، أن إحدى الدلالات كثيرة الظهور فى عطائى هى مدلول الزمن. وقد حاولت بأساليب شتى حتى اليوم، تقديم مدلول الزمن هذا بفضل دوامية السمة البصرية التى تلعب فى هذا المقام دورًا بالغ الأهمية. والواقع أنه إزاء عدم تغيره، فإن التباينات من كل نوع فيما حوله هى التى تبزغ وتتراءى. كما أن هذا يظهر أيضًا لأولئك الذين لم يفهموا ذلك بعد، إن هذه السمة البصرية لا يجب أن تفهم أبدًا بذاتها أو لذاتها، لأنه ليس لمثل هذا المنوال من الفهم على وجه التحديد أى نفع، بل وأن انتقاءه يجعل بالإمكان استخدام تلك الدلالة على ما استخدمتها، كما يجعل هذا الاستخدام ناشطًا فى القيام بوظيفته.

جزئية صغيرة على غاية من الأهمية فى هذا المقام: كل مرة استخدمت فيها القماش، كان الشريطان الأقصيان مكسوين وجهًا وظهرًا باللون الأبيض. وهكذا تكون القطع، لو شئنا الحديث عنها، لوحات تصوير، وليست أشياء سابقة التجهيز، أو بعبارة أخرى قماشًا مخططًا، معدًّا لذلك سلفًا، ويعرض على أنه كذلك. وإذا كنت ألحُ على هذه النقطة، فلكى أرشد أولئك الذين سوف يشعرون بأنهم ملزمون بمقارنة عطائى بأى عطاء سابق فى تاريخ الفن، إلى أن الدرب الذى يجدر أن يتبعوه فى ذلك، سوف يكون بكل تأكيد أكثر جدوى، إذا اتجهوا فى إجراء هذه المقارنة نحو سيزان وكل أولئك الذين ساروا على منهجه، بدلاً من التوجه إلى دوشان وأولئك الذين أغرقهم تأثيره.

إن التصوير، إذا بلغ الأمر إلى الاهتمام بهذه الجزئية الضئيلة الشأن، لديه القدرة على أن يبين أن المعروض ليس مجرد قصاصة من قماش، بل قطعة من التصوير.

فى عام ١٩٧٤، وفى إطار المعرض الجماعى "الفن هو الفن، أو الفن للفن" الذى أقيم فى كولونيا، تخيَّلت بداءة عملاً من ثلاثة أجزاء: على جانبى عربات الترام، وهو الموضع المألوف لملصقات الدعاية، وعلى لافتات الإعلان بأنحاء المدينة، وفى المتحف. وكانت الأوراق الملصقة جميعًا بارتفاع عربات الترام.

وكان ثمة فنان آخر، هو هانز هاك، تخيَّل عملاً ينحدر عن لوحةٍ من مقتنيات المتحف هى «باقة من زنابق الأسبرج» لأدوار مانيه، مع إرفاق سرد تاريخى لمقتنى هذه اللوحة، ابتداءً من الفنان مانيه نفسه وانتهاءً بالمتحف، معددًا أسماء هؤلاء المقتنين، ومحال أقامتهم، ومجريات حياتهم، إلى غير ذلك. وكانت المشكلة الوحيدة أنه فى عامى ٣٧ - ١٩٣٨ تحصَّل أحد المقتنين لهذه اللوحة عليها

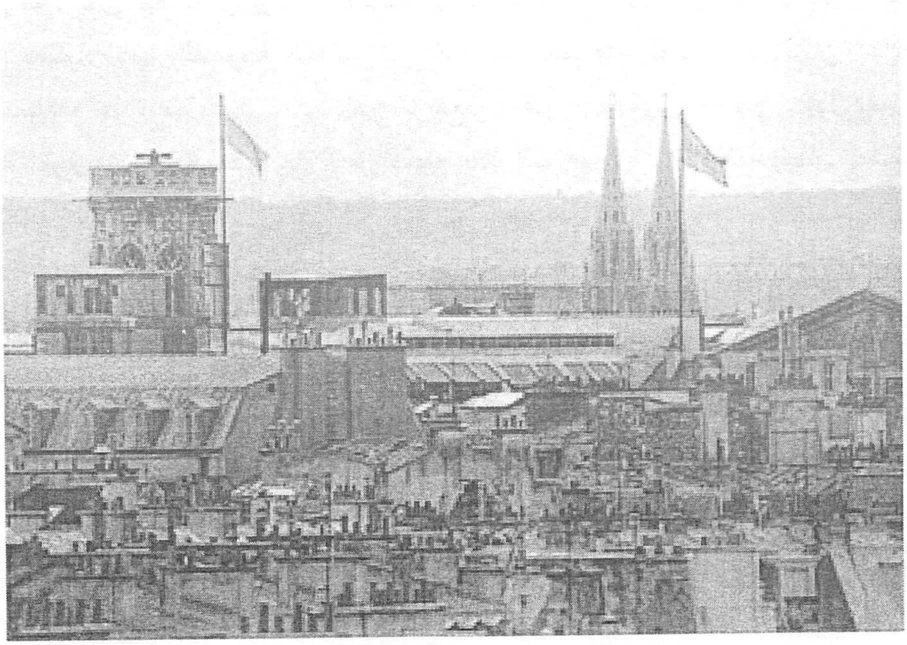


بأموال مغتصبةٍ من اليهود وصار بعد ذلك واحدًا من متبرعى اللوحات المهمين للمتحف، وظل كذلك على الدوام حتى ساعة افتتاح هذا المعرض عام ١٩٧٤. ولما كان المتحف قد أفزعته خاطرة أن يخسر أحد متبرعيه، فقد قرر أن يحظر مشروع

هانز هاك، ويحذفه من المعرض قبيل افتتاحه. ولما نما هذا الأمر إلى علمى مثلما نما إلى علم الناس جميعًا، اقترحت على هانز أن يدمج فاكسميلى بقطعته داخل عملى ذاته على الحائط، كملصق كلاسيكى راجع إلى جزءٍ من تاريخ الفن فى القرن العشرين. وافق هانز، وسلمنى فاكسميلى محتويًا على صور فوتوغرافية لعمله، فقمت بلصقه مباشرة على الحائط الذى كان هو ذاته مغطًى بأشرطة ورقية بيضاء وسوداء. وقد قمت بذلك هنيهة قبيل افتتاح المعرض، حتى لا تتكرر تجربة جوجينهايم، وبغية أن يرى الزائرون العمل، أنجزته فى بضع دقائق سابقة على فتح الأبواب. ولما كان هذا العمل مقامًا فى مواجهة باب الدخول إلى قاعة المتحف الكبرى، فقد كان من المستحيل ألاَّ يراه الجمهور ما أن يجتاز عتبة الباب. وهكذا افتتحت سلطات مدينة كولونيا المعرض مثلما افتتحته سلطات المتحف، فى وجود الفاكسميلى الكامل للعمل الذى منعوا عرضه باسم هانز هاك، والذى يلتقون به الآن باسم دانيل بيرين! وأثناء الليلة التى أعقبت الافتتاح، أجرى مديرو المتحف بدورهم إعدادًا جديدًا للعمل، بأن ألصقوا ورقًا أبيض على نسخ عمل هانز هاك، وهو الأمر الذى بدا بشعًا، كما بدا فى الوقت ذاته بالأقل عملاً من أعمال الرقابة السافرة، ولكأننا عدنا إلى العهد الذى كانوا يحجبون جنس التماثيل بورقة عنب! وقد أضحى لعنوان المعرض الذى غيرته إلى «الفن هو السياسة» صدىً آخر. وفى أعقاب ذلك، انسحب من المعرض عشرون من الفنانين العارضين فيه. كما يمكن القول أيضًا، بفضل الخبرة المكتسبة إبَّان الرقابة التى مورست فى جوجينهايم، إن الرقابة هنا انقلبت بعض الشيء وبالاً على ممارسيها إلى الحد الذى جعلهم شديدى التخوف من رد فعل المقتنى، الذى كان قد قدم لوحة مانيه هدية للمتحف، بأن يشجب تصرفهم.

عند إنشاء مركز جورج – بومبيدو، كلفنى بونتوس هولتين، مدير الـ «م ن أ م» بمشروع عملٍ لأجل المقتنيات الدائمة للمتحف. وإنى أحكى هذه الخصوصية لأن المحتوى والمتحاورين، كل هذا جزء مكملٌ للعمل. كانت القطعة التى اقترحتها، ووُفق عليها، بعنوان «الألوان: نحوت» تتضمَّن إرساء ثلاثة مناظير فى

مواقع بالمركز منفتحة على المدينة، تبعًا لخريطة تشير إلى حيث توجد أعلامٌ منصوبة على أسطح باريس، وكانت القاعدة المتبعة كالآتى: العمل فى مجموعة يجب أن يتضمن (١٥) مكوّنًا على الأقل، أو أن يكون مركبًا من عدد آخر من المكونات مضروبًا فى ٥ (٢٠، ٢٥، ٣٠،...) ومن ٥ ألوان مختلفة. وينشر العمل على الأسطح الباريسية، نصفه على أسطح أماكن عامة والنصف الآخر على أسطح أماكن خاصة. ويجب أن تكون ثلاث أو أربع قطع على الأقل مرئية بالعين



المجردة، والبقية تكون على مرمى النظر البعيد بواسطة المنظار. ومن ثم يكون العمل كله منصبًا على الأبصار، ما نبصره بأعيننا، وما نبصره بمساعدة منظار. واتخذت بيبور مكانًا للاستعلام. إنها موقع المتحف، وهو بهذه الصفة أيضًا محطٌ للرؤية. وفيما يتعلق بأدوات تحسين الرؤية، سوف نلاحظ ملاحظة عابرة، إن المنظار، أو الميكروسكوب، أو التلسكوب، سوف تتلاشى الحاجة إليه ما أن تستخدمه من أجل ما يسمح لك برؤيته. أما «المتحف» فهو على العكس أداة لها

حضور دائم لحظة إتاحتها الرؤية. إنه على الدوام حاضرٌ بصريًا. بل إنه فى بعض الأحيان، إن لم يكن فى أغلبها، تكون له السيادة البصرية على حساب ما هو مفروض إنه يجعله مرئيًا.

ويُبين العمل موضوع الحديث، أن المتحف باعتباره مكانًا إنما يخدم كمحطٍ للمعلومات، ومحطٍ للرؤى. وتسمح معماريته، بفضل إطلالة موقعه، بتركيب الأدوات ولكن فى اللحظة ذاتها، لا يكون لهذه المعمارية وجود على الإطلاق فى العمل الذى أتيح له أن يُرَىَ. ويضاف إلى ذلك، إنه ليس حتى من اللازم، ما أن يتم الحصول على المعلومة الذهاب إلى المؤسسة لمشاهدة العمل. وبالإمكان إعادة مشاهدة هذا العمل من مبنى آخر مرتفع بما فيه الكفاية فى باريس. هذا العمل «الألوان: نحوت» يعتبر جزءًا من مجموعات الـ «م ن أ م»، ولكنه يتطلّب نظامًا خاصًا للمشاهدة، يجب أن تتبع فيه أصول القاعدة كلها.

وقد نسيت أن أشير إلى أنه عندما يتولى أحد الزوار وضع عينه على المنظار للرؤية عن بعد، فإن عليه من ناحيةٍ أن يضبط الصورة فى إطارها بنفسه، ويبحث حسب ما يريد عن الصور (التى يشار له إليها على اللافتة المجاورة)، ومن ناحية أخرى، يمكنه التوقف حيثما يشاء، وتأطير ما يشاء، ومشاهدة ما يشاء، بغير أدنى إلزامٍ أو قيد، وبعبارة أخرى، فإنه يدير ظهره للمتحف!

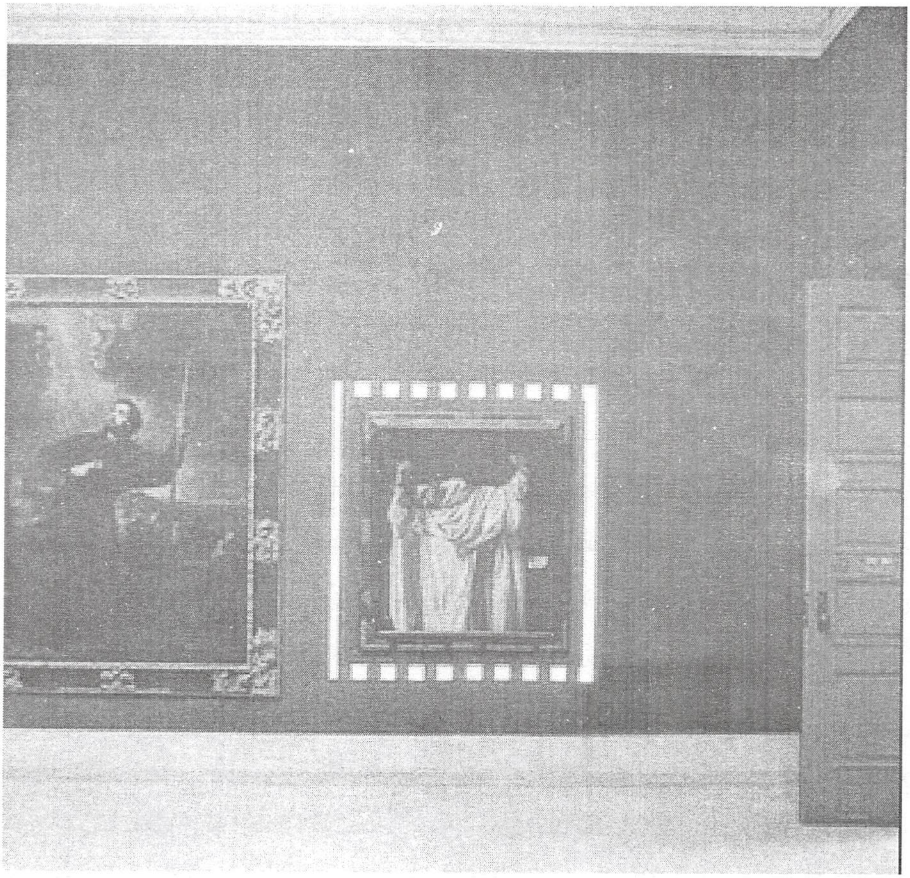
أما المشروع الثانى الذى كلفنى به الـ «م ن أ م» وقَبِلَه فهو عمل بعنوان «الأشكال: تصاوير»، ويلعب على وجه آخر من أوجه ما تنطوى عليه الأعمال، إذا أخذنا فى الاعتبار الحيز والإطار الممنوحين للعمل. وقد طلبت من المتحف أن يختار (٥) لوحات فى مجموعاته الدائمة، ووضعت قطعة من القماش المخطط بالأبيض والأسود وراء كلٍّ منها، بالضبط على قدر قامة اللوحة المختارة، بما فى ذلك إطارها. وأسفل البطاقة الخاصة ببيان المعلومات المعتادة للوحة: اسم الفنان، عنوان العمل، السنة، الشروح، وضعت بطاقة ثانية تشير إلى عملى الذى يكاد يكون متواريًا تحت العمل المختار، وعملى هذا مع ذلك، بصفة عامة ومما يثير

الغرابة، شديد الالتفات إليه من الزوار. وسوف يُلاحظ إنه فى مؤسسة (مثل متحف، أو مركزٍ للفنون...) يولى المتفرجون انتباهًا أكبر إلى الشروح المكتوبة مما يولونه إلى الأعمال ذاتها، وباكتشاف البطاقتين، يبدأون فى التأمل والتساؤل عما يجرى. ومن ثم يبحثون كى يروا العمل المحتجب وراء العمل المعروض.

ويلعب عملى هذا مثل سابقه على علاقة البصر بالعمل المعروض، ويتعامل «الألوان: نحوت» مع أبعد ما يمكن أن يطوله المتحف ويدركه البصر، إذ يغوص «الأشكال: تصاوير» إلى أعمق أعماق المتحف، بحالة من الانغماس الكلى فى محتوياته.

وفضلاً عن أن «الأشكال: تصاوير» يكشف عن أن المعلومات التى تحملها البطاقات تُقرأ جيدًا، فإن عملى هذا يلعب أيضًا على فكرة المتكأ المسندة إليه اللوحات، ومعنى هذا الحيز. إن ما تحجبه اللوحة هو عادة جزء من الحائط، ولكن أليس بالإمكان أيضًا أن يكون وراء اللوحة لوحة أخرى؟

فى عام ١٩٧٧، عملت بهارتفورد (كونيكتيكوت) فى مجمَّع ودسورث الذى ترجع مقتنياته إلى العصور القديمة وتمتد إلى أيامنا الحاضرة. كما أن هذا المجمَّع هو أقدم متحف بالولايات المتحدة. ومن أجل معرضى الشخصى هناك بعنوان «دومينوس» أمكننى أن أفيد من المتحف بأكمله ومن مقتنياته، وشيَّدت عملاً قام كله على امتداد هذا المتحف المكوَّن من سلسلة مدهشة من الأبنية المختلفة فى أساليبها وعصورها المشيَّدة تبعًا لمقتضيات واحتياجات التوسع كما أمكننى أن أستغل واقعة أن الحوائط فى الجزء القديم من المتحف لازالت ألوانها على رونقها الذى يرجع إلى أيام افتتاح المتحف، وتعطى فكرة طيبّة عن التغيرات المتباينة التى أدخلت على



متاحف القرن التاسع عشر ومتاحف اليوم، وذلك ليس فحسب بالنسبة لترتيب الأعمال، بل واقعيًا بالنسبة للتلوين الملحوظ للحوائط. ومن الناحية التقنية، تألف العمل الذى قمت به فى حد ذاته من إعادة تأطير بعض الأعمال المعروضة فى هذا المتحف من جديد، وأيضًا بعض الأماكن التابعة له (شبابيك التذاكر عند المدخل، والمرايا فى دورات المياه، وكل الساعات الدقاقة المعلنة للوقت، إلى آخره) وتمَّ التأطير بإحاطة الأشياء عموديًا بأشرطة من أقمشة مخططة بالأبيض والأسود بعرض ٨,٧ سم، مع البدء دائمًا من اليسار بشريط أبيض، والمضى حتى الجانب الآخر للإطار، مع قصِّ الشريط عند بلوغ المقاس المناسب. ويجب أن أشير أيضًا

إلى أنه بين إطار اللوحة أو الشيء المؤطَّر وبين التأطير الجديد، هناك مسافة معادلة لهذا الإطار المخطَّط الجديد، أى ٨,٧ سم، متروكة من حوله. ومن هذه الفسحة الخالية بين «الإطار الحقيقى» للشيء موضوع الحديث، و«إطاره الجديد» يبرز لون الحائط، المستخدم كركيزة، وبنيته (من نسيج، ودهان، وقراميد، وغير ذلك). وهذا اللون، وهذا الملمس يؤلفان بدورهما إطارًا جديدًا حول العمل أو الشيء محل الحديث.

وإذا كان هذا قد قيل، فإنه يبقى أن نحسم أى الأعمال تؤطَّر. وبعد مواجهة عدة احتمالات اخترتُ أن أتولى بدورى ومنهجيًّا تأطير كل الأعمال (من لوحات وأشياء، ثنائية وثلاثية الأبعاد) التى توجد فى مواجهة أبواب.

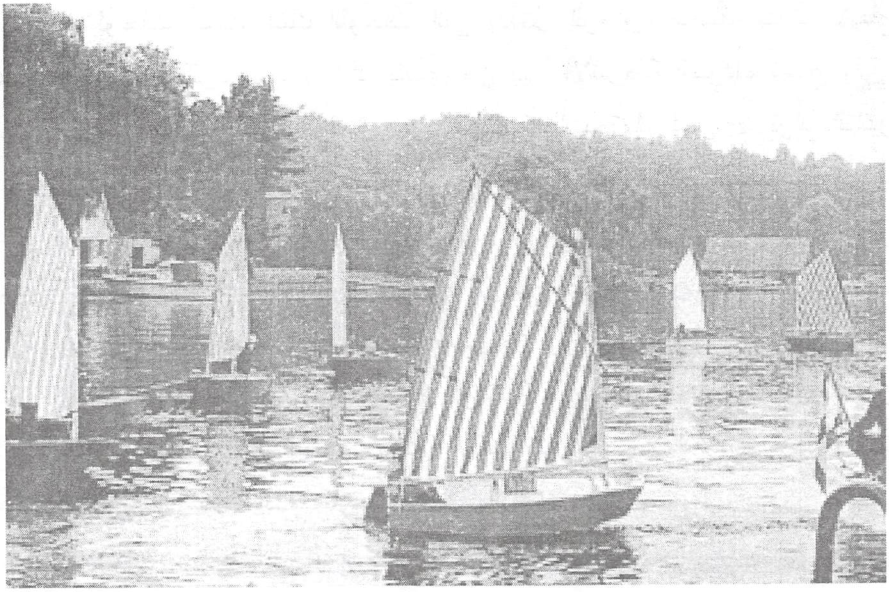
وقد أوضح هذا العمل واقعة أن القطع المعتبرة مهمة من جانب أمناء المتحف، ويودون تمتعها بالصدارة، توضع مباشرة تجاه فتحة بابٍ من الأبواب. وتقنية العرض هذه معروفة جيدًا من أمناء المتحف وغيرهم من حرفييه، وهى تقنية تستخدم أيضًا فى العالم أجمع على نحو منهجى بما فيه الكفاية. وهذا لسبب بسيطٍ وطبيعى: ذلك أنه إذا كنت قد تحولتَ فى رواقٍ به قطعة فنية وحيدة انجذبتْ إليها أنظارك، ثم مضيت من هناك إلى قاعة بها خمس عشرة قطعة أخرى، فإن تلك التى كنت قد سبق أن رأيتها لحظة أو لحظتين تبقى الأكثر أهمية بالنسبة لك، لأنها أنحفرت فى عقلك على نحوٍ مختلف، وذلك مثلما فى التقنيات المستخدمة فى الإعلان، حيث هناك ما يسمَّى بالاستحواذ على الفكر.

وهذا ما يعطينا فكرة عن تلاعباتٍ تكاد تجرى خفيةً عنا. ويشوِّه انجذابنا الخاص، وفضولنا الذاتى، بالطريقة التى تقدم كى نرى بها الأعمال الفنية. وقد قمتُ بدراسات كثيرة عن التلاعب الممارَس من جانب المؤسسة، وما تُحمَلُ الأعمال على قوله، وما تحمِّلها به من دلالة. هذه التلاعبات العديدة والمتنوعة، هل لها ما تفعله بالأعمال المتلاعَب بها؟ هذه التلاعبات، هل تغيِّر مما تقوله الأعمال حقًّا؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، فلأى هدف يُبتَغى ذلك؟ وإذا كانت الإجابة بالنفى،

فلماذا إذن كل هذا الافتعال؟ وإذا توجهنا إلى الحاضر، فأين يكون موقع الفنان فى هذه الحكاية؟ وهل يكون له القدرة على التدخل؟

عمل آخر يمارس أيضا تأثيره على محتوى الأطر ومنحى النظر اليها، أجريتُ عنه «بحثًا» عام ١٩٨١ فى متحف إندهوفن بناءً على طلب مديره رودى فوكس، تمثل فى عشرين صدرية حريرية مخطًطة بالأبيض والوردى الفوشيا، صنعت كى يرتديها حراس المتحف وحدهم. وكان لهذا الزى دورٌ شبيهٌ بدور البطاقة المرفقة بالعمل الفنى، التى وإن اعتبرت غريبة عنه تمامًا، إلا أنها ضرورية فى الوقت ذاته «لفهمه» بل وحتى لإمكان رؤيته أيضًا. ما هو الدور الصحيح الذى يلعبه المرتدون لهذا الزى على وجه التحديد، وإن كان منبت الصلة بالعمل الفنى فى حد ذاته؟ إنه الدور الذى يضفيه عليهم زيهم، والذى لا يستغنى عنه العمل الفنى أيضًا. إنه ملاحظة زوَّار المتحف.

هناك عمل لى بعنوان «أشرعة – لوحات/ لوحات – أشرعة» يقوم تصميم عرضه على مرحلتين. فى البداية، تُعدُّ أقمشة كتَّانية مخطَّطة على نحو التصميم الخارجى لأشرعة المراكب الصغيرة المسماة «بالمتفائلة» وتركَّب على هذه المراكب التى بإنزالها إلى الماء تدخل فى مباراة سباق زوارق، على الشباب أن يظهروا فيه مهاراتهم. وقدم هذا العرض أول مرَّة على مياه بحيرة وانسى فى برلين عام ١٩٧٥، ثم بأماكن أخرى عديدة، فعُرضَ فى بحيراتِ بسويسرا، وأنهارِ بفرنسا، وعلى مياه البحر فى إسرائيل. إن الأمر بالنسبة لمشاهدى سباق الزوارق، الذى يتابعونه عن دراية أو عن غير دراية بما يجرى، هو استعراض بحث للألوان، تتشابك فيه هذه الألوان، وتتراكب، وتتجمَّع، ثم تتفرَّق. ويتطلعون إلى القطع المتسابقة على أنها مجرد أشرعة. ثم بعد ذلك، بحسب أسبقية الوصول فى السباق، من اليسار إلى اليمين، تعلَّق الأشرعة فى متحف، يجب أن يوجد بالمدينة ذاتها التى جرى فيها سباق المراكب. هذه هى المرحلة الثانية من عملى الذى

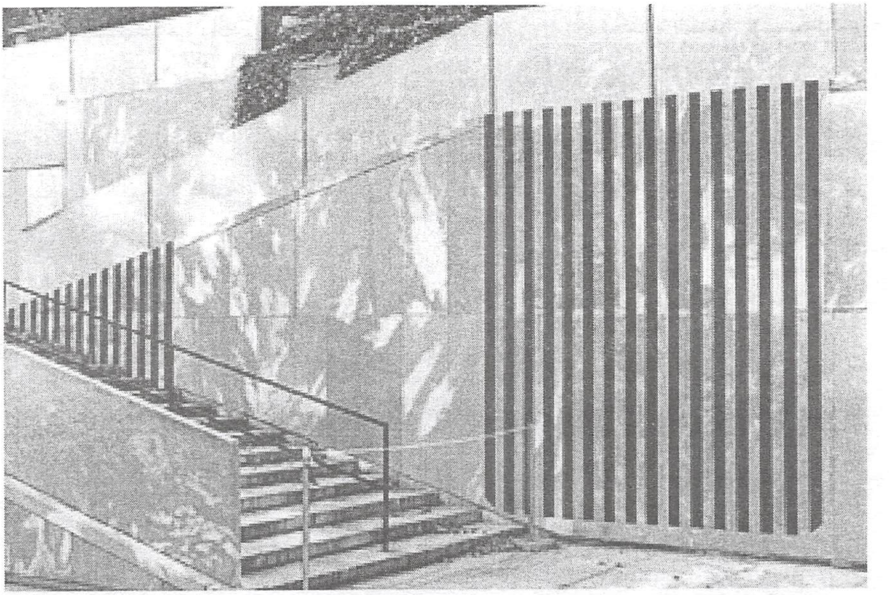


صممته. ومرة أخرى ولو أننى أجد هنا للعمل موجهات إرشادية بعض الشىء إلا أن للبيئة المحيطة آثارًا كبيرة على النحو الذى يُرى عليه ويُدرَك الشىء المعروض.

نقطة البدء فى عملى «من النوافذ وخارجها» MOMA نيويورك، ١٩٧٤) هو شكل الواجهات الزجاجية محدَّبة الجوانب التى صممها فيليب جونسون، فاصلةً المتحف عن الحديقة، وقد اتخذتُها أنموذجًا لإعداد العمل موضوع هذا الحديث. كانت المادة المستخدمة فى إنجاز العمل هى رقائق البلاستيك الشفَّاف مطبوعة عليها شرائط سوداء. ورقائق البلاستيك هذه أولاً تُعْكس وتُلْصق على الحائط الأبيض، قبالة كل من الواجهات الزجاجية، فتُكَوَّن هناك تشكيلات جديدة تتطابق تمامًا معها. ونظرًا لشفافية رقائق البلاستيك، فإن لون حوائط المتحف تتجلَّى من بين الشرائط السوداء المطبوعة، مما يقدم لنا لوحاتٍ رحيبةً معادلة للواجهات الزجاجية المحتذى بها، مخطَّطَة بالأسود والأبيض تخطيطًا كاملاً. وثانيًا، فى خارج رواق المتحف ومتعامدًا معه، على الحائط الرخامى للحديقة، أقَمتُ سلسلةً

من أربع لوحات مماثلة لتلك اللوحات التى بداخل الرواق، مُلصقةً بذات الإيقاع على هذا الحائط الرخامى. وهناك يتبدَّى من بين الأشرطة السوداء نسيج ولون الرخام. على إنه إذْ تُبينُ الرقائق عن مختلف ما تحتها، فهى لا تولِّد التأثير البصرى ذاته. وثالثًا، الأجزاء الناقصة من اللوحات ذات الشرائط المطبوعة، بسبب اعتراض أجزاء من عمارة المتحف لها نقلت إلى سنَّادات أخرى فى المدينة، على أبنية قاعات بيع اللوحات فى سوهو، بذات الارتفاع عن الأرض، كما فى الـ «م أ م أ» وبتبديل السنادة هنا إلى زجاج، بما يمكِّن من رؤية هذه القطعة على الوجهين، تشتبه رقائق البلاستيك الشفافة، بزجاج الواجهة موضوع الحديث. وأخيرًا، فإن الجزء الكبير الناقص من اللوحة الرابعة المقطوعة بسبب السُلَّم، يوجد على لافته إعلانية فى ركن عند تقاطع شارعى القنال ولافايِت. ومرة أخرى، يكون المتحف مركزًا للعرض، ومركزًا للإعلام عنه. وتحمل بطاقة البيانات الإشارة إلى الطريق الذى يجب أن يُسلَكَ للذهاب لمشاهدة القطع الناقصة وكانت الفكرة الداعية إلى ذلك أن يطوف المتفرِّج بالمتحف والمدينة، لكى يعيد ذهنيًّا تركيب القطعة كاملة، ويلعب هذا العمل فى الوقت ذاته على الذاكرة البصرية القصيرة والقدرة على رأب النقص والجزئيات، وعلى دور السنادات واسترسابها البصرى، ليس فحسب فيما حول اللوحات المسترجعة للواجهات التى صممها جونسون، بل وأيضًا نفاذًا إلى داخلها، وتفجير محتواها طالما ما عادت أحادية اللون وبيضاء.

ونسجل فى النهاية، إنه منذ أن عُرضت هذه القطعة بمعرض جماعة «الفنانين المعاصرين الثمانية»، فقد الـ «م أ م أ» رواقه ونوافذ فيليب جونسون، والحائط الرخامى وجزءًا من الحديقة. كما فقدت بنايات سوهو الكثرة الغالبة من قاعات بيع اللوحات التى كانت تقيم فيها. وختامًا، تلاشى المبنى برمته الذى كان قائمًا عند تقاطع شارعى القنال ولافايت! مصادفة غريبة تضع عملاً زائلاً إزاء عملٍ ما عاد له وجود، وكان يبدو وكأنه لا يلحقه نضوب! وفى مثل هذه الظروف

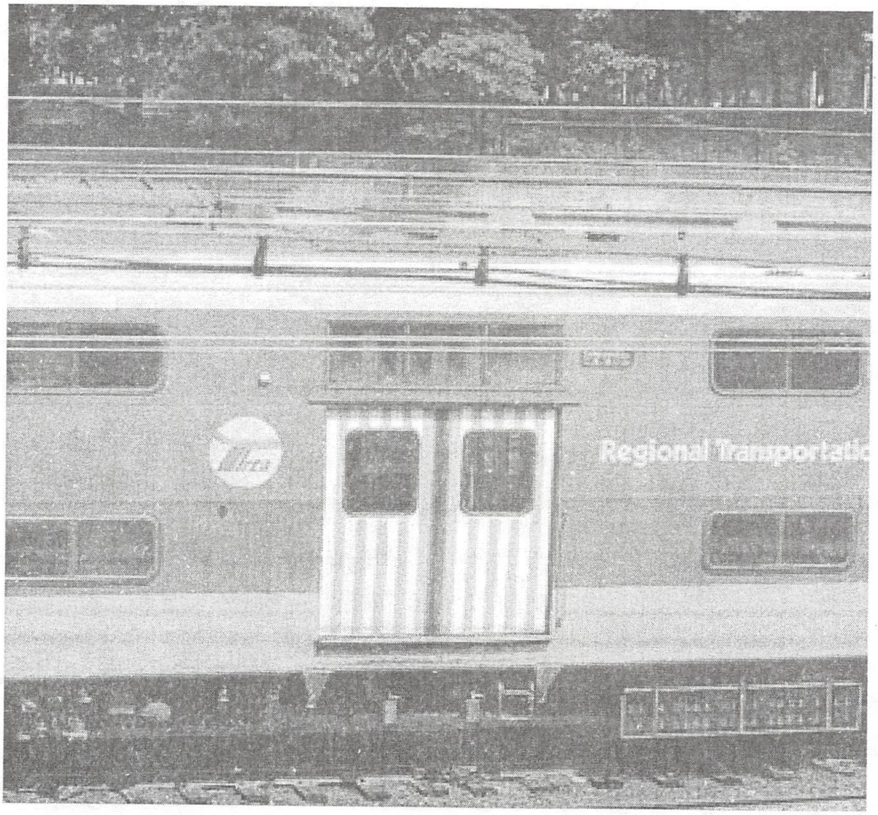


فإن إمكانية ما أسميه إعادة «عزف» القطعة، سوف يكون أمرًا صعبًا بما فيه الكفاية، بل ومستحيلاً لضياع كافة الركائز تقريبًا التى كانت تسمح بذلك عام ١٩٧٤.

يتمثل الطابع شديد التميُّز لمعهد شيكاغو للفن (وهو واحد من أكبر المتاحف الأمريكية) فى أنه شُيِّد على طول طريق للسكة الحديد مباشرة، حتى أن القاعة الرئيسية تعلو هذا الطريق متعدية إياه.

ونزولاً على هذا الوضع، تخيلتُ قطعةً استغرقت منى بضع سنوات لإنجازها، وتقوم على استخدام القطارات التى تمر فى طريقها أمام واجهة زجاجية لكوةٍ كبيرة بإحدى قاعات المتحف. وهذه الواجهة الزجاجية (المستترة عادة بحائط) تشبه إطارًا ضخمًا للوحة، سوف يحل محل قماشها المشدود زجاج الكوة، مما يحيلنا إلى فكرة اللوحة وإطارها. ويلعب عملى هذا، وهو بعنوان «لاحظ الأبواب، من فضلك»، أو إن شئت «انتبه إلى غلق الأبواب، من فضلك» - يلعب مجدَّدًا

على بيئة المتحف، وبالمثل على عامل الزمن. ومن أجل تحقق العمل، يجب بادىء ذى بدءٍ أن تُغطَّى أبواب القطارات التى تمر أمام متحف الفن بأشرطة طولية بيضاء وملونه (صفراء، وحمراء، وزرقاء، وخضراء، وأرجوانية) وفى نطاق التناوب فى القيام بنظافة العربات، أو تبديل ترتيبها على نحو يختلف أكثر من مرة فى اليوم، فإن تتابع ألوان الأبواب من عربة إلى أخرى سوف يجرى بمحض الصدفة تمامًا، فيمكن أن يكون ثمة قطار أشرطته من لونٍ واحد، أو من ألوان متناوبة. ولأجل مشاهدة العرض، فإن الزائرين يحاطون علمًا بمواعيد مرور القطارات مبينة على لوحة بجدول هذه المواعيد، ومدى توافق سرعتها لزامًا مع وقت مرور القطعة أما الكوة. ويستطيع الزائرون أيضًا رؤية القطعة عدة مرات،



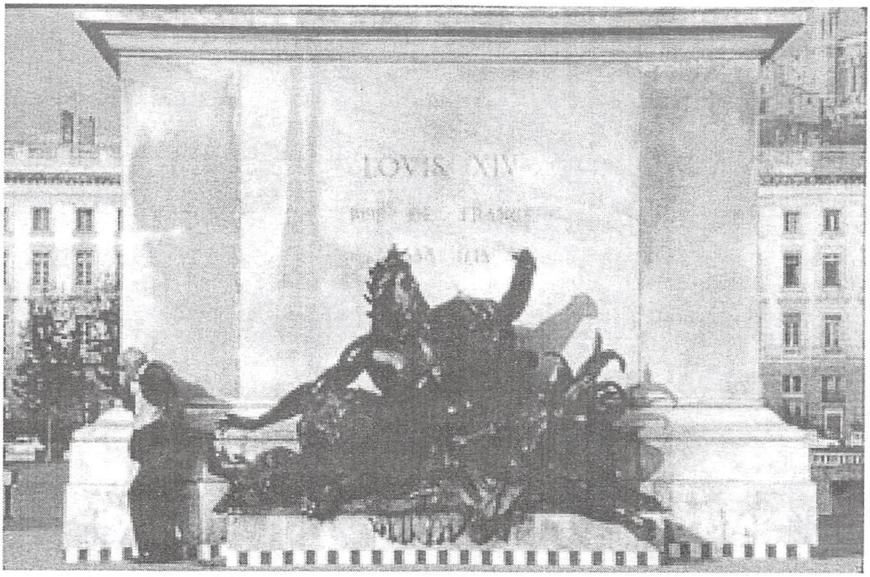
فى لحظات مختلفة من اليوم، أو الشهر، أو السنة (بين أكتوبر ١٩٨٠ ومارس ١٩٨٢)

إن استيعاب هذه القطعة ليس واحدًا فى كل الأحوال وما أن تبتعد القطارات، لا يعود العمل يعنى الشيء ذاته الذى كان يُرى من معهد الفن، ويمكن أن نتصوَّر جيدًا أن ذلك الذى لا يرى هذه القطارات إلاَّ ما أن تقف بالمحطات، يأخذ التلوين الجديد للأبواب على أنها زخرفة جديدة، أو إشارة تسمح برؤية الأبواب رؤية أفضل عند وصول القطار إلى المحطة، إلاَّ أنه على العكس من ذلك، متى وُجِدَ المتفرج بالمتحف، رغم أنه يرى القطارات ذاتها، والأبواب والألوان ذاتها، فإنه ينتبه إلى أن ثمة تداعيات أخرى تفد إلى ذهنه: فى البداية، هناك زمن قراءة العمل، والشبه السابق إيضاحه بين الكوة الزجاجية وقماش لوحة ضخمة. إن كل التداعيات سوف تكون ابتداءً من المتحف كإطارٍ ثقافى. ومن المؤكد، أننى أتصوَّر أن القراءة الأكثر اكتمالاً سوف تكون تلك التى تتألف من تلاحم كل القراءات الممكنة، ودخول كل منها فى جدلية مع الأخرى.

وفى عام ١٩٨٠ أيضًا، ارتبطت من جديد بممارسة أعمالٍ حوشية بإقليم ليون. وتقوم فكرة عملى «تثبيت معالم تمثال / نحت» بادىء ذى بدءٍ على إعادة الاستدلال على كافة أعمال النحت فى ليون، وفيلوربان، وكالير المقامة فى الأماكن العامة (من ميادين، وحدائق، وساحات وغيرها) وتحديد القاعدة التى ترتكز عليها هذه التماثيل، وسوف نتبيَّن من ذلك أن مبدعى هذه التماثيل ما كانوا فى أغلب الأحيان يعرفون من أجل أى موقع يعملون!.

ثم بعد ذلك: تتولى سلطات المدينة اختيار المكان الذى ستقيم فيه التمثال، دون حتى إخبار الفنان بذلك، وتدعو تلك السلطات مهندسًا معماريًا تعهد إليه بتصميم قاعدةٍ للتمثال، ثم تعهد إلى تقنيِّين بتنصيب المجموعة المعمارية ككل. وهكذا، فى كل الأحيان تقريبًا، وعلى نحوٍ قل أو كثر فيه الاصطناع، يتم استيعاب التداخلات غير المتزامنة لأشخاص متعددين. وقد انحصر عملى فى إحاطة ما يبدو

أنه الحافة الأرضية للقاعدة التى يرتكز عليها التمثال، وذلك بورقٍ على قماش ذاتى اللصق، مخطَّط بأشرطة رأسية بيضاء وحمراء بارتفاع ١٠سم. وهذا الإبراز الملوَّن للقاعدة كان يتيح جذب الانتباه إلى سفح التمثال، والتثبت من موضعه وأساسه، والسماح أيضًا، بحركة من الرأس من أعلى إلى أسفل أو العكس، باحتوائه فى مجمله. كما كان من الممكن بذلك أيضًا التلهِّى بملاحظة من استحق من الشخصيات تمثالاً نصفيًا، ومن استحق تمثال فارسٍ، ومن لم يُنْحَت منه سوى رأسه. وفى النهاية، نسجِّل ملاحظة سريعة، من المحتمل أن تكون متماثلة فى كل مدن الدنيا، وهى أن التماثيل إنما تتمركز بالأخص فى الأحياء الميسورة ويتكشَّف

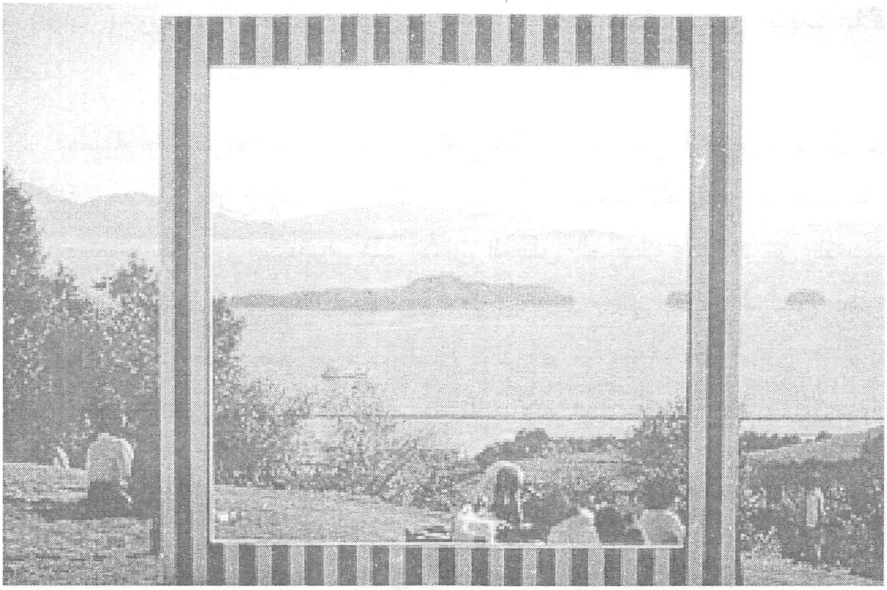


بطريقة غير مباشرة تاريخ المدينة كلها من خلال هذه النُصُب التذكارية المنحوتة.. إن الأعمال الحوشية المؤداه فى أرجاء العالم، وهذا التأمل الذى هدانى إليه عملى فى التعرف على النحوت فى أماكن إقامتها - كل ذلك أفادنى عندما بدأت أتبيَّن أعمالاً كُتب لها البقاء فى المدينة.

بعد أن أجريت تحليلاً لقطع مختلفة فى حيِّز المدينة وفى المتحف، خلصت إلى عمل يلعب على المنظر الطبيعى فى مكانٍ رائع يشرف على البحر، فى أوشيما دو (اليابان). وبمناسبة مهرجان أقيم عام ١٩٨٥، قدمت هناك عملين بينهما علاقة تبادلية.

خمسة أُطرٍ مربعة من الخشب بارتفاع ثلاثة أمتارٍ على الجانبين، بداخل كل منها شكل هندسى مفرَّغ (دائرة، مثلَّث، مربع، أو مختلف الأضلاع) غرست على رابية، باتجاه البحر. و«تكتنف» هذه الأطر المنظر المحيط، وبمزيدٍ من التحديد، تكتنف خطًا مستقيمًا، هو رصيف بحرى، أثرى، يرجع إلى القرن الخامس عشر. وعلى ذلك الرصيف، نُضِّد بترتيب ألوان قوس قزح ٢٠٠ علمًا من ١٠ ألوان مختلفة بطول ٤٠٠ مترًا. ومن ثم سمحت تلك الانفراجات أو النوافذ ذات الأشكال الهندسية داخل الأطر المنوه عنها، باحتضان المشهد الطبيعى، أو جزء منه على الأقل. ولما كانت كل تلك الانفراجات والنوافذ قد تمحورت موجَّهةً حسب ذلك الخط الطويل المشكَّل بهيئة قوس قزح، فقد راحت تجذب الأنظار إليه. وهنا، مرة أخرى، فإن مقتضى ذلك فى مجموعه المحكم الانضباط، أن يتحرر المشاهد فى تكوين وجهات نظره الخاصة به وهذه تُعدُّ بالمئات.

وقد عدت إلى الاسم اليابانى «شا – كى» واتخذته عنوانًا لهذه القطعة من عملى، معممًا إياه على اللوحات الخمس التى يتألف منها العمل. ويومئ هذا الاسم أيضًا إلى بعض النوافذ التى توجد فى بعض المعابد محوِّطة لمناظر هى بصفةٍ عامة اصطناعية تمامًا، ومن ابتداع الإنسان برمتها. وهو ما يعنى حرفيًا «استعارة المشهد» وليس «تأطير المشهد».وهذا الفارق الدقيق أمر جميل حقًا، ويبدو لى سندًا قويمًا للحديث عن أعمالى، التى تتضمَّن على الدوام مقومات سابقة الوجود، طبيعية كانت أو غير طبيعية. كما إنها أعمال تصدر على الدوام عن استعارة، وليس أبدًا عن احتياز.



إن الوقت يضحى مستوجب التعجيل، وأتبيَّن أن الأمر قد انتهى بى إلى التحليق بكم على عشرين عامًا من عملى فحسب، وكنت أريد أن أوضح لكم أيضًا بعض الأمثلة المنتقاة جزافًا من الخمسة عشر عامًا الغائبة، أو بعبارة أخرى من عام ١٩٨٦ إلى اليوم! وليكن ذلك فى مرة أخرى!

وسوف اختتم حديثى هذا بأن أريكم صورة أخيرة، صورة ثلاث نساء فى مقتبل العمر، عاريات الصدر، يشاركن فى احتفالٍ بجزيرة بوناب بالمحيط الهادى. هذه الصورة التى شاهدتموها توًّا، ترجع إلى عام ١٩٨٠، وهى بكل تأكيد ليست لها صلة مباشرة بعملى، أو حتى أكون أكثر تحديدًا، أقول إن الشقة التى تفصل هذه النسوة الثلاث، اللاتى كن فى مقتبل العمر، عن الصورة التى تستدعيهن إلى الذهن هنا، هى شقة كبيرة قدر الشقة التى تفصل الصور التى أطلعتكم عليها توًّا، عن الأعمال التى تستحضرها هذه الصور أيضًا.

البيان الوارد بشأن الصور المدرجة بالمحاضرة

عمل رقم (١) على الصفحة ٣٤٧ من الأصل الفرنسى المترجم

صورة تذكارية، لوحة ذات أشكال متنوعة، مرسومة على قماش من الكتان ١٨١,٦ 215.9 ×سم، ١٩٦٥، مقتنيات © D.B.

عمل رقم (٢) على صفحة ٣٥٠ من الأصل الفرنسى المترجم

صورة تذكارية، إعلان حوشى، عمل بالموقع، ١٩٦٨، باريس، جزئية من العمل، مقتنيات © D.B.

عمل رقم (٣) على صفحة ٣٥٣ من الأصل الفرنسى المترجم

صورة تذكارية، «تصوير / نحت»، عمل بالموقع، ١٩٧١، معرض جوجنهايم الدولى السادس، متحف جوجينهايم، نيويورك، جزئية من العمل، مقتنيات © D.B.

عمل رقم (٤) على الصفحة ٣٥٥ من الأصل الفرنسى المترجم

صورة تذكارية، «داخل الإطار وخارجه»، عمل بالموقع، ١٩٧٣، قاعة عرض جون ويبر، نيويورك، جزئية من العمل، مقتنيات © D.B.

عمل رقم (٥) على صفحة ٣٥٧ من الأصل الفرنسى المترجم

صورة تذكارية، «الفن هو السياسة»، عمل بالموقع، معرض الفن للفن، ١٩٧٤، كولونيا، جزئية من العمل، مقتنيات © D.B.

عمل رقم (٦) على صفحة ٣٥٨ من الأصل الفرنسى المترجم

صورة تذكارية، «الألوان / نحوت»، عمل بالموقع، ١٩٧٧، م ن أ م، مركز جورج - بومبيدو، باريس، جزئية من العمل، مقتنيات © D.B.

عمل رقم (٧) على صفحة ٣٦٠ من الأصل الفرنسى المترجم

صورة تذكارية، «دومينوس»، عمل بالموقع، ١٩٧٧، هارتفورد مجمع ودسورث، جزئية من العمل، مقتنيات © D.B.

عمل رقم (٨) على صفحة ٣٦٢ من الأصل الفرنسى المترجم

صورة تذكارية، «أشرعة / لوحات - لوحات / أشرعة»، ١٩٧٥،سباق زوارق على بحيرة وانسّى، برلين - جزئية من العمل، مقتنيات © D.B.

عمل رقم (٩) على صفحة ٣٦٤ن الأصل الفرنسى المترجم

صورة تذكارية، «من النوافذ وخارجها»، عمل بالموقع، م و م إ، نيويورك، ١٩٧٤، جزئية من العمل، مقتنيات © D.B.

عمل رقم (١٠) على صفحة ٣٦٥ من الأصل الفرنسى المترجم

صورة تذكارية، «انتبه إلى الأبواب من فضلك!»، عمل بالموقع، ١٩٨٠ - ١٩٨٢، معهد شيكاجو، شيكاجو، جزئية من العمل، مقتنيات © D.B.

عمل رقم (١١) على صفحة ٣٦٦ من الأصل الفرنسى المترجم

صورة تذكارية، «تثبيت معالم تمثال - نحت»، عمل بالموقع، ١٩٨٠، ليون، جزئية من العمل، مقتنيات © D.B.

عمل رقم (١٢) على صفحة ٣٦٧ من الأصل الفرنسى المترجم

صورة تذكارية، «شا - كى» عمل بالموقع، يوشيمادو، اليابان، ١٩٨٥، جزئية من العمل، مقتنيات © D.B.

متحفة العالم أم كاليفورنيكية الغرب؟(٢٠)

بقلم: سرج جيبو

Serge GUILBAULT

ترجمة: مهرشان محمود صابر

مراجعة: د. أمينة رشيد

تشير كل الدلائل، فى مطلع القرن الحادى والعشرين، إلى أن كافة القيم الثقافية والفنية التى تقاسمها إلى الآن الغرب يعاد، على، طرحها للبحث من جديد بشكل أكثر تعمقًا. فتصدع الإمبراطورية السوفيتية الذى أودى بتحالفات الحرب الباردة والتطور المذهل الذى حدث فى تكنولوجيات الاتصالات، ساعدا الرأسمالية على الانتصار والهيمنة على العالم. وها نحن نشهد بالتوازى مع ذلك تغييرًا جذريا فى القوانين الجمالية التى أصبحت تسوى فى مقاييسها ما بين أصوات وثقافات مختلفة متباينة. ويرى البعض فى هذه الظاهرة دليلا على أن تحرير الأسواق يؤدى بالتبعية آليًا إلى التحرير الثقافى؛ حتى ليحق لنا، إزاء تضاعف أعداد المتاحف والغزو العالمى للسياحة الثقافية، أن نتساءل عن طبيعة هذه المظاهر المختلفة: أتراها إمارات دالة على التقدم أم على العكس مجرد استعمار ثقافى على نمط الحياة فى كاليفورنيا؟ أم أننا، كما تقول الفرقة الموسيقية المسماة "رد هوت شيلى بيبرز" Red Hot Chili Peppers، تلك الفرقة التى تتمتع حاليًا بشعبية كبيرة، أقرب إلى اصطباغ الغرب بالصبغة الكاليفورنيكية أو لنسمها كاليفورنيكية الغرب، بأكثر مما نواجه تحول العالم إلى ما يشبه المتاحف أو متحفة العالم؟.

غير أن تجربة هذه الكاليفورنيكية، تلك الحالة النفسية التى تحول الجنة إلى بديل مصطنع، لا يزال يكتنفها الكثير من الغموض، مثلما يكتنف تحول العصر

---

(٢٠)نص المحاضرة رقم ٣٢٦ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢١ نوفمبر ٢٠٠٠.

الحديث إلى عصر ما بعد الحديث، من حيث تفتق هذا العصر الأخير عن جماليات متفردة. وهذه الجماليات رغم ازدرائها لقواعد التحديث، تظل منفتحة انفتاحًا كاملا أمام الأصوات والأشكال الصادرة من المجال المحيط. ولكن الواضح الجلى هو أن انفتاح العالم أمام قوى السوق شجع على إنتاج ثقافة مهيمنة يزداد فيها اختلاط الفن بالمتاحف والثقافة التجارية والسياحة اختلاطًا كاملا، حتى لقد أصبحنا اليوم نشهد تقاربا بين المجالات الثقافية التى كانت فيما مضى منفصلة انفصالا واضحًا عن بعضها البعض. وهكذا تزداد المتاحف الكبرى يومًا بعد يوم، شبهًا بالمعارض التجارية، والمعارض التجارية بالمتاحف. وهذه المتاحف الجديدة مثل قاعات العرض التجارية تستخدم لتبعث الحياة والنشاط من جديد فى أحياء تدهور بها الحال وتم هجرها. وهذه الظاهرة نتجت معًا عن تغيير جذرى فى العقليات وعن حركة عامة من الخصخصة للمجال الثقافى على المستوى العالمى. هذه العولمة للثقافة الجماهيرية أنتجت ثقافة سياحية تجتاح اليوم كوكب الأرض.

غير أن هذه الظاهرة تتجلى واضحة بصفة خاصة فى الدول الغنية والتى يطلق عليها قديمًا "الصناعية" والقادرة على أن تتغلغل فى العالم أجمع بواسطة شركاتها المتعددة الجنسيات وأن تجتذب- بفضل مرونة أسواق العمل بها- أرباحًا طائلة وجديدة. وهذا ما يشرحه ماساوو مييوشى Masao Miyoshi بجلاء إذ يقول: "العولمة ألغت الحدود الإقليمية فى العالم وفتحت أسواقًا جديدة وقصرت على الجنوب الأيدى العاملة السهلة الانقياد والقليلة التكلفة عنها فى دول الشمال، التى انغمست من الآن فصاعدًا فى التكنولوجيا المتقدمة. وفى الوقت الذى تحولت فيه الصناعات الثقيلة إلى صناعات خدمية، إذا بالانطلاق المحموم للشركات خارج حدود المحليات يواكبه أيضا خروج المتاحف الكبرى خارج حدود المحليات(٢١). "فالمستقبل لابد وأن يكون سياحيا وإلا لن يكون هناك مستقبل". وهذا الخروج عن

---

(٢١)ثقافات العولمة طبعة فريديريك جيمسون وماساوو مييوشى، مجلة جامعة ديوك ١٩٩٨. انظر بصفة خاصة ماساوو مييوشى " ثقافة العولمة والجامعة" صفحة ٢٤٧-٢٧٣.

حدود المحليات أصبح أحد القوى الدافعة الأساسية لاقتصادياتنا واستتبعه بالتالى زيادة كبيرة فى الترحال والسفر بين القارات. والسفر اليوم أصبح من السمات البارزة فى عصريتنا. فمنذ سقوط حائط برلين، والشركات المتعددة الجنسيات الكبرى التى ما زالت تابعة لمراكز وطنية تحولت شيئًا فشيئًا إلى شركات فوق القوميات مستقلة عن أى حكومة وسرعان ما تخرج عن نطاق أى سيطرة. وهذا التطورالسريع فى التكنولوجيات الجديدة بالدول الغنية يغير العقليات بقدر ما يغير أوضاع العمل اليومية. ويرجع هذا التغيير فى نمط الحياة اليومية الذى ارتبط بعدم الاستقرار والثبات فى الوظائف فى جزء كبير منه إلى التطور الإلكترونى. فالانفجار الذى هز تكنولوجيا المعلومات يتيح للعدد الأكبر من الناس إمكانية البقاء على اتصال مع كل ما هو حديث بمجرد اتصال تليفونى أو بواسطة البريد الإلكترونى، جاهزًا لتلبية أى نداء للعمل. وينبغى أن نذكر بأنه أصبح هناك اضطراب نفسى مرضى بالوقت يستشرى فى تلك الدول التى "تبقى على الاتصال دائمًا" نظرًا لبقاء الناس متيقظين متأهبين بصفة مستمرة. هذه التغييرات فى إيقاع العمل والتوتر الناجم عن السرعة المتزايدة فى التبادلات وعدم الثبات فى الوظائف بصفة عامة، كل هذه العوامل خلقت فى بلادنا توترًا يتبدد على ما يبدو فى أوقات العطلات المقتضبة ولكنها مفتوحة على آفاق تزداد اتساعًا مع الأيام.

الزمان والمكان الفسيحان أمسيا من الندرة أو من التكدس بحيث يختنق فيهما الكثيرون. واللحظات التى كان يختص بها المرء لنفسه للتدبر والخلوة والتأمل أو الغوص فى أعماق نفسه أمست من قبيل الاستثناء. وبلغت الضغوط حدا أدى إلى نشأة مهنة جديدة فى كندا والولايات المتحدة للعناية بالناس الذين يشعرون بأنهم أسرى أعمالهم فيبلغ بهم التوتر مبلغًا كبيرًا. هؤلاء الأطباء الروحانيون الجدد، المسيطرون على الأضرار النفسية، يشرحون لمرضاهم كيفية التعامل مع هذا الوضع الجديد. والحل هو إعادة تقييم أهمية المجالات الروحانية والمتموقعة بعيدًا عن البرجماتية اليومية المتوجهة نحو الفعالية والمادية. وهؤلاء الدعاة المستقبليون

الجدد يدعون إلى الإبقاء على فسحة يومية من الأوقات الثمينة والحرة حفاظًا على بعض الآدمية. والعلاج فى أغلب الأحيان، يتلخص فى ممارسة رياضة- ومن هنا كانت تلك الكثرة من المراكز التى تستهدف مراعاة البدن وعافيته: من نوادى رياضة بدنية، أوتثقف أو حتى رياضات عنيفة- والاهتمام بالجانب الروحانى، بالثقافة، وبالرحلات. ولكن لما كانت ضغوط الوقت تظل ماثلة بالحاح، فمن المفارقة أنه يتحتم إنجاز ذلك كله بسرعة، وإذا كان لا بد من طرق عالم المتع الثقافية والروحانية فلا يمكن أن يفعل ذلك مع إضاعة الوقت. لابد أن يعرف كل منا معيار جرعاته. وهذه السمة المميزة لها بطبيعة الحال عواقب مهمة على تطور المؤسسات الثقافية. فهذه المؤسسات مطالبة بأن تستجيب من الآن فصاعدًا للاحتياجات العاجلة والمحددة لفئة من الناس كثر ترحالهم مع ضيق وقتهم. انتهى عهد المنعطفات beatniks أو الطرق الطويلة التى كان يهواها الهيبيز hippies والمتسكعون فى الشوارع. إننا ندخل عهد الفعالية وما يطلق عليه Yuppie. ولهذه الطبقة الجديدة الميسورة والمتعجلة رغم ذلك، لابد من سياحة سريعة، تمكن من رؤية أصالة ثقافات "أخرى" بوضوح ودقة قد اختفت على ما يبدو من المراكز الكبرى التى أصبحت اليوم نسخة موحدة. فنحن نشهد إعادة تنظيم للعالم إلى مسرح ثقافى لمرتحل منهك ومتعجل ومكدود ولكنه لا يرغب أن يموت أبله، حسب التعبير الشائع بالفرنسية. وهذه العولمة للثقافة، أو هذه المتحفة لعالم اصطنع من أجل رُحّل الدول الغنية (والذى لا ينبغي أن نخلط بينهم وبين أنواع أخرى من الرُحلٍ ضحايا النفى والتهجير الذين تزداد أعدادهم باطراد) تخلف آثارًا متناقضة مع بعضها البعض. ولكى ننتج ما يمثل هذا العالم فى مشاهد يسهل إدماجها فى التطور الهائل فى السياحة الثقافية، نجد أنفسنا أمام ظاهرتين متوازيتين ألا وهما توحيد نسق الثقافات وبزوغ حركات إقليمية قوية، تكون فى بعض الأحيان أصولية إلى حد الدعوة إلى الانغلاق على نفسها والاكتفاء ذاتيا.

ومن أجل إنتاج وتصدير معارض تحظى بالإجماع وبالإقبال من جانب أكبر سوق عالمية للترفيه، بادر عدد كبير من المتاحف اليوم إلى مسايرة خريطة العولمة. فهذه المعارض تجوب جميع أنحاء العالم. وبعض هذه المتاحف أكثر تواضعًا، لا تزخر بما تزخر به المتاحف الكبرى من مجموعات صارخة أو ميزانيات باهظة، إنما تخلب الألباب بالصور المناسبة التى تجذب الجمهور وتنمق صورتها الخاصة؛ فتصبح كمحطات تقف عندها القطارات لينزل منها مثلما كان يفعل فى قديم الزمان سيرك بارنوم البهلوانات لإسعاد الناس. وأنا استخدم هذه الاستعارة بمهارة لأنها إحدى الاستعارات التى يكثر من استخدامها مدير متحف جوجنهايم فى نيويورك، توماس كرينز(٢٢).هذه المعارض الجوالة التى تشكل من جديد، على نحو يبعث على التقزز، الفنانين التأثيريين وأعمال بيكاسو وكنوز من هنا وذهب من هناك، قد صممت مثل مجلات شعوبية بأقصى قدر من الصور المشهورة والمعروفة للجميع مع أقل ما يمكن من الشرح. فهى امتهان للأيقونات الجميلة. وأصبح المعيار الوحيد المتبع فى الآونة الأخيرة لقياس نجاح المعرض أو فشله هو حجم الحضور. وقد خصصت مبالغ طائلة للدعاية بدلا من البحوث الضرورية لإنتاج معارض ذات قضية أو هدف. وهذا هو على أية حال الاتجاه الحالى فى أمريكا الشمالية. ويجدر كذلك أن نشير إلى أن عالم الفن- مثله كمثل عالم الأعمال، قد رحب بهذا "التحطيم للحدود الإقليمية"، بهذا الانفتاح، وبهذا التلقيح، وبتلك اللامركزية وبذلك التنويع. وأصبحت المرونة هى الكلمة المستخدمة أو المفهوم الذائع. ويقترح عالم الفن علينا من خلال مؤسساته المختلفة (من نقد ومعارض) تنوعًا كبيرًا من المنتجات كثير منها يتسم بطبيعة الحال بمذاق غريب. ويترتب على هذا الانفتاح الظاهرى تمجيد فن وسيط، فن لكل المواسم بلا مذاق

---

(٢٢) Filler (M.), "The Museum Game: The Guggenheim wants to re-create Bilbao on Wall Street",The New Yorker, 17 Avril 2000, p.101.

كفاكهة الفراولة التى تعرضها كاليفورنيا فى محلات السوبر ماركت على مدار العام.

إذن فسقوط حائط برلين ونهاية التقسيمات التقليدية التى ارتبطت بالحرب الباردة فتحا العالم على المبادلات والأسفار؛ وهو ما ساعد المثقفين على إنتاج مواويل طويلة ومتفائلة يهذون فيها بإمكانية تحقيق الوصال العالمى القريب، بل و"المصالحة". بيد أن هذه السهولة فى التحرك وهذه الميوعة يتوقفان دومًا على تنوع الحقائق الاجتماعية والاقتصادية. ولربما كان انتشار البيناليات الدولية فى العالم أجمع علامة على إعادة توزيع الأدوار وحدوث الاختلافات الشديدة. ولكن للأسف العكس تمامًا هو ما حدث فى الغالب. ولكى تلقى هذه الأصوات آذانًا صاغية من عالم الفن كان لا بد من أن تسجلها آلات المتاحف الكبرى. ولم يلبث هذا الانتشار أن تحول بسرعة كبيرة إلى نزعة تسلطية متكلفة ومبتذلة وتحد من الاختلاف فى الأجناس والطباع. فقد سوت بين الاختلافات والمفارقات التى كان يمكن أن تحدث فوضى وأصبحت البيناليات إلى حد ما بالنسبة للعالم الغربى (وأنا أغالى فى هذا التشبيه)أشبه ما تكون بتلك المصانع التحويلية التى تكثر على الحدود بين أمريكا والمكسيك، وبالطبع على جانب المكسيك، كنافذة عرض لتلك الثقافات الثانوية التى تعجز لأسباب اقتصادية أن تخلق سوقًا للفن الوطنى المنبثق عنها... سوقًا منظمة وقوية. غير أن هذه البيناليات (من شنغهاى إلى ساو باولو مرورًا بسيول أو نيويورك) تتيح مع ذلك الفرصة للفنانين فى الدول الأقل نموا الدخول فى المجال الفنى الدولى، أملا فى أن يجدوا فى سوق السياحة الثقافية الشاسعة مكانًا أو مجالا وسط هذا التنوع المراقب. ويبدو أن القرن الحادى والعشرين الثقافى يتشكل من خلال هذا التنافر الذى يسميه بول فيريجليو Paul Viriglio "البابلى الأعلى". ولكن هذا الظن الباطل بالقضاء المبرم على المركزية له ثمن. فقد أصبح فى الإمكان الآن، فى هذه السوق الشاملة، أن نكتشف ما يمكن أن نطلق عليه "فن البوتيك" كطراز من الفن منفصل عن السوق الجماهيرية، ولكنه أيضا منفصل عن الاستراتيجيات الطليعية القديمة. إن فن البوتيك هذا - الذى يتأبى على كل نقد

وهمى - يستهدف جماعات محددة جدا من خلال فن متحرر من كل التزام، فن يكون فى الغالب كلبى. أما فن الصالونات الدولية، فنابض بالحياة. ولا تزال المراكز الثقافية الكبرى تعمل كمراكز لفرز الغث من السمين (إذ هى تملك القوة الاقتصادية والقدرة على الطبع والانتشار) بل وهى تنتشر فى العالم أجمع تبعًا لنظام الإعفاءات التجارية.

متحف جوجنهايم فى بيلباوو

يعتبر متحف جوجنهايم ببيلباوو الرائع من هذه الزاوية أفضل مثال على العولمة الثقافية. فهذا المتحف- بإقدامه الجرئ والسريع على الانتقال إلى أوروبا- قد نجح فى دخول القرن الحادى والعشرين. وقد أدرك توماس كرينز Thomas Krenz مدير متحف جوجنهايم فى نيويورك- على عكس منافسه رئيس متحف موما MoMA (متحف الفن الحديث بنيويورك)، أنه من الضرورة بمكان الانتشار إلى الخارج ووضع رؤوس جسور فى أوروبا وأمريكا اللاتينية. فالهيمنة فى المستقبل لن تتم قط انطلاقًا من مركز استراتيجى وإنما انطلاقًا من دول أجنبية. وقد كان الهبوط بمظلة من متحف أو من رغبة مجنونة، فى وسط النسيج الحضرى فى بيلباوو المحبط احباطًا بالغًا، ضربة معلم لأنه أريد به أن ينقذ الاقتصاد الإقليمى وأن يفرض فى الوقت نفسه صورة ثقافية قوية راسخة طالما كانت محل رفض فى الولايات المتحدة. وتكمن قوة توماس كرينز فى أنه أدرك أن فى إمكانه أن يستخدم سلطته الرمزية فى مساعدة الاقتصاديات المحلية، بترسيخ أقدامه دوليا.. وهو منهج أحسن كرينز- خريج كلية الإدارة فى ييل- استيعابه. وكان الوضع مهيأ جدا، فى بيلباوو، رغم حساسيته، خاصة وأن هذه البلدة كانت حريصة على أن تبرز تمايزها عن مركزية مدريد. وكان هذا الحصان الذى استخدم فى الدفاع عن الثقافة الحديثة والمعاصرة هو فى الحقيقة حصان طروادة إذ كان يضم بين أضلعه الفوائض الثقافية التى كان يزخر بها متحف جوجنهايم التى صارت بذلك صالحة للإعادة الاستخدام.

وسرعان ما أدرك متحف جوجنهايم أن المتاحف أصبحت- فى العالم المفتوح ثقافيا والمتحرر من كل قوى الحرب الباردة- آلات ضخمة الهدف الأساسى منها هو إنجاز الأعمال. وكان من حقه أن يسعد بالمشاركة فى الدعاية الوطنية وبإبراز قوة المؤسسات الخاصة فى عالم اقتصادى متحرر مطلق العنان وبوضع علامات على طريق المجال الثقافى الذى عليه سوف ترسى الأسس لإعادة تنظيم العالم من جديد. واقتدى متحف جوجنهايم باستراتيجية مطاعم الأكلات السريعة، وعمد إلى ترسيخ أقدامه عالميا بحيث يثبت بلا أدنى شك أنه يملك أو يتقاسم جوهر الثقافات الحديثة والمعاصرة. وهذا الاستثمار الضخم يجعلنا نتنبأ بالمعارك المستقبلية التى يتوقع أن تنشب ما بين أوروبا والولايات المتحدة والصين حول الهيمنة الاقتصادية والثقافية.

أما متحف الفن الحديث فى نيويورك وهو ما يطلق عليه "متحف موما"، فكان يجسد، حتى هذه السنوات الأخيرة، ما هو أشد نبضًا بالحياة فى الثقافة المعاصرة. وكان بصفة خاصة أكثر مهارة وحذقًا وأشد قدرة من غيره على إظهار اختياراته الجمالية أمام عالم مبهور على أنها قيم عالمية. وظل يفعل ذلك بحذق الخبير طوال أربعين عامًا ويدافع عن أغنى ما لدى الغرب أمام هجمات الشيوعيين وأعداء الفنون والآداب: من الفردية، والحداثة، والمدنية، والأصالة، والشكلية، والتاريخ الحديث. وقد بات واضحًا أن عالم ما بعد الحديث، وتعدد وتنوع مواقع الإنتاج أوجدا أمام متحف "الموما" مشكلات عصيبة. فقد أمكنه استيعاب التغير الذى حدث ولكن الحلول التى طرحت كانت عكس الحلول التى كان يقترحها متحف جوجنهايم، الخصم منذ الأزل. وفى عام ١٩٩٧، وإزاء التحليلات لما بعد الحداثة التى كانت تدافع عن مواقف كثيرة كانت موضع رفض دائم من متحف "الموما"، قرر المتحف أن يرد. ولما كانت تجزئة الخطب الجمالية، وتفجر الأصوات الفوضوية فى عهد ما بعد الحداثة، لا يمكنان الفن الحديث، الذى يدافع عنه متحف "الموما"، من أن يفرض نفسه و أن يستمر فى مهمته الخاصة بتنوير العالم مثلما كان يفعل فى الماضى، فقد كان الحل الذى لجأ إليه المتحف هو بناء جناح آخر،

ملحق له يمكن منه عرض وضم فن يستعصى على الفهم. وهو يتعارض فى ذلك مع متحف جوجنهايم الذى استأثر من جانبه بدور جديد، بفرض نفسه على الخارج، مضطلعًا بعمل المبشرين فى ذلك.

إذن، فمتحف الفن الحديث "الموما" قد أعاد بناء البيت الأم فى نيويورك. ولكى يضفى هالة على الدور الدولى للمتحف، عهد بمشروع التوسعة، لمهندس معمارى يابانى. فخرج هذا الملحق بما اتسمت به مبانيه من وقار وصرامة، وكأنه محاولة حفظ لحقه، وحماية ضد مرارة ما هو معاصر. وهذا الملحق الجديد، الذى كان من المفروض أن يضم بين جنباته عدم تجانس اللحظة، تم تطويره بشكل يوحى بأن المتحف ما زال حيا نابضًا بالحياة وأنه ما يزال على صلة مباشرة بالحياة اليومية. بيد أن النص الذى نشره مجلس الإدارة على الإنترنت كان ذا لون آخر تمامًا. فالملحق الجديد يغلب عليه "الوقار"، بينما المعمار يضم ويعرض أشكالا معاصرة لم تكن تلقى عادة سوى القليل من التقدير من متحف "الموما". والمتحف إنما أراد بذلك، وسط تلك الثقافة التى يراها ثقافة غير ذات بال،أن يحافظ على وقاره وكرامته بدلا من أن يهبط مثل غيره من المتاحف إلى مستوى ثقافة ديزنى Disney. والحقيقة أن مشكلة الموما كانت تتلخص فى رغبته رفع حواجز، وحدود وحوائط فاصلة فى هذا الوقت بالذات الذى ينفجر فيه العالم الثقافى إلى آلاف مؤلفة من المواقع والأساليب. إذن فالملحق الجديد أعيد بناؤه حول الفناء، فى ساحة التماثيل المنحوتة، القلب الأصلى للمتحف. لقد عاد إلى المنابع، حابكًا شباكه بالمكان وكأنما يحتضن الأجداد المؤسسين. وتم الاحتفاظ بالقاعات القديمة التى بناها فيليب جودوين، وادوارد دوريل ستون وفيليب جونسون وتجديدها وضمها إلى البناء الجديد. وهذا المعمار بطبقاته المتعددة الذى يقف منتصبًا فى قلب مانهاتن يذكرنا إلى حد كبير بالدرج التاريخى الذى اكتشف أخيرًا فى المعبد الأزتيك فى قلب مدينة ماكسيكو. هنا، كل بنيان، وكل حقبة تاريخية مرت، لم يعد لها نفع، ولكنها ظلت مقدسة تحميها القاعة التى تضمها بين جنبيها. وإعادة تجديد متحف الموما، كبنيان يأوى المعبد الحديث، لهى أبلغ دليل على زوال سلطانه. أما

استراتيجية متحف جوجنهايم، فكانت، على العكس، تسير فى الاتجاه المضاد. وبدلا من أن ينغلق متحف جوجنهايم على نفسه مثلما فعل متحف الموما، راح ينشر فروعه فى العالم أجمع، ورسخ أقدامه وتغلغل فى أنسجة حضارية لا تجد امتدادًا لها، جاهزة لأن يجرى لها عملية استزراع لأعضائها. وتنكر متحف جوجنهايم بذلك للفن الحديث، ليتجه نحو الثقافة السياحية التى طغت على ما عداها. وكان النجاح الذى حققه متحف بيلباوو، بفضل تألق معماره، ساحقًا إلى حد أن السياحة بما أدرته من مبالغ جديدة جعلت اقتصاد المدينة يعود إلى الازدهار من جديد. وساعد هذا النجاح كرينز Krenz على أن يقدم حاليًا على التفاوض مع مدينة نيويورك حول تجديد جزء كبير من المرفأ ويستعد لتوقيع عقد ضخم مع مدينة ساو باولو حتى ينشئ بها متحفًا مستوحًا من كتالوجات فرانك جيرى. وقرر، على عكس متحف الموما الذى ظل متمسكًا بالفن الحديث الذى عفا عليه الزمن، إقامة فرع له فى لاس فيجاس، كمتحف مقابل رائع لمتحف الفن الحديث. هكذا يلتقى الفن والسياحة التقاء تامًا، مثلما حدث فى فندق بيلاجيو الذى وضع فيه جون جيرد Jon Jerde، مصمم المعارض التجارية، أعمالا تأثيرية فى قاعات قمار لجذب انتباه كبار المقامرين.

ومن الجدير بالذكر أن متحف بيلباوو يوجد فى وسط طريق كومبوستيل القديم، وهو بذلك قد أضفى فى الحقيقة حياة جديدة على هذه الطريق التاريخية المقدسة. وأصبح الموقعان متكاملين يفتنان الزائر لهما. وهما يخلبان الألباب بجمال المعمار أكثر مما يخلبانه بعمق وتعقد العبادات التى تمارس فيهما.

أن يكون المرء سائحا فى بلاده

وإذا كان تأثير السياحة قويا جدا فى ثقافة الفن والمتاحف، فهذا التأثير يمكن أن نلمسه، بصفة خاصة، فى حياتنا اليومية إلى درجة أننا أصبحنا شيئًا فشيئًا سائحين فى بلادنا. كذلك أخذت السياحة انطلاقة بالغة فى الثقافة التجارية العالمية إلى درجة أنها انتهت بالتحكم فى حياتنا اليومية.

فالرغبة فى السياحة هى أقل الضرورات للترويح عن النفس بالخروج من الأجواء المحيطة. وقد نظم كل شيء بحيث يحدث ذلك الانتعاش ولكن دون ما ولع أو اضطراب. فمن الأسلم أن يروح الإنسان عن نفسه بالخروج عن الأجواء المحيطة المألوفة باعتدال. وهذه الفكرة قد ترسخت اليوم على ما يبدو لدى العالم أجمع. وقد اختار اليونسكو ١٦٥ مدينة فى ٦٧ دولة وصنفها ككنوز للبشرية. وأصبحت هذه المراكز الحضرية بتنظيفها على هذا النحو وحمايتها ورفع مستواها تعرض سلعا مصنعة تلقى قبولا من التجارة العالمية وأصبحت جميع هذه المدن التى تضم بين جنبيها نفس السمات الكبرى لها نفس المعالم. هذه المتحفة للعالم لا تتم إلا بهذا الاستعداد للإنفاق طالما أن المصروفات التى تخصص لحماية المواقع تكون غالبًا بتمويل من الشركات المتعذدة الجنسيات التى تضع شعاراتها فى الأماكن الأكثر ظهورًا وأهمية.

وتتم متحفة الحياة اليومية ومجالاتها أيضا فى تلك القلاع الشبيهة بقلاع العصور الوسطى التى تقطنها الطبقات الراقية الغنية التى يطلق عليها فى الولايات المتحدة "طبقات ما خلف الأسوار" gated communities، المجتمعات التى يحميها نظام بوليسى متطور. وهذه المجتمعات موجودة بالذات فى كاليفورنيا، وفى فلوريدا، وفى منطقة سياتل حول إمبراطورية بيل جيتز. وقد بنيت هذه المجتمعات جميعها على نفس الطراز الطوباوى. وهى عبارة عن قرى تقليدية يحاول فيها الناس، على ما يقولون، الاتصال حقيقة فيما بينهم وليس عن طريق التكنولوجيات المتقدمة. وقد أعيد بناء عالم أسطورى من العلاقات الشخصية، ومن الاتصالات البسيطة والمباشرة التى يتفاهم عبرها الناس جميعًا تفاهمًا تاما. للوصول إلى ذلك، يجب أن تنشأ من جديد، فى قلب هذا التكاثر اللانهائى من الضواحى، مساحات محددة بوضوح، ومحمية من الآخر ممن ليس بإمكانه الوصول إلى نفس الأحلام. ومن أجل ذلك، يغلقون الأبواب عليهم، ويحتمون وراء حوائط، ويبنون قرى محصنة، يحرسها حراس مسلحون، بل ورقابة إلكترونية مستديمة. ولكن كلما بنوا هذا الطراز من القرى، كلما تضاءل باقى المدينة واختفت الأماكن العامة، وخصخصت

الشواطئ، وصارت الشوارع والطرقات أكثر خطورة وزادوا فى بناء قرى محصنة... وكما قال العلماء الجغرافيون مايك ديفيز، وديفيد هارفي وادوارد سوجا، تؤدى متحفة الأماكن الحضرية إلى تصاعد العنف فى الحوارى والأزقة(٢٣).

وبدءًا من عام ١٩٩٢، بعد حركات التمرد التى حدثت فى شرقى لوس أنجلوس، كثرت فى الولايات المتحدة معاقل للأغنياء تغلغلت فى النسيج الحضرى ولكنها ظلت منفصلة انفصالا تاما عن الجماعات، وقد أدى الخوف من الطبقات الخطيرة إلى تنامى ظهور العشوائيات المصنعة من الصفيح فى المناطق الريفية إلى جانب تنامى ظهورالقرى- القلاع فى المدن. فإذا بك تمر من الضواحى الساحرة التى شيدت ما بعد الحرب مثل ليويتاون، إلى بيوت زهيدة الثمن من طراز واحد مخصصة للطبقات المتوسطة، ثم إلى ما يسمى بـــ "الحضر الجديد". وهذه الأماكن الحضرية الجديدة عبارة عن مدن طوباوية مستوحاة من أيديولوجيا وجماليات والت ديزنى. وأكثر هذه القرى شهرة، ضيعة "سيليبريشن" (احتفال) بفلوريدا. هذه الضيعة بنيت بالقرب من أورلاندو فوق أراض مملوكة لشركة ديزنى، التى يقطنها ٢٠٠٠ شخص يعيشون فى ٧١٨ بيت، صورة طبق الأصل لمجتمع كان يعيش فى القرن التاسع عشر. وهذه الضيعة العجيبة قد بناها فى الحقيقة أناس أغنياء غنى فاحشًا يجعلهم ينعزلون فى تلك الرقع الفسيحة المنظمة التى يوجد بها ملعب جولف مكون من ١٨ حفرة، وطرق بين غابات، وبحيرة فى وسط المدينة يمكن فيها ممارسة رياضة الشراع، ومن حولها تنتشر مراكز التسوق. ويوجد بها أيضا مدارس ومستشفى وبالطبع مركز رياضى. والمنازل بها ذات طرز مختلفة، يمكن اختيارها من الكتالوج من بين قائمة من الطرز، صورة منقولة نقلا دقيقًا من الماضى. وهذه البيوتات الصغيرة المنتشرة وسط الجنان تحيط

---

(٢٣) Davis (M.). City, Quartz of New York. Vintage, 1992; Harvey (D.), Spaces of Hope, Los Angeles, university of California Press, 2000, Soja (E.W.) Postmodern Geographics, London, Verso, 1989

بها مبان رسمية تحمل أسماء كبيرة مثل: فيليب جونسون، العمودية، ومايكل جريف البريد، وسيزار بيلى السينما. وأصبحت المدينة قطعة فنية وتفرض نفسها كمزار يؤمه السائح المهتم بالعمارة ما بعد الحديثة: ألف شخص يأتى فى نهاية كل أسبوع على ما يبدو لزيارة الموقع. وخاتم المدينة هو الضمان لإمكان مشاهدتها ولشهرتها وبالتالى لتأمين الاستثمار. وهذه الجماعة تقوم، كما تقول النشرة التى تتضمن شروط الشراء، على مبادئ خمسة هى: "التعليم، والصحة، والتكنولوجيا، والمساحة والجماعة". كل هذا يشكل فى إطار من الحنين إلى الماضى، تنظيمًا متوجهًا نحو المستقبل، مقاهى سبرانية وبيوت مزودة بألياف بصرية بالغة السرعة تحقق الاتصال المتبادل. إنها إقطاعية حقيقية سبرانية (cybernétique). ذلك الحلم الذى كان يداعب خيال والت ديزنى منذ الخمسينيات أصبح حقيقة واقعة. إنها مدينة صغيرة، تحفة فنية تقليدية حقيقية، مدينة المستقبل التى محيت منها كافة مساوئ المدينة الحديثة لصالح مفهوم الجماعة، والنظافة والتناسق. مدينة تنضح حنينًا، ولكنه حنين لا يمكن أن يستشعر إلا بثمن الرقابة المتواصلة على الدوام. وهذه المساحة الخاضعة للحماية تلبى رغبة سكانها الذين يحلمون بعالم أكثر بساطة، وأفضل تنظيمًا نظيف ومنضبط، يكون كمرفأ سلام وسط عالم فى أوج التغيير فى عصر ما بعد الحداثة، عصر يواجه تقلبًا اقتصاديا. فقد تولدت رغبة عميقة فى العودة إلى العلاقات، إلى التواصل الذى كان يحدث فيما مضى حيث كانت البيوت كلها محاطة بنفس البوابات التى اعتاد الناس أن يتجاذبوا أطراف الحوار بين بعضهم البعض كجيران. وكون الطقس الحار فى فلوريدا لا يسمح بإجراء هذه اللقاءات إلا فى داخل البيوت المكيفة الهواء، ليس هو بالأمر المهم لأن المغزى أو الرغبة هى التى تغلب هنا. وهذا الإحساس شبه المرضى الذى يعتمل لدى هذه الجماعات كان موضع نقد فى فيلمين انتجتهما هوليود هما Pleasant Ville و The Truman Show. وجانب السخرية فى محاولة تفكيك هذه الأسطورة الخيالية هو أن القصة تم تصويرها على "سيسايد فلوريدا"، وهى مدينة حقيقية رغم أنها أقرب شبهًا بديكور سينمائى.

وإلى جانب تلك المدن القلاع، تنمو فى النسيج الحضرى للوس أنجلوس مراكز تجارية ضخمة يتلخص دورها فى إنعاش وإعادة مظاهر التحضر للمراكز التى تقادمت وتدهور حالها بفضل الجهود المبذولة لزيادة الاستهلاك. وببناء تلك المراكز التجارية الواسعة والمبهرة لتكون بمثابة القلب للتجديد الثقافى، فى وسط تلك المدينة الحديثة، التى كان نجمها قد بدأ فى الأفول خلال السنوات الأخيرة، رسمت لوس انجلوس صورة للمستقبل. ومع مطلع حقبة التسعينيات، بعدما بدأت الميزانيات العسكرية فى الانخفاض بسبب تناقص الخطر السوفيتى، زادت الميزانية المخصصة لصناعة اللهو. وأدت نهاية الحرب الباردة إلى تفجر سريع ومطرد لمجتمع الاستهلاك الإلكترونى الذى تعتبر لوس أنجلوس ولاس فيجاس قطبيهما الأسطورى. وأصبح ما هو اصطناعى هو العلامة على الرفاهية، وهى علامة تختص بها منذ زمن بعيد لوس أنجلوس. وإذا بالهوس بتأثيرات هذه الإعلانات الصاخبة، المعروف عن لوس أنجلوس والشاطئ الغربى، ينتقل كالهشيم فى النار، إلى أوروبا وآسيا. وبدت المدن، والمتاحف والألعاب الإلكترونية كلها شبيهة بعضها ببعض. ويشرح نورمان كلاين هذه الظاهرة بقوله: " إن تصنيع الرغبة الذى بدأ فى عام ١٩٥٥، أتى ثماره أخيرًا. هذا التراكم البدائى لرأس مال اللهو أخذ خمسين سنة ليصل إلى مرحلة النضوج. وهو الآن على استعداد لاستعمار العالم على شاكلة الإمبراطورية الرومانية.- ولكن بلا إمبراطور بطبيعة الحال بل وبلا روما بلا شك"(٢٤). وللمرة الأولى تجتاح الطريق العام مراكز تسوق شاسعة باروكية الطراز، استهلاكية الهدف. ومع تطور محلات السوبر ماركات والمتنزهات، مثل ثيرد ستريت بروميناد، وسيتى ووك، وأولد بازادينا أو ميديا- سيتى بيربنك، أصبحت التجربة اليومية فى لوس أنجلوس ضربًا من الفضول وحب الاستطلاع.

---

(٢٤) Klein (N.), The History of Forgetting, Los Angeles and the Erasure of Memory, London. Verso, 1997

هكذا صار المهندس المعمارى الكاليفورنى جون جيرد قائدًا لأوركسترا التخطيط الخارق للعادة فى العالم أجمع. فهو يفرض فنا جماليا خاصا جدا، ويبدع فى إنشاء مساحات مزدانة بالنقوش والعلامات الغامضة، وموجهة باستخدام خليط من الديكورات السينمائية الجمالية، والألعاب الالكترونية والنصوص المرئية التى اقتبست من قاعات العرض التجارية. وهو إنما يخلق بذلك كل متكامل يصعب على السائح المستهلك مقاومته. وهذا السائح الذى جر رغم أنفه وغصبًا عنه، يدخل إلى عالم يشبه فى نفس الوقت المدينة الحقيقية ومدينة الملاهى. وكان أول عمل قام به جون جيرد هو بناء قاعة عرض تجارية فى قلب المدينة المهجورة سان دييجو فى كاليفورنيا الجنوبية. فجاء هذا البناء الحضرى الذى أطلق عليه اسم "هورتون بلازا" الذى أعاد الحيوية والنشاط للموقع، ضربة عبقرية، لأنه كان نقطة انطلاق لعالمية موهبته كمهندس معمارى للعولمة. وكان الهدف الذى يعمل جون جيرد على تحقيقه، هوأن يجلب إلى قلب المدينة مفهوم الجماعة، وأن يجعل للمدينة أو المكان الذى يتولى تجميله هوية خاصة به، هوية مرتبطة ارتباطًا كاملا بالتجارة. وكما تقول الدعاية لمكتب أعماله، إن بناء أى مركز تسوق يجب أن: " يكون موصلا مباشرة بالمصالح العالمية السائدة اليوم التى تتحدد فى أماكن تقدم تجارب فريدة تقوم على حقيقة داخلية به وليست افتراضية. وشركة "جيرد انترناشيونال كومبانى" تخلق صورة مستقبل جديد وتضع خطط لتنفيذها، وتقدم تصورًا جديدًا جدا لتنظيم وتجميل المدن، وللجماعة ولتطور العالم نحو تحقيق إمكانية الاتصال الجارية(٢٥)". وتعرض الشركة مشاريع لإحياء أماكن حضرية مهجورة. وهذه المشاريع تشبه إلى حد كبير أعمالا فنية تجرى فى مكانها الأصلى أو الطبيعى بهدف إنعاش الحياة الاقتصادية والاجتماعية لتلك الأماكن. ومع هورتون بلازا التى أنشئت عام ١٩٨٥، تكون العملية أشبه ما تكون بعملية جراحية حقيقية فى قلب النسيج الحضرى لسان دييجو العائدة إلى بداية القرن. وكان تدخله جذريا؛ ويتلخص فى أنه ينشئ من نفس

---

(٢٥) انظر الموقع على الانترنت http://www.jerde.com/home.html

نسيج المدينة، مبنى معماريا يرتفع لخمس طوابق. وهو عبارة عن سرداب كبير ملئ بالمحال التجارية ذات المناظر المبهرة على الطراز الباروكى وزخارف وحوائط ساطعة الألوان، ودهاليز جريئة توحى لناظرها بمشهد مسرحى رائع يستحثه على المقامرة والاكتشاف. وهذا المثل يضخم ما كانت نهاية القرن الماضى قد أضفته على باريس من ممرات مشهورة. هذه الممرات، كأول مراكز تسوق تجعل المستهلك الحديث يحلق فى الأحلام، افتتحت طرازًا دوليا من المعمار يعبر عن جيل جديد من المدن. والحقيقة أن هذه البواكى التى أصبحت رمز التحرر الاقتصادى قد قلدها العالم أجمع من اسطنبول إلى بيونس أيرس، إلى جلاسجو، وبرلين وموسكو. ومثلما فعل الفن الحديث فى عهده، فعل عهد ما بعد الحديث من حيث استخدام الأشكال القديمة أيضا، وإعادة تطويرها فى سياق مختلف لإنتاج أشكال جديدة تتوافق مع بعض الأذواق المعاصرة.

وكانت فكرة جيرد فى التدخل بعنف مستخدمًا هذه البواكى لإنقاذ قلب المدن من الخراب مثيرة، لأن الخراب هو السمة التى لا ترحم للتاريخ. وفى سان دييجو ولوس انجلوس كانت الأطلال ترمز إلى التحول من التصنيع إلى مجتمع الاتصالات فى هذه المدن؛ فإذا بجون جيرد ينجح فى تحويل هذا المركز إلى مبان شيقة مبهرة تجعل الناظر إليها يحلق فى الأحلام، إلى درجة أن تراكم السلع المعروضة للبيع تُنسى الناظر إليها الماضى ببلائه. وهذا الانتعاش مبعثه الاستهلاك؛ حتى ليجوز لنا القول إن جيرد، يغير من الداخل المراكز الاستهلاكية الحديثة، مثلما فعلت ممرات باريس، وذلك بأن أدخل عليها الزخارف المبهجة الباروكية الطراز. هكذا أعيد تشكيل الفن الاستعمارى الأمريكى هنا لاستعمار الحياة اليومية. ولكن ما أحتفظ به جيرد من الطراز الباروكى، ليس قدرته على البوح بالميل إلى الحزن الذى يصاحب حتمًا الخراب والدمار وإنما هو على العكس تطوير الأشكال المسرحية للفن الباروكى على أن ينزع عنها طابع إسداء العبر والحكم؛ تماما مثل الذين يريدون أن يبنوا المدن الصاخبة التى تحدثنا عنها، يريد أن يعيد خلق جماعات وأن يحيى من جديد الفن المعمارى بالمدن، ويحاكى "ذكاء

جغرافية المدن الأوروبية" بخلط روح الحى اللاتينى مع حى براغ. لذا تم بناء ميدان هورتون فى سان دييجو على غير شاكلة المجمعات التجارية التقليدية، التى أصبحت كالمستودعات بلا نوافذ أقرب إلى القلاع تحمى صفوف متوالية من المحال التجارية المتشابهة والمملة، لا تكاد تبيع إلا ما هو ضرورى. فقد أدرك جيرد أن الاستهلاك يكون فقط فى الكماليات، والمظهر الجذاب والمثير للاهتمام والمتميز. ومن ثم أطلق على الجغرافيا التى استخدمها صفة الأوروبية لمجرد جذب العملاء. وأضفى عليها مناظر مبهرة باستخدام الأشعة المنبعثة من السلالم والتى تذكرنا بالقرى الإيطالية فى الجبال أو بأحياء المغرب العربى. فحولت هذه الألوان الزاهية محال الشراء إلى مهرجانات. وإذا كانت مراكز التسوق التى كانت تقليدية قد نجحت فى استعادة حيويتها ونشاطها بفضل ذلك الإبداع وكثرة مظاهر الإخراج المسرحى، إلا أن الفضل كل الفضل يرجع أولا وأخيرًا إلى استخدام عبارات مثل "الأجواء الأوروبية" و"العودة إلى الطبيعة" التى طغت على كل محل من هذه المحال. ولا بد للمشترى أن يستشعر بطبيعة الحال كل ما يحيط به وما ينتمى إليه، مكان متجانس يعطيه هوية وطابعًا خاصا. فالمكان ينتج مشتر وهذا المشترى ذو حس مرهف ويتجاوب مع بيئته خلاف أى إنسان آلى. لذا فإن بيئة جيرد تنتج هذا المشترى بفضل ما تستخدمه من تقنيات المتاحف، حتى لا تصبح عملية الشراء من أعمال السخرة بل نزهة مليئة بالمفاجآت والمتعة والإبهار. وهنا تتلاقى المعارض التجارية بالمتاحف الجديدة لأن مرتاد المتاحف الجديدة لم يعد يمعن ويدقق النظر فى الأعمال الفنية مثلما كان يفعل العارف بها فى الأيام الخالية. فما يحدث الآن هو مجرد التعرف بسرعة على العمل الفنى، والتمتع بالنظر إليه، ثم الانتقال إلى العمل الفنى التالى. و هنا يتلاقى مسار المحارب السياحى مع مسار المشترى الذى يتأمل هو الآخر السلع المعروضة فى مراكز التسوق الكبرى هذه وكأنها أعمال فنية. إذن فالتراكم ليس مطلوبًا: يكفى عرض بعض السلع المنتقاة فى الواجهة الزجاجية بحرص وعناية، مع مراعاة إبراز الماركات لتكون واضحة للعيان وهى أصلا محفورة فى الأذهان وذلك دون إشارة قط لأسعارها إن كانت على الأخص باهظة

الأثمان. الفستان والبدلة والساعة كلها تعرض لتحظى باعجاب المشترى المحتمل وكأنها قطعة أو عمل فنى. يكفى التعرف على الطراز والأهمية الرمزية وكفى. وهكذا يبدو كل شيء فى المتناول، معروضًا بلا حواجز لإدخال السرور على نفس المشترى، على أن ينظم المكان تنظيمًا دقيقًا ليعطى الانطباع بالحرية الكاملة، لإبراز كل ما يستحق أن يباهى به ويفخر على طول الطريق الذى يقطعه المشترى، ليدخل فى روع هذا المشترى أنه هو الممثل فوق هذا المسرح، مسرح الاستهلاك بينما هو لا يعدو أن يكون، على أحسن افتراض، سوى الذى يختار.

إذن فجيرد يبنى مساحاته هذه كالمتاحف، وهو مستعد دائمًا لأن يتصدى، عند منعطف طريق من الطرق، لأية رغبة أو أية احتمال آخر. فقوة هذه المساحات بفنها المعمارى إنما تكمن فى حقيقة أنها تعطى الإحساس أوالوهم بالخروج عن المألوف أو التخطيط لاكتشاف جديد. كما فى الألعاب الإلكترونية، تعطى الشخص الاحساس بأنه هو المتحكم وحده فى الأمور، رغم أن كل شيء مدون بدقة وصرامة سواء فيما يتعلق بالألعاب الالكترونية أوالمتاحف. ولذلك حين يتكلم نورمان كلاين عن هذه المساحات يصفها بأنها ذات طابع باروكى إلكترونى. واليوم ومع التزايد المذهل فى سرعة التبادل التجارى، اجتاح هذا الفن الجمالى ذو الطابع الباروكى الإلكترونى والمؤثرات الخاصة، العالم، مغيرًا رأسًا على عقب الطريقة التى نتعامل بها فى مجالاتنا اليومية. وجون جيرد بإقامته مساحات جذابة ومثيرة إلى درجة تعطى معها الانطباع باستحالة التحكم فى الحياة المعاصرة وبأن هذه المساحات الافتراضية هى وحدها التى يمكن أن تعطى للمواطنين لحظات من الانطلاق والأحلام والخيال تمكنهم من تحمل أعباء الحياة اليومية المتزايدة– تمامًا مثلما يفعل فى عمله بلاس فيجاس. ومن ثم يبدو التسوق وكأنه الترياق الشافى للاغتراب.

شأن صناعة التسلية والترفيه كشأن فن العمارة والمتاحف تتقاسم كلها اليوم تقنيات متشابهة تشابهًا جذريا. فهل ترى متحفة العالم قد بلغت شوطًا متقدمًا؟ وهل

فى الإمكان التفكير فى بدائل وفى تطويرات جديدة وقد تحولت الطبيعة نفسها إلى محمية. ففى فانكوفر مثلا، تم استبدال صيد السلمون بغواصات تحت البحر تقتفى أثر آخر تجمعات من أسماك مازالت حية. وهل يأتى البديل من "الحوارات" أو من الهياكل الثقافية الأصغر والأشد نقدا من هياكل المتاحف اليوم؟ وهل نحن قد تورطنا إلى حد مسرف فى الاستهلاك والابتذال الكامل فى حياتنا الخاصة والاجتماعية بحيث لا نستطيع أن نحررأنفسنا؟ وهل نحن نريد حقا أن نحرر أنفسنا؟ السؤال واجب علينا أن نطرحه على أنفسنا اليوم لو صدقنا ما جاء فى مجلة 'لوس أنجلوس ويكلى" الأسبوعية التى تهتم بالإعلان عن آخر إنتاج ثقافى للوس أنجلوس. فالإعلانات، التى تبرز كافة ألوان الدعاية، موجبة للاقتداء بها إذ هى توضح إلى أى حد وصلت متحفة العالم الآن إلى أبوابنا. إن لوس أنجلوس فى طريقها لأن تنتج المتحف الكامل، أى تغير البدن كله. وقد بلغتنا أنباء التقدم فى جراحات التجميل، وما استتبع اليوم اختراع الليزر من فتح آفاق جديدة ومتعددة، مشجعًا على تحويل أبداننا إلى عمل فنى. لقد أصبح فى إمكاننا اليوم أن نصغر بطوننا وأردافنا بسعر زهيد، أن نقصر القولون بحيث نأكل أقل وننقص من أوزاننا دون إتباع نظام غذائى خاص، وإزالة الدهون من الأرداف، وأن نجرى استزراعًا للنهود، وأن نصغر بطبيعة الحال أو نكبر النهود، أصبح فى الإمكان التخلص من الشعرالزائد أو استزراع كل شعر الرأس. البدن كله يمكن إعادة تشكيله. فهل ترى المستقبل سيتأثر تأثرًا كاملا بالثقافة الكاليفورنية؟ وهل هذه الثقافة تمثل مستقبل العالم الرأسمالى؟ وهل ستتم "كاليفورنيكيتنا" جميعًا كما تقول أغنية فرقة هوت تشيلى بيبرز Hot Chili Peppers: " هذه هى حدود العالم وكل ثقافة الغرب. فمهما بزغت الشمس من الشرق، فإنها تغيب فى الغرب. هوليود معروفة تماما أنها تبيع "الكاليفورنيكية". ادفع لطبيبك الجراح أتعابه كاملة لتتخلص من المصير السيئ للشيخوخة. قولى لنا أيتها النجمة، أتحاربين بتجاعيد ذقنك، أم أنك عابسة؟ ولقد صدرت الصفحات الأخيرة من مجلة الويكلى هذه مغطاة بصور للمومسات اللواتى ولا شك قد أفدن من تقنية الليزر لكى يتحولن إلى تلك التحف الفنية التى نشاهدها،

وكأنما أرادت هذه المجلة أن ترمزإلى ذلك التبسيط العام للأمور الذى تحدثنا لتونا عنه.

فهل ترانا قد اصطبغنا بالصبغة الكاليفورنيكية؟ ربما ولكننا سنظل نذهب إلى المتاحف لنشاهد المعارض الكبرى وقد خلف التأثيريون تولوز لوتريك Toulouse-Lautrec والتعبيريين التجريديين. سوف نذهب إلى لاس فيجاس ونشترى منها سلعًا كثيرة من مراكز بناها عبر العالم جون جيرد لمتعتنا ولذاتنا. فهل يبعث ذلك الخوف فى نفوسكم؟ لا تخشوا شيئًا. لأن كاليفورنيا، علاوة على تجديد الشباب، تعرض بفضل الليزر للرجل والمرأة ما يعيد إليهما شبابهما.

فلنفرح ولنبتهج فقد وعدنا حقا بقرن قليل فيه نصيب التنوير ولكنه زاخر باللذات!

٢٠٠١ أوديسا الجنس
بين الازدهار والقمع والنكوص(٢٦)

بقلم: ألينا ريس

Alina REYES

ترجمة: د. أنور مغيث

مراجعة: د. أمينة رشيد

نحن نعى جميعًا أننا نعيش فى عالم تتمتع فيه البورنوجرافيا (الصور الإباحية) بحضور كبير. ولكن يظل تعريفها مشوشًا، ما البورنوجرافيا؟ إنها ما يشعر كل شخص منا بأنها كذلك، فهى فكرة ذاتية جدًا تتوقف على شعور كل شخص فينا وكذلك على تاريخه وثقافته وعصره، إلخ. إن ما نصفه بأنه بورنوجرافى هو بشكل عام ما يتم الشعور بأنه فاجر مع كل ما يكتنف هذه الكلمة من تذوق وامتعاض.

إذا كان أيروس والذى اشتقت منه الإباحية érotisme هو إله الرغبة. فإن الأصل اللغوى يبين لنا أن البورنوجرافيا كانت اسمًا شائعًا مكونًا من كلمة Pornê أى الداعرة مرتبطة بكلمة جرافيا graphein بمعنى الكتابة. وبالتالى فهى تعنى حرفيًا ما يكتب عن تجارة الجنس. وبعبارة أخرى هى تصور لكل ما يمكن شراؤه فى مضمار الجنس.

صيغت كلمة بورنوجراف عام ١٧٦٩ بقلم ريستيف Restif فى غمار عصر التنوير. وهى تعلن بلا شك عن الولع بالتمثيل كتحرر من كل ما هو ممنوع (انظر أهمية المسرحة عند صادSade)؛ ولع التمثيل الذى يؤدى إلى ما نعرفه اليوم من تداخل بين العام والخاص.

---

(٢٦)نص المحاضرة رقم ٣٢٧ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٢ نوفمبر ٢٠٠٠.

إن الكتابة السائدة اليوم هى كتابة الصورة. السينما والتليفزيون والإنترنت مشفوعة بصحافة ضخمة مزودة بالصورة تضعنا فى وضع مختلس النظر إلى عالم لا يحكمه أيروس بقدر ما يحكمه إله بلا اسم، ولكن من السهل التعرف عليه إذا ما رجعنا إلى الأيديولوجيا التى بقيت فى القرن العشرين وهى الليبرالية. إن القوة الكلية والمقدسة لقانون السوق هى التى تقودنا إلى البورنى Pornê والدعارة المعممة للإله الفعلى للأمريكان وهو الدولار. "بالله نثق In God we trust" هذا ما هو مكتوب على أوراقهم المالية وشارد الذهن هو الذى لا يسمع هذه العبارة على النحو التالى "بالدولار نثق" In Dol we rtust (و Dol تعنى الدولار بالطبع).

فى العالم الرأسمالى كل شىء للبيع، كل شىء سلعة بداية من الجسد. والجنس، مثل كل قطاعات النشاط الإنسانى، يفسح مجالاً لصناعة كبرى ذات مردودية عالية. إن مجتمع الاستهلاك ليس مجتمعًا يدعو أعضاؤه إلى الاستهلاك، ولكنه أيضًا مجتمع وحشى مثل العنقاء فهو نفسه مستهلك للحوم البشر. إذ ينبغى له الكثير من اللحم الحى ليملأ شاشاته السينمائية وملاعبه الرياضية وبرامجه التليفزيونية ورسائله الإعلانية، هذا اللحم الحى الذى نستهلكه بصورة افتراضية من خلال شهيتنا المعتادة لاختلاس النظر والتى تدفعنا إلى استهلاك الموضوعات البديلة المعروضة للبيع فى السوق لكى نعوض حرماننا.

إن البورنوجرافيا الحالية موجودة فى إطار فجور إيديولوجيا السوق وفى إطار لعبة الشهوات والمحرمات التى تثيرها بشكل دائم. هل سبق لكم أن رأيتم مسلسلاً تليفزيونيًا أمريكيًا، أو أى إنتاج سينمائى هوليودى؟ أنتم إذن قد رأيتم أفلام بورنو. الحب يبدأ فيها بالضرورة من خلال كراهية متبادلة، إلا إذا انكشفت فيها الرغبة وظهرت فى أقصى درجات القسوة.

هل تحبون الإيحاءات اللفظية على طريقة ماريفو Marivaudage؟ الخلاعة؟ وألعاب الغزل الذكية؟ السحر السريالى لبعض اللقاءات؟ اذهبوا إلى حالكم لم يعد هناك شىء يمكن رؤيته فى هذا المضمار. فى الأفلام الأمريكية الأكثر

شيوعًا لا يمكن أن نشعر بعاطفة حب دون أن تكون مصحوبة بخلفية ثقيلة من الكراهية (كراهية الذات أو كراهية الآخر أو كراهية الجسد)، ولا يمكن أن تأتى رغبة فى مضاجعة شخص ما دون أن يترجم ذلك بشجار عنيف. وفى أغلب الأحوال تتم ممارسة الجنس أمام حائط مع تعبير عن غضب كبير، أو على طاولة بين بقايا البيتزا مع تبادل النظرات المفترسة.. كل هذا للتدليل على أننا لم نصل إلى هذا الحد الممقوت وهو الجنس إلا لأننا قد دفعنا إلى أكثر مما نحتمل. اللحظة الأكثر إمتاعًا والأكثر صدقًا لمثل هذا النوع من الأفلام هى اللحظة التى يفتح فيها باب ثلاجة ضخمة مليئة عن آخرها ويخرج ضوؤها القوى لينير وجه البطل الذى جاء ليبحث فى هذه الثلاجة عن عزاء.

مثل هذا النوع من الإنتاج هو الذى يستخدم بوصفه مرجعية ثقافية ونموذجًا فى باب الحب، ليس فقط بالنسبة للشباب وللشعب الأمريكى، ولكن أيضًا بالنسبة لباقى الشعوب التى ترويها هذه الصناعة، أى الكوكب بأسره. وإذا كنت قد أطلقت كلمة بورنوجرافيا على هذه الأفلام وهذه المسلسلات التى تمثل خليطًا من النزعة البيوريتانية وتجارة الجسد، فذلك لأنها تقدم علاقات إنسانية نمطية وفظة وعنيفة على أنها علاقات عادية، وأيضًا لأنها تصدم فتاة متعلقة بالحب أكثر مما تصدمها الصور الفجة لأفلام البورنو الحقيقية.

مازلت أذكر أول مشهد جنسى صريح فى صورة مضخمة رأيته فى التليفزيون. إنها أفلام مساء السبت التى تعتبر أمرًا عاديًا، ونسينا اليوم الأثر العنيف الذى يمكن أن تسببه هذه الصور للأعضاء الجنسية التى يتم تصويرها عن قرب. أول مرة رأيت فيها ذلك كان عمرى أكثر من ثلاثين سنة وكنت قد كتبت روايتى المثيرة الأولى "الجزار le Boucher". وكنت قد رأيت بعض الأفلام الخليعة فى السينما ولكن اكتشاف هذا الفيلم البورنو فى القناة المشفرة كان صدمة. فى البداية كنت مذهولة واستمرأت النظر إلى هذا المشهد، لم أصدق عينى فلم أر فى حياتى شيئًا كهذا.

وأنا اليوم مثلى مثل كل الناس كان يجذبنى ويضجرنى سريعًا فى نفس الوقت هذا الإنتاج الممل جدا لصناعة أفلام الجنس التى تقدم على الدوام الفعل الجنسى الذى يغيب عنه أى تعبير عن الرغبة. رغم ذلك لا أنسى أبدًا ما تضمره هذه الصورة. هل من الممكن التعود سريعًا على واقعيتها المفرطة وعلى فجاجتها شبه الجراحية، وعلى هذا الكشف الفظ للدميمية الإنسانية؟ هل من الممكن أن يخرج الإنسان من ذلك سالمًا؟ وماذا لو كانت هذه الصورة التى تفتننا أو تعتدى علينا تدخل فى لحمنا مثل سكين الجزار من أجل أن تقضى على سلامتنا الجسدية فى الوقت الذى تثير فيه أعصابنا؟

يتم الإشارة غالبًا إلى العنف بصورة موازية للجنس فى السينما مع اعتبارهما تعبيرات مؤسفة للحداثة ولكن لا مفر منها. ولن يدهشنى أنه خلال السنوات القادمة سوف يطغى الجنس على العنف فى السينما أو على الأقل سوف يعبر العنف عن نفسه من خلال الجنس أكثر من أفلام الحركة أو الحرب. ونلاحظ الآن مدى الضغط الذى يمارس على تصنيف الأفلام الجنسية، بفضل مخرجات مثل كاترين بريا Catherine Breillat وفيرجينى ديبنت Virginie Despentes اللتين تتعاملان مع الأجساد بدون الاهتمام بالحدود التى يفرضها القانون.

ومما له دلالة أن هذه الحركة تأتى من النساء. فإذا كان الرجال هم حتى الآن سادة صناعة أفلام الجنس فذلك بسبب روح الاستثمار لديهم أكثر من موهبتهم الفنية فى هذا المجال. وفى مجتمعاتنا الغربية تعد روح الاستثمار خاصية تقليدية للرجولة، بل هى أكثر أشكال التعبير عن الرجولة شيوعًا. أما عبقرية البورنوجرافيا فهى فى جانب النساء. ونعود إلى أصل بورنى Pornê أى داعرة. وحتى سنوات قليلة مضت لم يجمع شخص واحد بين البورنى Pornê والجرافيا graphe، على أساس أن النساء لم يتعلمن الكتابة. ولكن فلتعطوا قلمًا أو كاميرا لامرأة ذات حساسية خاصة لموضوع الجنس، سوف تظهر لكم قوتها وذكاء جسدها بحرية وبفن يضاهى المحظيات المقدسات فى العصور القديمة.

فى حين أن التراث كان يخصص النساء لخدمة الجنس لدى الرجال، إلا أنهن بدأن فى امتلاك هذا المجال من أجل التعبير عن أنفسهن والمطالبة بحقهن فيه على طريقتهن سواء كان فى مجال الحياة الخاصة داخل الحياة الزوجية أو فى الفن والأدب أو السينما. يقترن بهذه الحركة انقلاب فى العلاقة رجل/ امرأة التى تفقد توازن الكثيرين وتعذبهم، ويشهد على ذلك النجاح الكبير الذى حققته كتابات الأديب ميشيل هويلبيك Michel Houellebecq وتشهد على ذلك التحليلات المنذرة بل واليائسة التى يقدمها عدد من الذكور المثقفين الذين يواجهون صعوبات فى العلاقات الجنسية التى تنبع من هذا الوضع الجديد.

ليس الرجال وحدهم هم الذين يعانون، وما نطلق عليه تحرر المرأة ليس هو السبب الوحيد. إن ظهور الإيدز والحضور الطاغى للنزعة البيوريتانية الأنجلوساكسونية قد كبح جماح تفاؤل سنوات السبعينيات. لقد أصبح مجتمعنا معياريًا أكثر فأكثر فى جميع المجالات وبالتأكيد فى مجال الجنس.

تعرض أفلام البورنوجرافيا نموذجًا واحدًا وحيدًا للجنس: الوجوه المرغمة وجماليات الجسد أثناء الفعل دائمًا هى هى، مشيرة إلى القواعد التى يجب اتباعها، والكفاءات التى يجب تحقيقها، وحدود اللعبة – وعديد من العناصر التى يتمنى المشاهد نقلها للحياة الواقعية، رغم أنه لن يكون لها فى هذه الحياة أى صلاحية. هذه الأفلام وكذلك الصور الجنسية التى تنقلها وسائط إعلامية واتصالية متعددة تقلص من مجال الممكن ومن الخيال وذلك من خلال فرضها لصور نمطية معينة.

كل كلامنا وإيحاءاتنا مراقبة وتقاس على فئات جدول للسلوك الصحيح للعلاقات الإنسانية، وحتى لعلاقة الفرد بجسده الخاص من خلال حدود متزمته أكثر فأكثر تتكفل المحاكم بالعمل على احترامها.

كلما استخدمت الليبرالية فجور نظامها كلما كان قادة النظام المولد للاستبعاد مهووسين بحلم واجهة نظيفة. وكلما اعتبرت الأجساد سلعًا والبشر مستهلكين كلما

طلب منا أن نكون نظيفين ومؤدبين ومتحضرين. وفى نفس الوقت الذى تستغل فيه الاندفاعات الجنسية لأقصى حد بواسطة السوق التجارى، ينكر على الفرد حق التعبير عن اندفاعاته الخاصة.

اختفى الغزل لصالح التحرش الجنسي: ربما نعتقد أن الفارق يكمن فقط فى الكلمات، ولكن الكلمات تعبر عن واقع. وفى عصر البيوريتانية والبورنوجرافيا لا نعرف كيف نغازل ولا كيف ندع الآخرين يغازلوننا. ولأن الجسد أصبح موضوعًا خطيرًا نخشاه وفى نفس الوقت نسعى للحفاظ عليه؛ لم يعد لدخان السيجارة أى معنى يشير إلى التسامى أو للتآلف، إنه فقط قذر ويسبب السرطان؛ والجنس سواء كان مقننًا أو مطلق العنان، أحاديًا أو مشتركًا لا يعبر لا عن فرحة ولا عن تمرد، وإنما عن البؤس - هذا البؤس الجنسى الذى نتحدث عنه كثيرًا. فهو على الأسوأ يتحول إلى جريمة، وعلى الأفضل يتم تحييده داخل جيتو ghetto مصرح به.

يختفى الخيال والشعر والتسامى من نظرتنا إلى إنسانيتنا الخاصة، ولم يبق إلا القليل حتى نشعر أننا فى أقفاص مثل الحيوانات المستأنسة بالمنازل.

والرجال الذين اعتادوا خلال قرون على نوع من الحرية الجنسية (كان الزواج فيما قبل لا يستبعد النزوات incartade بقدر ما يستبعد اليوم علاقة المرافقة)، يعيشون بلاشك القيود الاجتماعية الجديدة بصورة أكثر تعثرًا من النساء. لقد انحطت قيمة رغبتهم وعليهم أن يتكيفوا مع الاقتضاءات والممنوعات التى تضعها النساء. إن المثل الأعلى للإخلاص لم يكن فى يوم أقوى من الآن رغم الحرية المزعومة التى من المفترض أننا نتمتع بها. ولأن المجتمع قد تخلى عن جمع الأزواج برباط نهائى (ويعنى ذلك أننا "نحن" لا نريد من الآن أن يلعب المجتمع هذا الدور ويحرمنا من حريتنا فى الحب) فإن حياتنا العاطفية تعمل الآن من خلال الرقابة الذاتية. وعندما لا يكون هناك حراس على شفا جرف عالٍ فإننا بالضرورة لا نقترب كثيرًا من الحافة للإعجاب بالفراغ...

إن النساء اللاتى يعدن بعد عقود طويلة من الحرمان والخزى يعلن أكثر فأكثر أنهن راضيات عن حياتهن الجنسية الحالية رغم أن الأساس السائد بالنسبة لهن اليوم ليس هو استمتاع الحر وإنما هو صيد أحد الرجال والاحتفاظ به.

إن عدم الرضا لدى الرجال والنساء على السواء يظل مهمًا، ولكن أليس ذلك طبيعيًّا؟ فعدم الرضا هو محرك الرغبة والرضا هو مقبرتها. (ولهذا فإن الأفلام البورنوجرافية التى لا تظهر أبدًا الرغبة ولكنها تظهر فقط الإشباع تنتهى بأن تترك شعورًا عميقًا بالإحباط).

وعلى عكس ما قد يبدو فإن البورنوجرافيا على نحو ما نعرفها فى تجليها الأكثر فجاجة أى من خلال أفلام الجنس لا تمثل احتفاءً بالرجولة بقدر ما تمثل هوسًا نكوصيًا fantasme régressif بإشباع مطلق. هذه اللقطات التشريحية للأعضاء التناسلية التى يبدو أنها تريد التوغل فى حميمية الجسد ولاسيما جسد المرأة، تؤكد الإغواء الذى يعبر عنه الرجال دون وعى وهو العودة إلى رحم الأم كى يجدوا فيه اندماجًا بلا مشاكل. والممثلات ذوات الصدور التى تشبه صدور المرضعات دائمًا مهيئات ويمنحن دون إلحاح إمتاعا مثاليًا. ويقمن بتشجيع أنشطة استمنائية تهدهد الرجال فى طفولية مريحة وتسمح لهم بالانفصال عن الواقع - فى حين أن علاقة جسدية حقيقة تتضمن مسئوليات وتوظيف استراتيجيات علاقية مركبة. وكون هذه الأفلام تشاهد الآن فى البيت وليس فى صالات العرض يؤكد خاصيتها النكوصية. الميلاد هو القدوم إلى العالم. ومشاهدة فيلم فيديو جنسى (فى نفس ظروف التخفى التى تتم فيها الولادة غير الشرعية) يعنى العودة إلى عالم ما داخل الرحم utérine بل وحتى ما قبل الرحم.

قريبًا ستحل سنة ٢٠٠١ فهل سندخل فى أوديسا الأيروس؟ إن أوديسا هوميروس مغامرة نكوصية، ليس فقط لأنها تحكى رحلة عودة إنسان إلى داره ولكن أيضًا لأن هذه الرحلة تتم فى عالم تختلط فيه الأعاجيب بالواقع، كما يحدث فى العقلية البدائية أو فى عقول الأطفال. والنساء عنصر مهم فى هذه الرحلة يجمع

بين الأحلام والكوابيس: أثينا، كاليبسو، نوسيكا، سيرسيه وعروسات البحر، وبينيلوب بالطبع ودون أن ننسى أوريكليه مرضعة أوديسيوس والتى ستكون أول من يتعرف عليه عند عودته.. ينبغى بلاشك أن نضيف إلى هذه الصور النسائية صورة سيكلوب هذا الغول الذى يحبس الرجال فى كهفه والذى فقأ عينه الوحيدة باستخدام وتد بعد أن زعم أن اسمه هو لا أحد (قصة أخرى عن الهوية الخفية..).

٢٠٠١ أوديسا أويروس.. التلميح هنا إلى المخرج ستانلى كوبريك ليس بريئًا. سعيد من هو مثلنا نحن البشر، قمنا بهذه الرحلة الطويلة حتى وصلنا إلى زمن العلم والخيال الكونى؟ من فيلم "البرتقالة الآلية L'Orange mécanique" إلى فيلم "العيون الواسعة المغلقة Eyes wide shut"، أى من العنف الاجتماعى والذكورى إلى إغواء النكوص - العيون الواسعة المغلقة - سبر كوبريك أغوار تشنجات القرن الذى خرجناه منه وإذا كنا لا ننتهى من تقليد عنوان فيلمه "٢٠٠١ أوديسا الفضاء" (فنحن نرى الأوديسا فى كل مكان) فليس ذلك مصادفة.

الإلياذة والأوديسة، هاتان القصيدتان الطويلتان المتكاملتان تعلنان عن الصورتين اللتين يمكن أن يكتسى بهما تاريخنا. الإلياذة تقدم نمط المغامرة، الفاتحة ذات الهدف الرجولى: أحداث فجائية وأفعال عالية القيمة أثناء حرب طروادة. والأدويسا، كما رأينا، تقدم لنا مغامرة نكوصية ذات هدف نسائى: طريق صوفى وشعرى لعودة أوديسيوس إلى بيته.

هاتان الصورتان من المغامرة واللتان أصفهما رمزيًا بالرجولية والنسائية، ولكن يمكن بداهة أن يشترك فيهما الجنسان، يوضحان الميلين الرئيسيين للعقل الإنسانى الذى يتلخص أيضًا فى مفاهيم فعل/تأمل (أو تفكير، استبطان) إسقاط نحو المستقبل/الذاكرة، العقل/الحدس، رحيل/عودة، مجموعة/فرد.

على المستوى الجمعى كما على المستوى الشخصى سنستكشف هاتين الصورتين من المغامرة الواحدة بعد الأخرى وفى أغلب الأحيان يأتيان مقترنتين.

فلكل شخص مميزاته وعيوبه: روح الاستثمار تقترن بالمنافسة والحرب، والبحث الصوفى مصدر للأوهام والتيه.

منذ العصر الحجرى المتأخر néolithique (منذ حوالى اثنتى عشرة ألف سنة) وهو العصر الذى بدأ البشر فيه بتنظيم مجتمعاتهم بطريقة عقلانية مع اختراع الزراعة، وحدث فيه استئناس الحيوانات والتخصص المتزايد فى المهام، بدأت مغامرتنا تميل إلى التشابه مع الإلياذة أكثر منها مع الأوديسا - وإن كانت فى بعض الثقافات مثل ثقافة سكان استراليا الأصليين ظلت الملحمة الجماعية التى دامت حتى القرن العشرين مهتدية بدروب الحلم التى وصفها بروس شاتوين Bruce Chatwin تذكرنا بصورة فريدة برحلة أوديسيوس السعيدة ممهورة بمرجعيات ثقافية سحيقة (صورة السكان الأصليين اليوم قابلة للبيع، وقد استغلت بشكل كبير فى الألعاب الأوليمبية فى سيدنى).

ومع الثورة الصناعية منذ القرن الثامن عشر تزايدت وتسارعت ظاهرة "إلياذية" العالم. يمكن القول أن الأوديسا هى ما قبل التاريخ والإلياذة هى التاريخ فى سيرته وفى حروبه المتتابعة وفتوحاته من كل نوع - ولا سيما فى مفهوم التقدم. فهل نحن بصدد مرورنا إلى ما بعد التاريخ؟ وكون أن أكبر قوة فى العالم تجد صعوبة فى اختيار رئيس لها يسمح لنا على أى حال بالتساؤل.

لقد دخلنا اليوم فى عصر المعلومات والاتصالات وهى الظاهرة التى نعلم أنها بسبيلها إلى التطور ومتابعة توسعها حتى تحقيق "القرية الكونية" الشهيرة.

قرية؟ ليس الأمر مؤكدًا. لأنه إذا كانت المعلومات تسمح باتصال كل فرد بالآخر كما فى القرية، فإن العدد الهائل والممكن من الاتصالات يفجر من الآن فصاعدًا هذه القرية إلى كثرة من الكيانات المتنوعة والمتغيرة. إن حلم القرية الذى هو فى ذاته حلم نكوصى سيتم تجاوزه بشكل كبير. إن المعلومات سوف تأخذنا إلى ما هو سابق على القرية. إنها سوف تقودنا إلى الأدغال.

إن الإنسان الذى أصبح عاجزًا بدنيًا وتجاوزته التكنولوجيا سينتقل فى المجال الافتراضى بتواضع وانبهار ورعب مشابه بلاشك للإنسان فى العصر الحجرى القديم فى بيئته الطبيعية، ولأوديسيوس فى رحلته الطويلة للعودة إلى بينيلوب.

يلبى المجال المعلوماتى هوس الاندماج الكامل فى البيئة المحيطة، وضياع للذات فى هوية جماعية افتراضية - هوس الاستمرار الفردوسى continuum édénique والذى هو من أعراض كل سلسلة الاندفاعات الأوديبية، وإسقاط على مثل أعلى للعودة إلى الأم يعبر عن نفسه فى مجموعة كبيرة من الميول والممارسات الحالية من بينها:

- الاعتماد على المجال الافتراضى والذى تخبرنا فيه الدعاية عن ألعاب الفيديو بوضوح عن الأهداف: فقد الذات، اغتراب عقلى من النوع المتعصب، تأثير تنويم مغناطيسى بل وحتى المنشطات النفسية psychotrope.

نماذج من ملصقات الدعاية فى باريس: جنين أو وليد مربوط من حبله السرى بجهاز ألعاب فيديو؛ عائلة من المستنسخين كل أعضائها ذوى نظرات غائبة تحدق فى نفس الاتجاه، أمامهم بالضبط، وكأنهم ينبئوننا عن فراغ روحهم؛ إنسان ذو جسد شفاف أو غير موجود تحت تى شيرت؛ جلد رجل أسود معلق على شماعة تمسكها يد بيضاء؛ اجتماع مرئى من ظهور المجتمعين، مرفوعى الأذرع وكأنهم يؤدون تحية هتلرية باتجاه ضوء يشع مشيرًا إلى التلاعب بالعقول فى إحدى النحل الدينية الجديدة...

- تعميم الهاتف المحمول: رهاب phobie العزلة. المحمول كحبل سرى يربط الفرد بمجموعة من الأقارب والعلاقات التى تشكل عالمه وأسرته وقوقعته.
- تلاعب جينى، استنساخ: هوس الكائن الكامل، الاختلاط بين الذات والآخر (مرتبط بإغواء الخنثوية androgynat أو إزدواجية الميل الجنسى التى تحيل الإنسان إلى شكله الأسطورى البدائى).

- العولمة، القومية.. الطموح إلى تنميط العالم (يوتوبيا مشاعية على مستوى النوع الإنسانى) وفى نفس الوقت الانطواء على الهويات القومية أو الإقليمية (التى تعاش على أنها الوطن – الأم والثقافة – الأم). نفس ظاهرة الانطواء فى تواجد المجموعات البشرية داخل أشكال من الجيتو بحسب الانتماءات العرقية أو الاجتماعية أو الجنسية، وعلى مستوى فكرى، فى التخصص المفرط للمعارف وللمهام؛ وهو الاتجاه الذى يمكن أن يكتمل بعزلة الفرد الكاملة فى جيتو خاص به.

- عبادة الشباب، عبادة الجسد: اقتصاد الذات، تخزين الزمن، رفض متوتر للشيخوخة يرجع، مثله مثل كل فاشية تقوم على اندفاعات من نوع الاستبعاد – الانكفاء exclusion - occlusion الجنسى، إلى النكوص الشرجى.

- نسونة féminisation المجتمع: لا تحتل النساء شيئًا فشيئًا مجمل المجال العام فحسب، ولكن الكثير من قيمهن التقليدية، التى خرجت من "الحريم"، بدأ الرجال يتبنونها. وعلى وجه الخصوص الميل للبقاء فى البيت cocooning ورعاية الأطفال pouponing والدلال (العناية بالجسد والاهتمام بالموضة).

- نزعات الحفاظ على البيئة: الحلم بالعودة إلى الأرض، بالانسجام بين الإنسان والطبيعة التى انفصل عنها عندما بدأ جديًّا فى استئناسها، كما رأينا، فى العصر الحجرى المتأخر فى بداية ملحمة "الإلياذة". بل إن بعض سكان المدن بدأوا فى استخدام الأشجار كمساكن راجعين بذلك إلى عصر ما قبل الإنسان pré-hominidés.

- فقدان الشهية والشره: مرضان جديدان يشكلان وجهى عملة واحدة. ولو أعدنا قراءة قصة "بطل الصيام" لكافكا لفهمنا أنهما نتيجة لنفس الإرادة اليائسة من الاندماج فى العالم فتسعى لإبادة نفسها. نفس السلوك المتناقض الذى يشبه سلوك الطفل المفطوم عن حب الأم (فلنعد قراءة كافكا كى تفهم، بصورة أكبر، عملية نزع الإنسانية التى بدأها القرن العشرون).

- استهلاك: لقد انتقلنا من الملابس الجاهزة ومن والوجبات الجاهزة (بما فى ذلك مجال الأفكار والفنون والآداب) إلى المنتج المعد للرمى بعد الاستعمال. المنتجات (بكل أنواعها) ينبغى إعادة تجديدها أسرع فأسرع فى نوع من الهروب إلى الأمام المعمم. وبمضاعفة ظواهر زق الطعام gavage يتصرف مجتمعنا وكأنه أم مفرطة خانقة. علينا ألا نعجب إذا ما رأينا الآن انتصار منتجات "الجاهز للقتل" (أنظر جنون البقر).
- الإفراط فى المخدرات وتعميمها وفى الأدوية والمهدئات النفسية: اختيار النسيان.

بصورة عامة، إن اختيار فقدان الذاكرة الجماعية، الحساسة بشكل خاص على المستوى التاريخى، تقاوم كلاً من الاحتفالات بالذكرى (الأحداث اختيرت بعناية) وقوة بث المعلومات. إن سياسة النعامة، وهى الوسيلة الوحيدة لكى يحفظ المرء نفسه من كفر ما لا يمكن تحمله (وليس من الشىء الذى لا يحتمل نفسه) هى سياسة إنسانية تمامًا.

هناك نموذجان حديثان على هذا الفقدان للذاكرة الجماعية: منذ عدة شهور أعد أحد الأسواق الكبرى منشورات دعائية ووضعها فى عشرات الآلاف من صناديق البريد. وعلى الصور التى تزين هذه الدعاية نرى امرأة شابة جميلة وبجانبها كتاب موضوع بلا شك كملجأ ثقافى، والكتاب يحمل عنوانًا غريبًا ولكنه مقروء تمامًا: "تفاهات من أجل مجزرة" Bagatelles pour un massacre. وعندما نبه أحد مستلمى هذه الدعاية مستاءً من السمة الغريبة لهذه الرسالة، اتضح أنه لا المصور ولا مصمم الزى ولا مصمم الدعاية ولا من تعاقدوا عليها - لا أحد بين هؤلاء الناس الذى تابعوا طبع الدعاية والذين كانت بين أيديهم قبل إرسالها لاحظ أو تذكر أن هذا الكتاب الموجود فى صورة الدعاية كان منشورًا عنيفًا معاديًا للسامية للكاتب الفرنسى سيلين Céline وممنوع من النشر منذ عدة عقود.

ومثال آخر فى العام الماضى عند بداية عرض فيلم "نادى القتال" Fight Club، وهى قصة تتحدث عن جمع الشحم المسحوب أثناء عملية شفط الدهون Liposuccion لتحويله إلى صابون. وتتمثل الدعاية Promotion فى إرسال قطع صابون إلى كل هيئات تحرير الصحف. بالطبع وجد صحفيون أن النكتة سيئة الذوق، وعندما تم التحقيق مع المخرج الشاب دافيد فينشر David Fincher، شعر هذا المخرج بالإحراج وقدم الاعتذار قائلاً إنه لا يعرف شىء عما تم فى محرقة اليهود Shoah ولم يرد أن يجرح مشاعر أحد.

أعترف بأن تفسيره بدا لى غير معقول. إننى أميل إلى الاعتقاد بأن فينشر قد سعى عامدًا إلى صدم الشعور عندما أراد أن يبين أن الطريقة التى تعامل بها الأجساد اليوم ليست بعيدة تمامًا عن روح المعتقلات النازية. إذا كان الأمر كذلك فلماذا زعم أنه كان يجهل كل شىء عن هذه الفترة؟ وأيضا كيف بدت لنا هذه الحجة مرجحة؟ ربما كانت مرجحة بالفعل؟ ربما يجوز اليوم أن يوجد مخرج يبلغ من العمر ثلاثين عامًا يتعامل مع التاريخ بهذه اللامبالاة لدرجة أنه يجهل المحرقة.

ها نحن قد ابتعدنا بالفعل عن موضوعنا الأساسى. أتعتقدون ذلك؟ هل البورنوجرافيا بعيدة حقا عن كل هذا؟

العالم منبسط مثل شاشة. سطح لا يوجد شىء خلفه. فسواء كان دافيد فينشر يعرف أن الجستابو كان يجمع دهون نزيلى المعسكرات لكى يصنع منها صابونًا أو لم يعرف، ماذا سيغير ذلك من الأمر؟ وإذا كان بالفعل يجهل ذلك فرسالته أكثر بشاعة.. جراحة تجميل، صناعة بورنوجرافية.. إن الاحتقار المؤسسى للجسد الإنسانى يجلعنا فى ضلال كبير.

ولكن فلنكمل جولتنا للكشف عن الميول النكوصية لمجتمعنا..

- تطور النحل الدينية: الحاجة إلى البحث الصوفى المرتبط بنفس الحاجة لإهمال الذات فى البحث عن علاقة اندماجية مع جماعة أو مع زعيم روحى Gourou.

الحرب: نجاح للصيغة الجديدة للحرب بدون محاربين. لقد توارت أسطورة البطل المحارب (نحن بعيدون عن الإلياذة). من الآن فصاعدًا نجد الضربات الجراحية، الضحايا مدنيون فقط، والمقاتلون الوحيدون الموجودون فى حقل المعركة مسلحون بأغطية، وأغذية وضمادات (أطباء أو منظمات المساعدات الإنسانية، "قوات حفظ السلام"، إلخ).

- تليفزيون، وسائل إعلام: الفكر الأحادى، بلاهة.. مشاهدو التليفزيون، القراء والمستمعون ينظر إليهم بوصفهم مستهلكين، أوز يلزم زقه بالدعاية (ثلثا الأطفال الأمريكيين الذين تتجاوز أعمارهم ثمانى سنوات يتناولون وجباتهم أمام التليفزيون، وذلك فى دراسة تنتهى بالخلاصة الآتية: «مشاهدة التليفزيون، لعب ألعاب الفيديو، الاستماع إلى الموسيقى أو التجول فى الإنترنت، قد أصبح عملاً بوقت كامل يقوم به الطفل الأمريكى المتوسط» لذة انعدام الوزن وغسيل مخ وتوحد الذات بالآخر، هذه هى الخطوط العامة للعودة إلى الحياة داخل الرحم intrautérine كما يعبر عنها طفلى الذى يبلغ من العمر أربع سنوات ونصف: "عندما كنا فى بطنك كان سريرنا بساطًا سحريًا، وكانت الغسالة الآلية هى التى تقدم لنا الطعام"). ولنضف أن هؤلاء الأطفال يأكلون باستمرار أثناء مشاهدة التليفزيون، وينتهى بهم الحال إلى السمنة المفرطة.
- الموسيقى: الفن الأكثر شعبية والأكثر انتشارًا، هو أيضًا الفن الذى يحرك أكثر من غيره الجسد والحواس، وهو الفن الذى يخلب الألباب وأكثر الفنون تجميعًا للبشر وأكثرها إمكانية للخداع (فلنتذكر ليس فقط غناء عرائس البحر لأوديسيوس، ولكن أيضًا كل الأغانى والأناشيد الموجهة لتجميع البشر تحت نفس الراية).
- الرياضة: منتشرة إعلاميًا، المنافسات الرياضية تشكل بدائل ناعمة Soft، على مستوى الإثارة، لكل أنواع الحروب الأهلية والدولية والعالمية.

- لغات: بعد الاختلاط الكبير للغات بحسب رواية الكتاب المقدس، أى التنويع الكبير للغات الذى حدث، حسب علماء اللغة، فى العصر الحجرى المتأخر، بعد أن تخلى البشر عن الترحال، نلاحظ اليوم ظهور اتجاه عكسى قوى. اقتضاءات الاتصال التى يمكن اعتبارها ترحالاً جديدًا، تؤدى إلى اختفاء عشرات اللغات كل يوم فى حين أن الإنجليزية تصبح لغة عالمية.

عاد أوديسيوس بعد رحلته الطويلة والجميلة دون استعجال إلى بينليوب الحكيمة والوفية والشجاعة. أى نوع من الرحلة نقوم به نحن الذين غضضنا الطرف عن تعلم اللغة اليونانية؟ أى نحن الذين أهملنا ذاكرة حضارتنا كى ندع أنفسنا نبتلع بواسطة النموذج السائد، الأنجلوساكسونى، المهيمن وقريبًا سيكون الوحيد.

تجاه أى نوع من التمثيل الأنثوى نريد أن نذهب؟ هل هو المرأة المغوية؟ المرأة الخصبة؟

نتمنى أن نتسم بالرقى والفطنة مثل أبطال هوميروس، وأن نخرج بذكاء عن عثرات مثل هذه المغامرة!

فهناك صور نسائية متنوعة رافقت مغامرات الإنسانية المختلفة فى اللاوعى الجمعى: من الأم – الإلهة فى العصر الحجرى المتأخر إلى العذراء فى المسيحية مرورًا بأمثال ليليت وكل النساء المغويات، فى حضارة بابل الآفلة. إنهن بمثابة تجسد لكل القوة الأنثوية الطاغية، خيرة كانت أو مؤذية، جذابة وإن ظلت دائمًا غير معروفة.

على عكس الإله الرجل فى الأديان التوحيدية، كانت وعود الإلهات الأنثوية، التى يرمز إليها بالخصوبة الدورية وإمكانية إعادة خلق الأرض، بدلاً من أن تتعلق بنفوس لا يقين فى وجودها بعد موت الأجساد، تتوجه إلى قلب الواقع نفسه وإلى قلب ما هو حى.

وفى منظور أوديسا جديدة متجهة جوهريًا نحو صورة للعالم الشامل الأموى، يوتوبيا للرفاهية الاندماجية والبراءة المستعادة بفضل عدم جدوى الأجساد أو كمالها، هوس حالة مثالية متحققة فى المجال الافتراضى، ستكون الصور النسائية للعذارى وللأمهات هى صور المستقبل.

وفى نهاية القرن العشرين الذى وصلت فيه إبادة الإنسان إلى حالة من السعار على مستوى صناعى، فى نهاية هذا القرن الموسومة بانفعالات عدمية، يرحل الإنسان أعمى بدلاً من أن يكون صاحب بصيرة، مؤمنًا أكثر منه واعيًا، للبحث عن النسيان والمتعة، إن لم يكن الخلاص، فى الرحم الافتراضى للمجال المعلوماتى، المجال الموحد، غير المادى، أى متحرر من الخطيئة حيث إن التجاوز المعمم لا يؤدى إلى تدنيس الجسد.

وفى هذا العالم المتطبع (مقلدًا الطبيعة عن طريق تطوير حياة موازية تعمل وفق قوانينها الخاصة) وغير الإنسانى، (بمعنى أن الإنسان يتخلى عن اكتساب التحكم به من أجل الاكتفاء بأن يحصل على لذة من التجول surf فى هذا المجال الافتراضى)، نأمل فى العثور على سعادة الهدهدة للجنين الغارق فى حقل سحرى واسع غير تاريخى.

أثناء هذا الوقت، يأتى من خارج الحقل الطامحون الذين يتخمون أنفسهم ويدسون الدسائس ويستعدون لأن يمتلكوا ناصية المملكة المهجورة.. لقد كتب أرسطو.. "إن موضوع الأوديسا فى العمق شىء قليل: رجل غائب عن بيته منذ عدة سنوات..". فلنحذر من أن نظل سجناء لعالم الصور العجيب، وأن نبقى غائبين فترة طويلة عن الواقع.

الكتاب بين الماضى والمستقبل(٢٧)

بقلم: روجيه شاريتيه

Roger CHARTIER

ترجمة: د. سلوى لطفى

مراجعة: د. أمينة رشيد

بالرغم من ما يتسم به هذا الموضوع ظاهريًا من بساطة وإلحاح بديهى فإنه لا يخلو من الصعوبات. بداية يمكن أن يدفعنا إلى الاعتقاد بأن معرفة الماضى كما يبنيها المؤرخ تسمح له بأن يتوقع المستقبل بل ويتنبأ به. إن الفواصل الزمنية التى تفصل بين مختلف المواقف التاريخية مثل التكهنات التى غالبًا ما يكذبها المؤرخون تكفى لإزالة هذا الوهم. إلا أن عنوان هذه المحاضرة يوحى بطريقة أساسية بأن الكتاب احتل دائمًا المكانة التى يحتلها اليوم بالنسبة لنا وكذلك فى العالم الغربى - المغرَّب - إن اختلاف الأشياء التى نطلق عليها "كتاب" من حيث أشكالها وهياكلها ومعانيها لابد له وأن يدفعنا إلى توخى الحذر من هذا التعميم الذى يتسم بالارتدادية والإفراط.

والكتاب بالنسبة لنا هو هذا الشيء المكون من ورقات وصفحات مجمعة فى مجلد واحد أو فى غلاف واحد، فهو يفرض أو بالأحرى يسمح ببعض الحركات والممارسات، فيمكن أن يوضع أو يحمل، أن يقرأ بعناية أو يتم تصفحه على عجل أو أن تقلب صفحاته أو أن تتم دراسته بعناية، فهو يحوى وبصفة خاصة على شيء نوعى يختلف عن أدوات الكتابة ألا وهو العمل أو مجموعة الأعمال وكذلك اسم علم وهو اسم المؤلف.

وتعرف هذه المجموعة من السمات الكتاب كما ندركه ونستعمله. غير أن قرطاس العصور القديمة كان يعد أيضًا كتابًا بالرغم من الاختلاف الجذرى لشكله

---

(٢٧) نص المحاضرة رقم ٣٢٨ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٣ نوفمبر ٢٠٠٠.

المادى ونظامه وعلاقة قارئة بالنص الذى يحويه، فالقرطاس ليس له صفحات ولا فهرست فلا يمكن تصفحه فهو يحتم على القارئ أن يكون فى حالة استنفار إذا ما رغب فى القراءة حيث إنه يمسك القرطاس بيديه الاثنين. وللكتاب المخطوط باليد الذى ظهر فى العصور الوسطى شكل وهيكل منذ القرون الأولى للعصر المسيحى قد ورثه عنه الكتاب المطبوع، فهو عبارة عن دفاتر وورقات وصفحات. وبالتالى تبدو لنا صورته قريبة لما نعتبره نحن كتابًا. ولم تظهر الوحدة التى نألفها اليوم بين الشيء والعمل واسم الكاتب إلا فى وقت متأخر فى القرنى الرابع عشر والخامس عشر بالنسبة للنصوص التى لا تنتمى إلى القوائم الكنسية للسلطات القديمة أو المسيحية.

إن بحث ماضى الكتاب ومستقبله يحتم إذن أن يتم الاستدلال الوافى على هذه الاختلافات والتساؤل حول اختلاف أدوات الكتابة وأثرها على ممارسات القراءة. وانطلاقًا من هذا المنظور التاريخى يتسنى لنا فهم تحولات الحاضر بصورة صحيحة أكثر وليس التكهن بالمستقبل، وذلك برفض الحماس الأعمى لمن يعلنون القدوم السريع والعالمى لعصر جديد للاتصالات وأيضًا رفض الأصوات الحزينة الباكية التى تعتبر أن نهاية الكتاب ووفاة القارئ إنما جاءت نتيجة حتمية للثورة الرقمية. ولكى يتسنى لنا إصدار حكم أكثر صحة، سأتوقف عند ثلاث مراحل تمثل انفصالاً فى التاريخ الطويل للثقافة المكتوبة: منتصف القرن الخامس عشر، النصف الثانى من القرن الثامن عشر ونهاية القرن العشرين.

جتنبرج من منظور جديد

إن التحول الأول الذى غير ممارسات الكتابة فى العصر الحديث هو تحول تقنى فقد أحدث انقلابًا فى منتصف القرن الخامس عشر لأساليب نسخ النصوص وإنتاج الكتب. ومع اختراع الأحرف المتحركة وآلة الطباعة لم تعد النسخة المكتوبة بخط اليد هى السبيل الوحيد المتاح لضمان زيادة عدد النصوص وتداولها. وتسمح

الطباعة بنشر النصوص على مستوى غير محدود وذلك لأن تكلفة الإنتاج تنخفض بصورة كبيرة ويتم توزيعها على إجمالي نسخ الطبعة الواحدة كما أنها توفر الوقت. وهكذا يتسنى لكل قارئ الحصول على أعداد كبيرة من الكتب وأن يصل كل نص إلى عدد أكبر من القراء. وفضلاً عن ذلك تسمح الطباعة بالنسخ المطابق - أو شبه المطابق لاحتمال إجراء بعض التعديلات خلال الطباعة - لنصوص بأعداد كبيرة - بين ١٢٥٠ و ١٥٠٠ نسخة للطبعة الواحدة - مما يغير ظروف تلقيها.

وهل يجب لهذا أن نعتبر بأن اختراع الطباعة وانتشارها أدى إلى ثورة جوهرية للكتاب والقراءة؟ ربما لا، وذلك لأسباب عدة. فمن الواضح بداية أن الكتاب لم يتأثر حتى في أشكاله المختلفة بالتقنية الحديثة. وظل الكتاب المطبوع حتى عام ١٥٢٠ أو ١٥٣٠ في تبعية كبيرة للمخطوط حيث يقلد تركيب صفحاته وخطوطه وهيئاته المختلفة. فهو شأنه شأن المخطوط لا يكتمل إلا بعد تدخل عدد من الأشخاص مثل المزخرف الذي يقوم برسم منمنمات والحروف الأولى من الاسم والمصحح الذي يضيف عناوينًا وأبوابًا وعلامات ترقيم.

بعيدًا عن تلك التبعية المباشرة فالكتاب المطبوع يأخذ بهياكل النماذج القديمة Codex المعروفة منذ القرون الأولى للعصر المسيحي، وهو كالكتاب المخطوط باليد يتكون من صفحات مطوية تم جمعها في دفاتر وفي مجلد واحد. فليس من المستغرب أن تكون نظم الاستدلال على النص والتي طالما قرناها بالطباعة سابقة لها بكثير ومرتبطة بها وذلك فيما يتعلق بشكل الكتاب وليس بتقنية إنتاج الكتابة. والأمر كذلك بالنسبة لترقيم الورقات والصفحات وتنظيم الصفحة المقسمة بين النص وحواشيه أو بالنسبة للفهارس والجداول وفهارس الكلمات، ففي ورش الرهبان أو في مكتبات العصور الوسيطة تم اختراع هذه النظم التي أخذ بها بعد ذلك عمال المطابع.

وفي النهاية يجدر بالذكر أنه في القرون الأخيرة للكتاب المنقول بخط اليد ظهر تدرج مستدام من ثلاثة أشكال أولها الكتاب النصفي الكبير in-folio وهو

الشكل الذى يأخذه الكتاب الجامعى أو المدرسى الذى يجب أن يوضع لتتسنى قراءته وثانيها الكتاب الإنسى الأسهل فى استخدامه والذى يضم النصوص الكلاسيكية والحديثة وأخيرًا الـــ libellus أى الكتاب المحمول الذى تتعدد استخداماته والذى يتداوله قراء أكثر تواضعًا. وانطلاقًا من هذا التقسيم تصبح الثقافة المطبوعة الوريثة المخلصة التى تربط بين أشكال الكتاب وأنواع النصوص وأنماط القراءة.

وهناك سبب آخر يؤكد مدى الامتداد بين المخطوط والمطبوع. فبالفعل اختراع الطباعة لا يلعب دورًا حاسمًا فى العملية الطويلة التى تقوم بنقل القراء الذين يزداد عددهم من قراءة شفهية بالضرورة لا غنى عنها وذلك لكى يتسنى لهم فهم النص الذى يقرؤونه إلى قراءة تتم بصورة مرئية. والحق أن نمطا القراءة قد تعايشا اعتبارًا من العصور القديمة اليونانية والرومانية ولكن خلال العصور الوسيطة ظهرت إمكانية القراءة الصامتة والتى اختصت فى البداية بوسط كتاب الرهبان ثم غزت العالم الجامعى فى القرنى الثانى عشر والثالث عشر قبل أن تصبح فى القرنى الرابع عشر والخامس عشر ممارسة منتشرة بين الأرستقراطيين العلمانيين والمثقفين. وسيستمر المسار بعد اختراع الطباعة بتعليم القراء الأكثر تواضعًا وبصورة تدريجية طريقة للقراءة لم تعد تستلزم الشفهية. وفى نهاية هذا التطور فالأمية لا تعنى فى المجتمعات المعاصرة مجموع الأميين من السكان ولكن القراء الذين ليس فى وسعهم فهم النص إلا عند قراءته بصوت عال أو منخفض.

إذن فإن ثورة القراءة الصامتة مستقلة بصورة كبيرة عن الثورة التقنية التى غيرت منذ منتصف القرن الخامس عشر إنتاج الكتاب، كما أنها تضرب جذورها فى التغيير الذى عدل بصورة عميقة مهمة الكتابة نفسها خلال القرنى الثانى عشر والثالث عشر. وقد أتى بعد النموذج الرهبانى للكتابة والذى كان ينيط إلى النصوص مهمة حفظ النصوص، النموذج المدرسى للقراءة Scolastique والذى يجعل من الكتاب موضوعًا وأداة للعمل الفكرى. إن انتشار القراءة الصامتة يسمح

بعلاقة تتسم بحرية وسرية وداخلية أكبر مع ما هو مكتوب، فهى تسمح بقراءة سريعة وخبيرة قادرة على الفهم الكامل لما تحويه صفحة الكتاب المدرسى Scolastique من تعقيدات، فهى تسمح أيضًا باستخدامات مختلفة لكتاب واحد قد يقرأ بصوت عال للآخرين أو مع آخرين أو للذات وذلك وفقًا لنوع النص أو كما تقتضى العادة، ويمكن أن تكون القراءة صامتة حين يخلو القارئ فى مكتبه أو فى المكتبة أو فى كنيسة صغيرة أو فى أية ظروف أخرى. لقد سبقت ثورة القراءة ثورة الكتاب، ولذلك لا ينبغى التسرع بإيعاز التحولات الثقافية إلى الابتكار التقنى فهى ترجع إلى أسباب أخرى لها آثارًا أكثر قوة.

ثورة القراءة فى عصر التنوير

وينطبق الشيء ذاته على الثورة الثانية للقراءة فى العصر الحديث والتى قامت فى القرن الثامن عشر قبل عملية تصنيع إنتاج الكتاب المطبوع. ومنذ عام ١٧٥٠ تعددت الخطابات التى تنم عن وعى كبير بالتغييرات العميقة التى تؤثر على الإنتاج المطبعى وعادات القراءة. ويؤكد أدب الرحلات مثل تصوير العادات المختلفة على العالمية الجديدة للقراءة الموجودة فى مختلف الأوساط الاجتماعية وفى جميع الأوقات وفى كل الأماكن. وإذا ما صدقنا ذلك فقد انتاب فى الحقيقة أهل الحضر بل وأهل الريف المولعين بالقراءة نوع من "صرع القراءة". وتنم خطب الأطباء عن قلق كبير فتشير إلى النتائج المدمرة لهذا الإفراط فى القراءة الذى يعتبر اضطراب فردى أو وباء جماعى، ولأسباب أخرى يحوى الخطاب الفلسفى أيضًا على حكم سلبى على الإفراط فى القراءة، فهو يهاجم قراءة التسلية تلك التى تمارس لتضييع الوقت لأنها تعد بالفعل كالمخدر - وفقًا لتعبير فيشت - أو جاءت نتيجة لفساد كل من النقد والفلسفة. وهناك ملاحظات أخرى يجب أخذها فى الاعتبار، فالرسم والنحت مثلاً يقدمان صورًا كثيرة للقراء الجدد من نساء وحرفيين وفلاحين وعادات جديدة للقراءة مثل تلك التى تكون فى الهواء الطلق وفى الحديقة

أو فى الطبيعة أو تلك التى يقوم بها الإنسان وهو يمشى أو قبل أن يخلد إلى النوم وهذه القراءة تعد أو تحتل مكان اللقاء الجنسى. ويوضح كل شكل من هذه الأشكال المختلفة للقراءة التغيير الذى لحق بالممارسات وزيادة عدد القراء ومدى ولعهم بالقراءة.

وهل يتعين علينا أن نترجم هذه الإدراكات كنوع من التناقض بين قراءة تقليدية يقال عنها "مكثفة" وقراءة حديثة والتى يقول عنها بعض المعاصرون ويتهمونها ويصفونها بأنها "ممتدة"؟ ووفقًا لهذا التقسيم الثنائى فقد كان الشخص الذى يمارس القراءة "المكثفة" يقرأ مصنفًا محصورًا فى نطاق نصوص هى الأخرى محدودة وتداولتها الأجيال فيقرأها أكثر من مرة ويخزنها ويسمعها ويعرفها عن ظهر قلب. وهذه الطريقة كانت تغلب عليها بشدة صفة القدسية حيث يخضع القارئ لسلطة النص. أما عن الشخص الذى يمارس القراءة "الممتدة" فهو يختلف اختلافًا كبيرًا عن سابقه، فهو يستهلك مطبوعات كثيرة، الجديد منها والوقتى فيقرؤها بسرعة وبشراهة ويتناولها بنظرة موضوعية ونقدية وقد حلت القراءة الحرة غير المكترثة والتى تفتقر إلى الاحترام محل الكتابة التى كانت علاقة جميع القراء بها تتسم بالاحترام.

وجهت انتقادات عدة لهذا النوع التى تم تنظيمه فى تأريخ يفرق بين ما "قبل" القراءة وما "بعدها" وتفصل بينهما ثورة حقيقية. ونجد بالفعل فى الوقت الذى ظهرت فيه القراءة التى من المفترض أنه يطلق عليها اسم "المكثفة" عددًا كبيرًا ممن يمارسون القراءة "الممتدة". فلنتأمل المثقفين " الإنسانيين" الذين يقومون بتكديس القراءات وانتقاء أجزاء منها وتجميعها ومقارنتها ببعضها البعض ويخضعون النصوص التى يقرأونها إلى النقد الفقهى Philologique وعلى خلاف ذلك فقد انتشرت أكثر القراءات "كثافة" مع روسو Rousseau وبرناردان دى سان بيير Bernardin de Saint Pierre وجوته Goethe أو ريشاردسون Richardson فى نفس الوقت الذى قامت فيه ثورة القراءة "الممتدة"، وعند ممارسة القراءة الأكثر

"كثافة" تستحوذ الرواية على قارئها وتربطه بالحروف وتتحكم فى أفكاره وسلوكياته، كما أن قراءة باميلا Pamela وإليويز الجديدة La Nouvelle Heloïse وبول وفيرجينى Paul et Virginie ومعاناة الشاب فيرتر Souffrances du jeune werther تقوم باستبدال انفعالات كان يستشعرها القارئ قديمًا، فيقوم القارئ بقراءة الرواية وإعادة قراءتها ومعرفتها عن ظهر قلب وذكرها وتسميعها، فيخضع القارئ لغزو نص يتمكن منه فيتقمص شخصية أبطال القصة ويكتشف حياته الشخصية عن طريق خيال الحبكة. وعند تلك القراءة "المكثفة" التى تتخذ طابعًا جديدًا تتفاعل الأحاسيس كلها مع القصة، فلا يتمالك القارئ - وغالبًا ما تكون قارئه - مشاعره ولا دموعه، فلشدة تأثره يمسك أحيانًا بالقلم ويتصرف بدوره كالكاتب وكثيرًا ما يحدث أن يكتب أيضًا للكاتب الذى أصبح المرشد الفعلى لوعى القارئ ووجوده.

وليس قراء الروايات هم وحدهم الذين يمارسون القراءة المكثفة فى زمن ثورة القراءة، ولا تزال العادات التقليدية للقراءة التى تفترض الإصغاء والتخزين تدين القراءة التى يمارسها عدد كبير من أكثر الناس بساطة والتى تغذيها عناوين المكتبات المتجولة، فالنصوص التى تحويها تلك القوائم إنما تركز على التعرف على الأجناس والموضوعات والدوافع أكثر من تركيزها على اكتشاف ما هو جديد وغريب عن عادات القراء الذين هم على عجلة من أمرهم والذين لا يرتوون والمتشككين منهم.

وهذا يدفعنا إلى الشك فى صلاحية هذا التفريق الواضح بين نمطين للقراءة يتسمان بالاختلاف والتتابع، فمع هذا هل يجب التخلى حتى عن فكرة قيام ثورة القراءة فى القرن الثامن عشر؟ ربما لا إذا أخذنا فى الاعتبار التغييرات التى حولت الطباعة فى أوروبا الغربية كلها وذلك دون تعديل ظروف نشاط الطباعة. لقد ظل بالفعل إنتاج الكتاب على حاله منذ جتنبرج دون أن يحدث تغيرًا كبيرًا فى التقنيات أو العمل أو الطباعة. ومن جهة أخرى ظلت حركة النشر خاضعة فى كل مكان - عدا إنجلترا اعتبارًا من عام ١٦٩٥ - لرقابة الحاكم أولاً الذى يمنح الامتيازات والتراخيص كما أنها ظلت مهددة بعد النشر من قبل السلطات المدنية والدينية.

ورغم الاستقرار الذى شهدته التقنية والرقابة إلا أن العلاقة بالكتابة قد تغيرت نتيجة لتطورات عدة: زيادة إنتاج الكتاب وتنوعه والانتشار الواسع للكتب المحظورة وتكاثر الدوريات وتغيير أشكالها وانتصار الأشكال الصغيرة أو الإمكانيات الجديدة المتاحة لقراءة لا حاجة لشرائها، وذلك بفضل أصحاب المكتبات الذين يعيرون الكتب مقابل رسوم اشتراك وبفضل جمعيات القراءة التى تكون رأسمالها من اشتراكات أعضائها وتقدم التطورات دعمًا قويًا لتثبيت أركان الطباعة ولإزدهار أجناس جديدة، أية مجموعة أدبية ومقالات ودعمًا، لممارسات جديدة للقراءة.

ويبدو أنه قد توسعت فى القرن الثامن عشر مجموعة من القراءات المتاحة بالنسبة للقراء والقارئات من هم على قدر كبير من الثقافة كما أنها أصبحت تقدم قوائمًا ممكنة كانت مجهولة فيما قبل. ولماذا لا نقول إذن بأن "ثورة القراءة" فى القرن الثامن عشر إنما تكمن بالفعل فى هذه القدرة الجديدة على تعددية أنماط القراءة، وبهذا يكون لها حدود معينة حيث أن مثل هذه القدرة ليست فى متناول الجميع فهى تميز القراء والقارئات الأكثر خبرة، ومن هنا أيضًا يأتى تعقيدها حيث أنه ينبغى الاعتراف بها فى تنوع ممارساتها المتزايدة والتى أصبحت ممكنة بفضل تحولات قوائم المطبوعات وليس عن طريق فرض أسلوب يتسم بالهيمنة والتخصص.

عصر الرقمية

إن الابتكار ودون أدنى شك الوضع المقلق لحاضرنا إنما هو نتيجة لقيام ثورات مختلفة شهدتها الثقافة المكتوبة كانت فى الماضى منفصلة وتنتشر اليوم فى آن واحد. تعد ثورة النص الإلكترونى بالفعل ثورة فى تقنية الإنتاج ونسخ النصوص وأدوات الكتابة وثورة فى ممارسات القراءة، ويميزها عن الثورات السالفة ظهور النموذج القديم الـــCodex الذى يفرض شكلاً جديدًا للكتاب وعلاقات جديدة بالكتابة، وذلك دون أن تتغير تقنية نسخ النصوص والتى لا تزال تعتمد على

النسخة المكتوبة بخط اليد واختراع الطباعة الذى قلب أوضاع هذه التقنية رغم أنه ظل موفيًا بولائه لشكل من أشكال الكتاب ألا وهو النموذج القديم Codex والذى كان سابقًا لها بكثير، وأخيرًا ثورة القراءة فى القرن الثامن عشر التى غيرت بعمق الممارسات وذلك دون أن تتغير الشروط الأساسية التى تتحكم فى إنتاج الكتب. وترتبط اليوم مجالات التغير الثلاثة (التقنية والتشكيلية والثقافية) ببعضها البعض ارتباطًا وثيقًا.

إن شاشات القرن العشرين فى نهايته لها بالفعل شكلاً جديدًا، فهى تختلف عن شاشات السينما أو التليفزيون من حيث إنها تحوى نصوصًا - ليس فقط نصوص بالتأكيد - إنما تحوى أيضًا أو بصفة خاصة على نصوص. ويظهر وضع جديد ليحل محل التناقض القديم بين الكتاب والكتابة والقراءة من جهة والشاشة والصورة من جهة أخرى. وهذا الوضع الجديد يقترح دعمًا جديدًا للثقافة المكتوبة وشكلاً جديدًا للكتاب. ومن هنا يأتى التناقض الكبير بين انتشار الكتابة فى مجتمعاتنا والفكرة المسيطرة عن "وفاة القارئ".

وهل علينا أن نفكر من الآن بأننا أمام تحول قريب مماثل لذلك الذى حدث فى القرون الأولى من العصر المسيحى واختراع شكل جديد لتدوين الكتابة ونقلها وتداولها وأن الكتاب الإلكترونى سيحل محل أو هو الآن يحل محل النموذج المطبوع Codex كما نعرفه بأشكاله المختلفة مثل الكتاب والنشرة والمجلة والجريدة؟ ربما، إنما الاحتمال الأكبر أنه لن يكون هناك بالضرورة تعايشًا سلميًا خلال العقود القادمة بين شكلين للكتاب وثلاث وسائل لنشر النصوص ألا وهى الكتابة بخط اليد والنشر المطبوع والنصوص الرقمية.

وهذا التعايش المحتمل يدعونا إلى التفكير فى الشكل الجديد الذى يستخدم لبناء خطابات المعرفة والأساليب النوعية لقراءاتها التى يسمح بها الكتاب الإلكترونى الذى لن يستطيع ولا يجب أن يكون مجرد استبدال أداة بأخرى بالنسبة لأعمال سيظل إدراكها وكتابتها فى إطار المنهج القديم للنموذج Codex. وإذا ما

كانت أشكال الكتابة تضر بمعانيها فعلينا أن نفهم كيف يقوم الكتاب الإلكترونى بالنسبة للنصوص المعرفية بتنظيم العلاقة بين العرض والمصادر بطريقة جديدة وبين طرق الاستدلال أو معايير الأدلة، فكتابة مثل هذه النوعية من الكتب أو قراءتها يفترض التخلص من العادات المكتسبة وتحويل تقنيات الحكم على مصداقية الخطاب المعرفى ومن ذلك الاستشهاد أو الحواشى أسفل الصفحة. لقد تغيرت هاتان الطريقتان المستخدمتان لإثبات مدى صحة تحليل ما تغيرًا عميقًا مع النص الإلكترونى، فمن ناحية، يستطيع الكاتب تطوير استدلال ما وفقًا لمنطق لم يعد بالضرورة خطيًّا ولا متواليًا ولا استنتاجيًّا وإنما يتم بصورة مفاجئة ومتزامنة ونسبية، ومن جهة أخرى، يمكن للقارئ أن يطلع بنفسه على الوثائق من أرشيفات وصور وخطابات وموسيقى التى تعد موضوعات البحث أو أدواته وبالتالى يؤسس بطريقة جديدة تقديره للعرض المطروح. وعلى هذا النحو تعد أيضًا ثورة طرق نسخ ونقل النصوص تحولاً علوميًّا.

وبذلك تطرح النصوص الإلكترونية للمناقشة المفهوم ذاته للـــ "كتاب"، ففى الثقافة المطبوعة، يجمع الإدراك الفورى لمعنى كتاب مادة معينة ومجموعة من النصوص واستخدامات خاصة، وبذلك يوضع نظام الخطابات انطلاقًا من مادة خاصة لدعائمها، ونذكر من هذه الدعائم على سبيل المثال الخطاب والصحيفة والمجلة والكتاب والأرشيف.. إلخ، ولم يعد الأمر كذلك بالنسبة للعالم الرقمى حيث تقرأ جميع النصوص أيًا كانت على نفس السطح - شاشة الحاسوب - وبنفس الأشكال - عامة يقوم القارئ باختيارها - وتظهر بذلك استمرارية من النصوص لا تفرق بين مختلف الأنواع التى تصبح متماثلة فى ظاهرها ومتساوية فى سلطتها وبذلك تختفى معايير قديمة كانت تسمح بتمييز المقالات وتصنيفها وتدرجها. وأثر ذلك تأثيرًا كبيرًا على التعريف للكتاب نفسه، أى تعريفنا له بأنه شىء نوعى مختلف عن باقى أدوات الكتابة وبأنه عمل ترجع هويته وتماسكه إلى نية فكرية أو جمالية. وتغير التقنية الرقمية طريقة تحديد هوية الكتاب منذ أن جعلت النصوص

متحركة ومرنة ومفتوحة وقدمت أشكالاً شبه مطابقة للإنتاج المكتوب مثل البريد الإلكترونى وقواعد البيانات ومواقع الإنترنت والنشرات الإلكترونية.. إلخ.

ومن هنا يأتى التفكير فى الفئات الفكرية والأدوات التقنية التى ستسمح بإطلاق لفظ "كتاب" على بعض النصوص الإلكترونية أى أنها تمثل وحدات نصية لها هوية معينة، فإن هذا التنظيم الجديد لعالم الكتابة بشكله الرقمى يعد تمهيدًا لتنظيم عملية اطلاع القارئ على النصوص من خلال الإنترنت مقابل دفع مبلغ من المال ولكى يتسنى حماية أجور عملية النشر وحقوق الكتاب المالية والمعنوية. إن مثل هذا الاعتراف الذى يقوم على الربط الضرورى والذى يغلب عليه الصراع بين الناشرين والمؤلفين سيؤدى لا محالة إلى تحويل عميق فى العالم الإلكترونى الذى نعرفه. وسوف تتضاعف الوسائل التى تهدف إلى حماية بعض الأعمال - الكتب المتغيرة أو قواعد البيانات - والتى أصبحت أكثر فاعلية مع ظهور الكتاب الإلكترونى e-book ومن ثم ستحدد النصوص التى يتم "نشرها" إلكترونيًا وتثبتها وتغلقها، ونرى هنا تطورًا متوقعًا سيقدم تعريفًا "للكتاب" ولنصوص رقمية أخرى بالتناقض مع الإتصال الالكترونى الحر والتلقائى والذى يسمح لكل شخص بنشر خواطره أو إبداعاته على الشبكة web، فإن هذا التقسيم بهذه الصورة يحمل فى طياته خطر هيمنة اقتصادية وثقافية تفرضها أكبر الشركات الوسائطية ومنتجو الأجهزة الإلكترونية، وبوسعها أيضًا أن تؤدى فى إطار النصية الجديدة إلى إعادة تشكيل أنواع الخطابات يسمح بالتمييز بين النصوص التى يتم نشرها بصورة تلقائية على الشبكة وتلك التى تخضع لشروط التقييم العلمى والنشر. ويعد التعريف بنظام الخطابات شرطًا لكى يتم إعطاؤهم نفوذًا أكبر أو أقل وذلك وفقًا لطريقة "النشر"، وبذلك لكى يتم بفضل محركات البحث التحكم فى الآثار السيئة "للمعلومة" التى نجدها على الإنترنت والتى لا تخضع للتحقق والتى تكون خاطئة أو مزيفة.

وهناك حدث آخر من الممكن أن يؤدى بعد حين إلى قلب العالم الرقمى ومفهوم "الكتاب" بالنسبة لنا وإدراكنا له، وينتج عنه الإمكانية التى يمكن أن نفكر

فيها عن طريق ضبط مداد وورق "إلكترونى" يفصل نقل النصوص الرقمية من الحاسوب - الأجهزة الشخصية PC والمحمولة أو الكتاب الإلكترونى e-book - وبفضل هذه الطريقة التى وضعها باحثو الـ MTI يمكن لأى شيء بما فيه الكتاب - كما لازلنا نعرفه بأوراقه وصفحاته - قابل لأن يصبح أداة لنص ما، لكتاب أو لمكتبة إلكترونية وذلك شريطة أن يتم تزويده بمعالج Microprocessor - أو أن يتم تحميله على الشبكة - وأن تتلقى صفحاته المداد الإلكترونى الذى يسمح بظهور نصوص مختلفة على سطح واحد بصورة متتالية. ولأول مرة سوف يتسنى للنص الرقمى التحرر من كل القيود الخاصة بالشاشة والتى اعتدنا عليها مما سيقطع العلاقة القائمة بين الأجهزة الإلكترونية والنشر على الإنترنت.

وحتى دون الاندفاع نحو هذا المستقبل الذى لا يزال فى حيز افتراضى فإن التفكير اليوم فى أشكال "الكتاب" الإلكترونى وأدواته يدفعنا إلى التساؤل حول مقدرة هذا الكتاب الجديد فى أن يجد قراء له. فمن جهة يؤكد بشدة التاريخ الطويل للقراءة أن تحولات الممارسات غالبًا ما تكون أبطأ من الثورات التقنية حيث يفصل بينهما فاصلاً زمنيًا كبيرًا. وبعد اختراع النموذج codex واختفاء القرطاس غالبًا ما كان "الكتاب" أى التقسيم البسيط للخطابات مطابقًا للمادة النصية التى كان يحويها القرطاس القديم. ولم يترتب على اختراع الطباعة الظهور الفورى لأنماط جديدة للقراءة، ونفس الشيء ينطبق على الفئات الفكرية التى نربطها بعالم النصوص لفترة طويلة حيث ظلت محتفظه بشكلها رغم ظهور الأشكال الجديدة للكتاب.

ومن جهة أخرى، فمن الممكن للثورة الإلكترونية والتى لأول وهلة تبدو كونية أن تعمق الفوارق بدلاً من أن تحدها فهناك خطر كبير ألا وهو " الأمية " الجديدة التى لم يعد تعريفها مقتصرًا على عدم المقدرة على القراءة والكتابة إنما أصبح يعنى استحالة الوصول إلى الأشكال الجديدة لنقل الكتابة والتى هى مكلفة إلى حد ما. فلا تزال هناك فواصل كبيرة بين ذكر الثورة الإلكترونية فى الخطابات بصورة ملحة (ومنها هذا الخطاب...) وحقيقة ممارسات القراءة التى يظل ارتباطها

شديدًا بالأشياء المطبوعة ولا تستغل إلا بصورة محدودة الإمكانات الرقمية المتاحة. ويتعين علينا أن نكون على قدر من الوعى بحيث لا نخلط العالم الافتراضى بالعالم الواقعى الذى نعيشه الآن.

وليست تقنيات نسخ النصوص أو الصور جيدة أو سيئة فى حد ذاتها، إذ أنه ليس هناك حتمية تقنيه تعطى للآلات نفسها معنى إلزاميا وموحدًا إنما هى تتحدد وفقًا للدور الذى ينوطه المجتمع بها عن طريق المواجهات والحلول التوفيقية.

فإن مستقبل الكتاب ليس مرتبطًا بالضرورة بعالم الرقمية الافتراضى إنما يعتمد على الطريقة التى سيستخدمها القراء الذين هم أيضا مواطنون للإمكانات الجديدة بإظهار مدى وفائهم لانفعالات وأشياء شكلت على مدى زمن طويل علاقتنا بالثقافة المكتوبة.

السينما فى مواجهة العولمة(٢٨)

بقلم: رينيه بونيل

René BONNELL

ترجمة: د. كاميليا البنا

مراجعة: د. أمينة رشيد

واجهت السينما منذ نشأتها مشكلة العولمة. فلابد أن يتم توزيع الفيلم بصورة واسعة، إذ أنه يحتاج إلى الربح الثابت، فالنجاح الذى يحققه يتناسب مع مشاهديه. وسيطرت شركتىّ باتيه وجومون على السوق الدولى حتى الحرب العالمية الأولى؛ وكانت المنافسة ضعيفة أمام صناعة السينما الفرنسية التى كانت متقدمة على نظيراتها فى سائر أنحاء العالم. ويزداد الطلب إلا أن الإنتاج يظل محدودًا. ولم تكن عملية تصدير الفيلم الصامت تتطلب سوى إدراج البطاقات باللغة المطلوبة. إلا أن صناعة السينما بدأت تزدهر فى هوليود وبدأ الغزو الأمريكى يزحف على أوروبا. وكان من آثار السينما الناطقة وأزمة ١٩٢٩ إفلاس شركتىّ باتيه وجومون. ودخلت السينما الفرنسية مرحلة التفكك التى لن تخرج منها جزئيًا إلا فى الثمانينيات.

أدت فترة الاحتلال التى كانت تتسم بالإنتاج الغزير وبالإيرادات المرتفعة – باستثناء أفلام الدعاية – إلى حرفية السينما الفرنسية – والتى لا تزال تتسم بها حتى الآن. وتم تنظيم هذه الصناعة منذ هذه الفترة، وشجع نظام المعونة الذى تم فى عام ١٩٤٧ فصل الحقوق وتحديدها من إنتاج وتوزيع وحق الاستغلال.

وفى عام ١٩٤٦، سمحت اتفاقية بلوم- بايرنز للأمريكيين بتبادل المساعدة الاقتصادية مقابل فتح الأسواق الفرنسية. وفى عام ١٩٤٧، تم التصويت على قانون يلزم سينما العم سام بتمويل صناعة السينما الفرنسية، مما أدى إلى تحسين أوضاعها نسبيًا، بالاحتفاظ بأكثر من نصف التردد على قاعات العرض. وسنت

---

(٢٨)نص المحاضرة رقم ٣٢٩ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٤ نوفمبر ٢٠٠٠.

معظم الحكومات الأوروبية الأنظمة لمساعدة صناعة السينما بها، إلا أنها مع ذلك لم تصل إلى مستوى الرقى الذى قامت به الحكومة الفرنسية لصناعتها. ومنذ عام ١٩٥٨، صاحب انتشار أجهزة التليفزيون فى المنازل انكماش فى عدد المترددين على دور السينما، وتقلص عائدات دور السينما الأوروبية داخل حدودها، وانهيار عمليات التبادل بين حدود القارة. ونظرًا لأنظمة الدعم المحدودة، تعارضت أقوال الحكومات إزاء أزمة هذه الصناعة، فمنها: تخلى إنجلترا أثناء حكم مارجريت تاتشر، والانغلاق الوطنى لألمانيا وإسبانيا، وتخلى إيطاليا عن إرثها، والتدعيم الذاتى الشديد لفرنسا. وهكذا تحولت السينما فى فرنسا إلى منظمة مغلقة، ممولة بصورة متفوقة بفضل فرض الضرائب على التذاكر، وعائدات القنوات التليفزيونية المشفرة التى أصبحت الممول الأول لشقيقتها اللدودة: السينما.

ينتقد البعض هذه الصناعة التى تدر ربحًا على عدد قليل من محترفيها دائمى الشكوى، دون أن يتساءلوا عن محتوى الأفلام التى ينتجونها ويوزعونها، مستفيدين من النظام الذى يسمح لهم بتجاوز الفشل المستمر، وبتحقيق الربح على حساب المجتمع. ويتعارض هذا الوضع مع أساليب دعم أى نشاط ثقافى؛ وفى الواقع، يمكننا أن نأسف لأنه يُبقى على التضخم، ويسهل التطور الانفصامى للسينما والتليفزيون، ويضفى أمنًا واهيًا على هذه الصناعات، يمنعها من إجراء إصلاح ضرورى لهياكلها لكى تتمكن من مواجهة تحديات العولمة. ولا يكمن الحل النهائى لمواجهة المستقبل، فى قطاع إنتاج مفتت فى مواجهة أنظمة توزيع غاية فى القوة ويزداد تعدد جنسياتها.

لا تزال الأنظمة الموجودة فى الدول الأوروبية لا تساعد إلا على البقاء وعاجزة عن منع غزو السينما الأمريكية، التى لا تزال آخذة فى سطوتها، محققة نسبة تتراوح من ٧٠ إلى ٩٥% من إيرادات الدور ومن أسواق الفيديو. كما حال نظام الحصة الوطنية من البرامج دون تَحوّل أجهزة التليفزيون الأوروبية إلى واجهات لعرض الإنتاج الآتى من وراء الأطلسى.

تعمل شركات الإنتاج الأمريكية - من خلال أفلامها - على نشر النموذج الثقافى للحياة الأمريكية، الذى تعززه الشاشة الصغيرة بتطورها وبأساليب التكنولوجيا المتقدمة، معرضة بذلك الاستقلالية الثقافية الأوروبية للخطر.

هذه هى الحجة التى سيلجأ إليها المبدعون، وبصفة خاصة الفرنسيون، ليطالبوا بتدعيمهم وباحترام الاستثناء الثقافى الذى يحمى السينما من تبعات التبادل الحر على مستوى العالم. واستجاب عدد من الدول، واتجهت أوروبا - منذ عام ١٩٩٦ - ومعها حتى بريطانيا إلى الاهتمام من جديد بمصير الصناعات المرئية السمعية الوطنية؛ لأن للسيطرة الأمريكية مضار أخرى، فهى تضعف العمالة، وتثقل على ميزان المدفوعات الأوروبى (به عجز يصل إلى ٧ مليار دولار)، وتعوق الفكر المبتكر: فمن الصعب عرض فيلم على الإرسال الحصرى أو على محطة مشفرة أو فى سوق الفيديو دون أن يكون للفيلم الأمريكى نصيب فيه.

وحتى ذلك الحين، كانت أوروبا أكثر فعالية فيما يتعلق بالتصدى لعملية التحرير (الدفاع عن الاستثناء الحضارى عام ١٩٩٣، ورفض الاتفاقية المتعددة حول الاستثمار عام ١٩٩٨)، عنها فى البحث عن حل يقى صناعتها بصورة دائمة. ومن هنا، لم يكن رد فعل أوروبا على نفس مستوى الخطر. فى نوفمبر ٢٠٠٠، استطاعت فرنسا إقناع شركائها ببرنامج الميديا بلاس الخاص بالإنتاج والتوزيع الأوروبى؛ إلا أن بريطانيا وهولندا وألمانيا اعترضت على هذا البرنامج الذى اقترحته فرنسا وإسبانيا. علاوة على الخلاف التقليدى بين اليمين واليسار، فهناك تعارض بين مفهومين للتدخل الثقافى. المفهوم الأول، الأنجلوساكسونى يرى عدم استبعاد هذه الصناعة من عقوبات اقتصاد السوق، إلا أنه يوافق على تدعيمها فى محنتها عن طريق القروض التى يتم سدادها بعد نجاح الأعمال السينمائية. أما المفهوم الثانى وتتزعمه فرنسا، فيرى أن الحل هو تقديم الإعانات ونقل الموارد، وذلك على حساب الأنشطة الأخرى (السينما الأمريكية وقنوات التليفزيون)، باعتبار أن الثقافة هى مرآة الهوية القومية رافضًا فقدان الهوية والخضوع.

وعلى أية حال، كانت سياسة لجنة بروكسيل هى توزيع الإعانات دون إجراء أصلاحات هيكلية. وعلاوة على ذلك، فإن أنظمة المساعدات الوطنية تختلف فيما بينها وفقًا للمجالات التى تغطيها والجهود المبذولة، وما تقوم به من هيكلة. ومن هنا، فإن المشكلة العويصة القائمة هى التوصل إلى سياسة واقعية موحدة. وفى الوقت التى تزدهر فيه صناعة السينما والتليفزيون بسلسلة من الاندماجات مثل OL Warner، Vivendi Universal أو Bertelsmann CLT Pearson، نجد أن شركات الإنتاج الأوروبى لازالت تتخبط وتزداد تبعيتها للجهات التى تمنحها المعونات العامة وأيضًا للموزعين.

تتبنى اللجنة - فى هذا الصدد - موقفًا متعدد الجوانب، بل متناقضًا. فمن ناحية، تؤيد الإدارة السمعية البصرية الاستثناء الحضارى؛ ومن ناحية أخرى، تعترض إدارة المنافسة على الأفضليات القومية، وتحرص على الحد من المعونات التى تفسد عمل أنظمة السوق.

وفى مثل هذا السياق، كيف يمكن أن تؤثر عولمة الاقتصاد التى تنقل تطور الأساليب التكنولوجية الحديثة على صناعة السينما؟

إن تشفير وضغط الصور الصوتية يزيد من إنتاجية نقل المحتوى. وكان العرض السينمائى يتمتع حتى ذلك الوقت بتميز فريد، فمن صالة العرض إلى التليفزيون الرقمى مرورًا بأجهزة الفيديو. أتاح تشفير محطات التليفزيون والأقمار الصناعية، وخدمة العرض الحصرى عن طريق التليفون ذات التكاليف المرتفعة، الفرصة أمام عرض الأفلام السينمائية فى المنازل ومنافسة طرق العرض التقليدية؛ و قد يؤدى هذا التداخل إلى إضفاء سمة شديدة التفرد على العرض السينمائى.

وأخيرًا صاحب تقنية التوزيع إنشاء شبكة عالمية للحاسب الآلى، يستطيع مستخدموها - المتصلون ببعضهم مباشرة - تبادل ما يشاءون دون رقابة ودون دفع حقوق أصحابها.

ويتوقع البعض إعادة توزيع البطاقات بين الأسواق، وانخفاض تردد الجمهور على دور السينما، وإنشاء المكتبات السينمائية فى المنازل التى يمكن التردد عليها عبر الخطوط التليفونية والمحطات المشفرة أو الأقمار الصناعية. وتُسهّل القدرة التى تتمتع بها ذاكرة أجهزة الحاسبات الآلية تنفيذ مثل هذه الأنظمة (فيديو حسب الطلب).

إذا كان لمثل هذه التوقعات أساس من الصحة، فإن تحقيقها يتوقف على عدد من العوامل.

حقيقة التقدم التكنولوجى الذى تم
وسرعة انتشاره

لا يتيسر لكل الأسر - فى المتجمع الفرنسى - التمتع بكل وسائل التكنولوجيا الحديثة. ففى بداية عام ٢٠٠١، لم يتعد عدد المشتركين فى القنوات المشفرة ٣ ملايين، فى الوقت الذى كان يستطيع فيه ٨ ملايين فقط التقاطها، وذلك من إجمالى عدد الأسر الذى يزيد عن ٢١ مليون أسرة. ولا تستقبل ٩٠% من الأسر الأقمار الرقمية، كما لا تملك ٦٥% منها أجهزة فك الشفرة؛ ويصل بالكاد عدد المشتركين فى المحطات المشفرة الرقمية إلى عدة آلاف مشترك. ويزداد ببطء عدد خطوط التليفون ذات التكلفة العالية، كما لا تزال التقنية المسماة UMTS والتى تسمح للشخص باستخدام هاتفه المحمول كجهاز كمبيوترمنحصرة فى مجال التطبيقات التجريبية و لا تزال تحبو فى أول الطريق. وهكذا يتطلب استقرار هذا النظام الاقتصادى الجديد سنوات عديدة إذا استثنينا عمليات التزوير المسجلة.

وعلاوة على ذلك، فحتى إذا كان التقدم سريع الخطى، فإن شحن الصور الصوتية لا يزال بطيئًا، كما لم ينته إعداد الأساليب التكنولوجية؛ وما حدث فى عام ٢٠٠١ من تغير مفاجئ - بعد طفرة عامى ١٩٩٩ و٢٠٠٠ - فى سوق التكنولوجيا الحديثة يحثنا على توخى الحذر. وحتى الآن يكون حصد الإخفاقات أكثر من النجاح.

أخيرًا ومثلما يحدث فى كثير من المجالات، فإن التفاوت الاجتماعى - داخل البلاد الغنية نفسها من ناحية، ومن الأخرى بين دول الشمال والجنوب - يحول الأحاديث المستقبلية و العولمية حول هذا الموضوع إلى خيال بحت. ويومًا ما ربما يظهر اقتصاد مزدوج جديد، الأول مهيمن يحمل فى طياته أساليب تكنولوجية جديدة ولكن تعمل به الأقلية فقط؛ والثانى غير ملائم ومضر ويعمل به ثلثا العالم. ولنا أن نتساءل عن الكيفية التى سيعمل بها هذا الاقتصاد الجديد.

المقاومة الثقافية وتحكيم المستهلكين

سيتم تقديم الخدمات مجانًا (الدعاية) أو مدفوعة. وفيما يتعلق بالسينما، فليس من الواضح أن يبدى المستهلكون آراءهم النهائية فيما يتعلق بمشاهدة الفيلم السينمائى عن طريق الإنترنت، أو الاشتراك فى القنوات السينمائية المتخصصة، أو الذهاب إلى دور السينما. ومن المحتمل أن تصمد دور السينما طويلاً، لأنها تقدم عرضًا ذا طبيعة مختلفة. ومن شأن البرامج المتاحة والخدمات أن تؤثر أيضًا على المشاهد. إن المواطن الأمريكى القابع فى مسكنه، والمتمتع بكافة العروض المرئية الصوتية دون أى قيود، يذهب إلى دور السينما خمس مرات فى العام، أى أكثر من نظيره الأوروبى بمرتين أو ثلاث.

وعلاوة على ذلك، فإن أشكال العروض السينمائية ليست دائمًا قابلة للتبادل، فيمكن للمشاهد أن يختار فيما بينها وفقًا لما يميل إليه. وخروج المرء من بيته دليلاً على محاولته كسر الروتين التليفزيونى، وحاجته الثقافية لتذوق شكل آخر من المتعة المخدرة وأن يستمتع بانفعالات بدائية داخل تعتيم الصالات المظلمة.

وعندما يزداد انتشار خدمة العرض المنزلى للأفلام، ستظل العادات الاجتماعية والثقافية مصدرًا لاختيار الجمهور لما يشاهده. فلا يبدو أى تقدم مستقرًا نهائيًا: فهكذا تقلص جمهور السينما وصغر سنه خلال ثلاثين عامًا، إلا أن عدده زاد من عام ١٩٩٦ بفضل عودة فئات عمرية متقدمة إلى ارتياد دور السينما.

القدرة على تجديد المحتويات

بعد أن سهّلت تمامًا التكنولوجيا الحديثة التبادل المجهول للأعمال على مستوى العالم أجمع، لا تزال قرصنة المنتجات مؤرقة ولا مخرج مرض لها. ولا توفر أنظمة التشفير سوى حماية مؤقتة، طالما يتمتع القراصنة (الهاكر) بمهارة فائقة. كما أن منظمات القرصنة، التى تقبل طرح ما تسرقه فى الأسواق، تخلق منافسين ينشئون أنظمة منافسة تعمل على القضاء على جهود التطبيع. وهذا يبدو جليًا فى انتشار الموسيقى دون تحكم على الويب، حتى أن هناك ناشرين على مستوى عال - مثل بيرتلمان أو يونيفرسال - يحاولون وقف هذه الظاهرة بالتعاون مع مستخدمين عشوائيين من المستفيدين، دون أن يضمنوا منع مستفيدين آخرين من عمل نفس الشيء.

يسلب الانتشار المجانى للمنتجات حقوق أصحابها، ويضر بصناعات بأكملها، ويقلل عرض البرامج بسبب عدم الحصول على مقابل مادى. وسوف تجف مصادر تغذية النظام، إلا إذا تمت الموافقة على التبادل اللانهائى لنفس المحتوى. ولم يتم حتى الآن حل مشكلة تمويل عمليات التبادل التى تتم عبر شركة الإنترنت، سواء كانت عن طريق الاشتراكات أو الدفع الفورى أو الإعلانات، لأن كل هذه الوسائل تواجه عثرات خاصة، مثل هشاشة وسائل التشفير وحالة سوق الإعلانات وسرقة بطاقات العضوية... سيتوقف تجديد المحتوى، وبصفة خاصة إنتاج الأفلام، على حل المشكلات السابق ذكرها؛ لأن المفارقة الواقعة على عمليات السرقة - التى لا تخلق شيئًا - لا يمكن أن تزدهر إلا على هامش عمليات بيع قوية.

وفى المقابل، يمكننا توقع حدوث ردود أفعال هيكلية ناتجة عن هذه العولمة.

تفكك مراكز الإنتاج

حتى يومنا هذا، كانت هوليود - وهى مركز الهيمنة - تغطى بإنتاجها جميع أنحاء العالم، وتسيطر تمامًا على أسواقه. إن التكنولوجيا الرقمية المستخدمة فى

إخراج و مونتاج الأفلام، تسهل العمل فى المعامل وتفكك مراكز الإنتاج. وأصبح من الممكن صناعة منتجات هوليودية دون تكلف عناء السفر إليها. وهذا ينطبق على الرسوم المتحركة والمؤثرات الخاصة، وسيمتد إلى مجالات أخرى بفضل التقدم الرهيب فى التقنية الذى سيسمح بفصل الممثلين إلكترونيًا عن الديكور وبفصل الممثل عن الكادر. ومن شأن تفتت أماكن الإنتاج أن يفيد أوربا التى تتمتع بتكنولوجيا إنتاج متقدمة جدًا. وهكذا يمكن أن تخبو قوة صناعة السينما الأمريكية التى تهددها أعمال القرصنة بسبب روعة إنتاجها.

تفتيت جزئى للأسواق

عندما تزداد جودة نقل الصورة على شبكة الإنترنت، ستنزل الأفلام بصورة أسرع إلى مختلف الأسواق، لأن سهولة مشاهدة الفيلم فى المنازل ستحد من مرتادى دور السينما. وستدفع عمليات القرصنة المستغلين وبائعى برامج الفيديو والمسئولين عن قنوات التليفزيون إلى الإسراع فى استغلال حقوقهم. ونجد أن تداول نظام DVD عبر القارات، الذى لا يهتم بعملية تسويق الحقوق فى مختلف الدول، يؤثر سلبًا على ارتياد الجمهور لدور السينما، وعلى أسواق الفيديو، ويسرع من عرض الأفلام السينمائية فى الأسواق. ويتعلق الأمر هنا بعملية تفتيت سلبية، أو على الأقل متهمة بصفة دورية، وذات نتائج يمكن التنبؤ بها على اقتصاد الإنتاج.

الأهمية القصوى للموهبة

فى سوق لا يكف عن التقلب نتيجة الابتكارات التقنية، حيث تقدم كبرى شركات الإنتاج والتوزيع خدماتها للجمهور وللمستهلك.. ستشتد المعارك حول المنتجات. وستجد الموهبة (الممثلون والمخرجون والسيناريست والمنتجون...) - وهى أصل الإبداع - نفسها مدعمة لأنها مستقلة عن تطور الطلب و"خامة أولية" فريدة ولأنها ليست قابلة للتكرار. ومن المنتظر استمرار زيادة الأجور، وتعدد

صور التكريم الأخرى للقيم الفنية التى يقدرها الجمهور. كما سيزداد تهافت قطاع الإنتاج على رؤوس الأموال، وعلى الرغم من التوسع فى أسواق الاستهلاك (صالات وكافة أنواع التليفزيون وشبكات الإنترنت...) سترتفع مخاطر الإنتاج بسبب تركيز النتائج على عدد قليل من الأفلام.

نهاية الأوضاع الدائمة

تتطلب التقنية الجديدة استثمارات ضخمة ومصاريف تسويق وتكيف دائم مع التقدم التقنى. وعلى المنشآت المعنية غزو الأسواق العريضة، مما يؤدى إلى عملية تمركز رأسى وأفقى تقرب بين شركات الكابلات والتليفون، الموردين وشركات السينما والتليفزيون، وبين المؤسسات الفرنسية والأمريكية. وسيدور صراع الجبابرة هذا - فيما يتعلق بصناعة السينما - حول الأفلام. وستصبح عملية استغلال نجاح أفلام العالم مسألة حيوية بالنسبة للمنظمات الكبرى، التى غالبًا ما تكون مديونة ومعدل مصاريفها مرتفع. كما أن عليها الإعلان عن نتائج سريعة وحجم دخل قادر على المنافسة. إن اللجوء إلى نظام المشاركة فى القيمة يعد أمرًا ضروريًا فى مواجهة المدخرين الذين نفذ صبرهم. ليس هناك سوقًا أقل استقرارًا من سوق الفيلم، ولذلك على الشركات أن تدافع بضراوة عن أوضاعها دائمة السوء، وذلك بتغيير أصولها أو بتغيير دائرة أعمالها. فى خضم هذا العالم ليست هناك مواقف، ويمكن للوحدات الكبرى أن يكون لها عناصر تتصف بالجمود وقادرة على إضعافها.

وفى النهاية، فإن الفن السابع سيبقى ويتغلب على تقلبات منطق العولمة. وستقوم التقنيات الجديدة، بالتحول التدريجى لتكوينه و بتطوير وسائل انتشاره. وتقلب العولمة رأسًا على عقب بنية صناعته ووسائل تمويله. إلا أن ذلك لا يؤثر على روح هذا الفن الذى يخلق خيالاً جماعيًا على أرضه، التى تضفى عليه سحرًا أخاذًا وهى دار السينما، التى لم تتأثر حتى الآن بالعولمة، والتى قد تزيدها التقنية الرقمية سحرًا على سحر.

الباب الرابع

تأملات حول العقيدة والمعتقدات

نهائية وانفتاح
نحو أخلاق للمكان(١)

بقلم: بيتر سوليترودك

Peter SLOTERDIJK

ترجمة: د. أنور مغيث

مراجعة: بشير السباعى

الإنسان حيوان سياسى zoón politikón: هذه العبارة لأرسطو تبرز فيما يتعلق بالنوع الإنسانى، أن البشر يتحددون قبل كل شىء بأنهم يمضون حياتهم سويًا. والمحمول "سياسى" الذى تشوبه هنا نبرة بيولوجية هو خاص بالتجمعات البشرية، ومع ذلك، لو نظرنا له عن قرب، لوجدناه أضعف من أن يعيش. والخطاب الأرسطى (ولا سيما فى كتاب تاريخ الحيوان جـ١) لا يشير فقط إلى نمط وجود الكائنات البشرية ولكن يشير أيضا إلى نمط وجود الحشرات الاجتماعية والحيوانات إلى تحيا فى سرب meute مثل الذباب وطيور الكركى grues. كما يحدثنا علم الحيوان اليونانى عن حيوانات الزمرة التى تعيش حياة جماعية لمخلوقات "سياسية"، دون الاهتمام كثيرًا فى مبدأ الأمر، بما تقوله العلوم الأخرى عن الإنسان بوصفه حيوان يحكى ويقدم قرابين ويبنى مدنًا ويبلور مفاهيم.

إن كلمة "سياسى" politikós تستهدف هنا - دون أن تصيب مركز هدفها- البواعث ما قبل السياسية وغير العمرانية للتجمع الإنسانى. وهذه تتمثل فى أن الكائنات البشرية هم أولئك "الذين لا يعيشون وحدهم"، وهم لا يجتمعون من أجل المعاشرة الجنسية فقط ولا لمجرد التبادل العمرانى. عندما نتحدث عن الكائنات البشرية بوصفهم حيوانات "سياسية" فإننا نتصور وجود قوى تربط بين هذه المخلوقات ويصعب فهمها فى إطار الأيديولوجيا الفردية. فالنزعة الفردية هى شكل

---

(١) نص المحاضرة رقم ٣٣٠ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٥ نوفمبر ٢٠٠٠.

الفكر الذى يحتفظ بصفة "واقعى" للفرد وحده ولا يقبل بأى صلاحية للمجموعات إلا بوصفها تجمعات conglomérals يستدل عليها من واقع ثانوى، أى فى صورة مجتمع بالمعنى الذى تقدمه نظرية العقد الاجتماعى. وفى إطار هذا التناول تضيع الفكرة فى كثافة علاقات الحميمية الإنسانية التى لا تقبل الاختزال. إنه يستبعد مجال العلاقات القوية(٢) من النظرة الأنثروبولوجية. ولكن ما هذا العمل الجماعى الذى يدفع بصورة قبلية، إن جاز القول، البعض نحو البعض الآخر حيث تعيش المخلوقات حياة اجتماعية فيتداخلون فى بعضهم البعض ويضعهم فى صيغ من الوجود الجماعى؟

وسوف نبدأ فى بلورة سلسلة من الإجابات التى تنبع كلها من ملاحظات أولية: عندما تميل المجموعات البشرية، من ثقافات الصيادين فى العصر الحجرى وحتى عتبة الحداثة، إلى إظهار قوى تماسك داخلية قوية، فذلك لأنها تجد نفسها، على اختلاف مستويات حجم النظام الاجتماعى، خاضعة لاقتضاء صيغة وجودية فى غاية القوة. وقبل أن يقدم شكل الحياة الذى هو المدينة Polis للبشر فكرهم العام المحدد، هناك دوافع خاصة بالنوع البشرى تجعل لأعضاء المجموعة البشرية علاقات قوية ببعضهم - أقوى مما يمكن أن تصيغه حتى الآن أى نظرية فى الاتصالات، بل وأقوى مما يمكن تخيله بواسطة المفاهيم الرومانسية والاجتماعية والعضوية التى نعرفها. وليس من الضرورى أن نتبنى النظرية الاصطناعية عن "عبقرية الشعوب" من أجل إدراك واقع الجماعات الكثيفة والثقافات المزودة بقيمتها الخاصة.

وكما لا تقوم شخصيات الثالوث المقدس، حسبما يرى علماء اللاهوت المسيحيين، ببناء جدار حولهم حتى يظلوا كما هم ويحققوا الاندماج فيما بينهم(٣)

---

(٢) حول مفهوم العلاقة القوية أنظر:
Sphären, Mikrosphärologie, Band I, Blasen, frankfurt, Surkamp Verlag. 1998 chap VIII:
"أقرب إلى من نفسى" مدرسة لاهوتية لنظرية فى السريرة الجماعية.

(٣) وهذا ما يعبر عنه مفهوم غلاف الجسد périchorése الذى يعلق عليه كتاب Sphären, I.8.

فبنفس الطريقة لا يحتاج أعضاء المجتمع الأولى أو البدائى لكى يحققوا العلاقة القوية التى تربط بينهم إلى أسوار واقعية تحيط بهم وتجمعهم. ولقد ظلوا زمنًا طويلا لا يشعرون بضرورة إقامة سور يحيط بمستعمراتهم كى يظهروا صلتهم ببعض مهما كانت هذه الصلة قوية وعميقة.

إن الجماعة التى بلا سور كانت تعيد إنتاج نفسها بطريقة نمو داخلية endogéne انطلاقًا من طاقات التماسك التى تؤدى لأن تخلق كل مجموعة خيرها الوجودى الخاص وصورتها المرئية التى يمكن أن تظهر فيها لنفسها وللآخرين. وتستطيع أى مجموعة تقول "نحن" بدون أى صروح معمارية ضخمة كما تستطيع أن تبرز نفسها فى شكل تدركه الحواس وبنوع من الجاذبية نحو المركز centripéte، وأن تكفل استقرارها فى شكل شامل واندماجى. كل الكيانات الثقافية الأولية يمكن فهمها فقط بوصفها عمليات تشكل تتوالد من نفسها morphogénetiques. إن المشروع المباشر لكل جماعة هو ضمان الأمن المتواصل للمجموعة فى غلافها المورفولوجى: كل "المجتمعات" الملموسة، سواء كانت مجتمعات بدائية أو مركبة هى عبارة عن مشروعات تتعلق بتأليف أفلاك Sphéro-poüétiques (ولقد أردنا مؤقتًا ألا نتحدث عن الدلالات الهندسية لتعبير الفلك sphère واكتفينا بدلالة مجالات داخلية مبهمة).

هناك ملاحظة عامة وسطحية فى تاريخ النوع الإنسانى وهى أن أغلب تكوينات الحيز قد بقيت تجمعات صغيرة فى صورة عشائر، تمارس ثقافة القبيلة وعدد قليل منها فقط توصلوا إلى تكوين بنى عرقية من الحجم المتوسط. ولذا فوجود شعب هو أصلا أثر مورفولوجى يشبه المستحيل لأنه مكون منذ بداية الزمرة، ولأنه يفترض التركيبة الثقافية والسياسية فى أغلب الأحوال لآلاف من الزمر (أو بعد ذلك من الأسر أو الأنساب). وفى حالات أخرى أكثر ندرة تجاوزت هذه البنى كيانات الشعوب وكبرت حتى أصبحت كيانات أشمل وأكبر مكونة دول المدن وإمبراطوريات متعددة الأعراق بل وحتى "عوالم" على المستوى الثقافى

بالمعنى الذى قدمه شبنجلر وتوينبى. وتعبير "العالم "لا يشير هنا إذن إلى" ما هو موجود بالفعل " ولكن إلى كل ما يمكن أن يكون متضمنًا داخل "شكل" أو كل ما يمثل حدًّا فى الوعى. ونشير إليه أيضا بطريقة ملائمة إذا ما تحدثنا عنه بوصفه سياقا ذاتى التوالد autogéne.

إن الرمز المحدد لتماسك هذا المفهوم عن العالم نجده، فيما يخص الغرب القديم، فى اللوحة الهوميرية والهزيودية للعمران oecouméne الذى يحيط به تيار المحيط، أى مجال للسكنى المرئية للإنسان يبقى مخفيًا داخل حدود سر إلهى ذى تأثير عام. كان عالم الصين القديمة يشير إلى مثل هذا برمز مقابل هو t'ien-hsia، ويعنى "كل ما هو تحت السماء" أو المملكة. فى كلا هذين المفهومين، يرتبط مفهوم العالم بفكرة أن كل الأشياء الظاهرة تكون محاطة بحلقة خارجية مركبة من قوى خفية للتنظيم. هذه الحلقة بدأت تظهر بوعى فى الفكر منذ أن وصلت المجموعات الأولى إلى حجم حرج، وانتابها نوع من الضغط المورفولوجى الذى يلزم التحكم فيه من خلال بناء الأسوار، ومن خلال الوسائل الرمزية السياسية والفلسفية لتأكيد الذات. ولكن قبل ذلك بكثير، عندما كانت الجماعات البشرية الصغيرة تحيا حياة الصيادين الرحل إلى حد ما، وكانوا مازالوا بعيدين عن الاستقرار خلف حصون المدن أو خلف الأسوار القائمة على حدود المملكة، فإنهم كانوا مازالوا موجودين فى جميع الأحوال فى أشكال تستدير وتضمن ذاتها فى ذاتها: ونشبهها بدفيئة استنبات serres بلا جدران تتداخل فيها الدوائر بصورة تختلف عن هذا التضامن الخيالى والمنظم والذى نجده فى جماعات المصالح فى المجتمعات الجماهيرية الحديثة، سواء تعلق الأمر بما نسميه الطبقة العمالية أو ما نسميهم الشيوخ أو الشباب الذين يرتبطون، من خلال المرور بصندوق الضمان الاجتماعى ببعضهم البعض بمجموعة من العقود، التى تبدو غير وثيقة، بين الأجيال.

الحديث عن التضامن فى أفلاك الشكل، يعنى فى المقام الأول التأكيد على أن العلاقات الداخلية بين من يتعايشون واقعيًا لها أولوية مطلقة على ما نسميه

العلاقات بالبيئة المحيطة.والزمر الأكثر بدائية تظهر تحديدًا هذا الميل إلى أولوية ما هو داخلى، فبوصفها دفيئة استنبات علائقية واقعية تدفع بأعضاء المجموعة إلى أقصى إمكانياتهم النسبية فإنها قبل كل شيء تتمركز حول حماية ذاتها خلف أسوار غير مشيدة وجدران غير مبنية. إن مبدأ الجدار يبدأ فى فعله منذ التكوينات البدائية للمجتمع، حتى فى الفترة التى لا نستطيع أن نتحدث فيها عن انجازات معمارية صيغتها هى الإدماج الانفصالى للخير. (ففى ضواحى معسكر مخيمات موستريان⁽٤⁾ Moustérien وجدت أكوام من بقايا العظام التى تعد مخططات أولى لسياج palissade سحرى).

هناك، حيث تقوم الأسوار، سواء كانت مبنية أم غير مبنية، بتقسيم المكان فإننا نكون دائمًا بصدد إبداعات فيزيائية وعقلية للمجال الداخلى. لأن أول حاجز هو دائمًا الذى نراه من الداخل. الحاجز بالنسبة لنا، هو السياج المكوِّن، وهو خط الحرم الذى نحدده لأنفسنا بأنفسنا. إن الاختلاف الطوبوغرافى الأصلى لما هو داخلى وما هو خارجى – لما هو "عندنا" وما هو "ليس عندنا" – يفرض نفسه فى مبدأ الأمر دون إطارات مادية كتلية، ويتأسس عليه العالم السحرى للماهيات.⁽٥⁾ هذا العالم السحرى الذى يعيد بشكل مستمر، فى الامتلاء الهائل لإنجازاته المعزولة، قانون إنتاج النوع الذى يحكمه الفلك الداخلى endosphére. إن الذين يتعايشون سويًا، يشكلون مجموعة تحيط ذاتها بذاتها، وتعزل منطقة سكناها وسلامها عن المجال غير المسالم المحيط بها. ينتج تأثير الإيواء الذاتى من هذا

---

(٤) انظر Lcroi-Gourhan (A), Le Geste et la parole. Technique et langage, Paris, Albin-Michel, 1974.

(٥) موستريان نسبة إلى le moustier وهو موقع من مرحلة ما قبل التاريخ فى إقليم دوردونى Dordogne فى فرنسا. ويطلق اسم موستريان على فترة فى الحقبة القديمة paléolithique الوسيطة التى انتشر فيها إنسان نياندرتال.(مترجم)

Müller (K.E) Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen verhaltens, Ein ethnologischer Grundrin, Frankfurt am Main et New York. Compus verlage, 1987.

النزوع للعزلة insulation الذى يرى فيه هوج ميلر Hugh Miller(٦) مبدأ الآلية الاجتماعية-الطوبوغرافية: مجموعات متعايشة تخلق عبر مجال تجاورها مناخًا داخليًا يؤثر على ساكنيه بوصفه موطنًا niche بيئيًا متميزًا. إن البشر ليسوا باحثين عن مواطن niches بقدر ما هم بناة لها. إن ما يميزهم هو كونهم يهيئون بأنفسهم المكان الذى يمكنهم الازدهار فيه. وقد أبرز ديتر كلاسنس Dieter Classens هذه الحقيقة الأنثروبولوجية مشددًا على جوانبها الضرورية.

بعد أن كان التطور، بالنسبة للثدييات، قد أحال وظيفة الموطن إلى عنصر محبذ للبقاء على قيد الحياة، مثل المياه، ثم إلى الحماية الظاهرة للبيضة ثم فى النهاية إلى الإنجاب الأمومى نفسه، (والذى، فى هذا الإطار، يصبح مباشرة هو راعى الجيل اللاحق وينمى فيه هذا المناخ الاصطناعى الداخلى الذى هو بمثابة شرط لتطور أكثر طموحًا)، نجده يعود بصورة ما إلى الكائن البشرى فى الوقت الحاضر، ويجعل من الرحم مجالاً اجتماعيًا. وهذا يعنى ببساطة أن وظيفة الحماية التى كان يتكفل بها المجال الداخلى الأمومى قد انتقلت من جديد إلى الخارج، وهو ما لم يكن ممكنًا إذا لم يتم سلفًا خلق مجال خارجى من هذا النوع: "الرحم الاجتماعى".(٧)

ينتج عن ذلك أن كل مجتمع ما هو إلا مشروع رحمى - تقنى utérotechnique وعليه أن ينتج انطلاقًا من ذاته المخزون أو الاحتياطى الذى يسمح له بالوجود. مع ذلك فالسكنى لا تعنى، كما أشار هيدجر Heidegger، مجرد تكوين مخزون، ولكنها أيضا تعنى التمييز بين الفلك المصان والفلك غير المصان. وبقدر ما يدفع هذا التمييز وحده الفلك الداخلى endosphére خارج الفلك الخارجى exosphére بقدر ما يقرر ما يوجد فى الداخل وما يكون بمثابة ظروف محيطة

---

(٦) Miller (H.)، Progress and Decline, the group in Evolution, 1964 .

(٧) Classens (D.) Das konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie، Frankfurt am Main, Taschenbuch, 1980, p.61.

(Um-stände). إنه يؤدى بنا إلى أن نقسم، فى الامتداد المبهم والساحر لهذا المجال غير المستكشف الموجود هناك، فى الخارج، المجال غير المحايد والمخصص، أى الواضح – الغامض clair-obscure. ينفتح العالم كى يصبح عالمنا فى الموقع المهيأ والمرئى والمحرر. إن مجالنا الخاص يصبح هو قلب الوجود، أو مقر روح العالم – حتى وإن كان مصطلح "الخاص" propre، كما رأينا، يطرح بعض المشاكل فى سياق مثل هذا السياق. وبما أننا نسكن فى الداخل، فإن المكان المختار، المتمركز حول الداخل، يصل إلى العالم الملائم ويتميز بوصفه إقليم ذى كثافة أعلى وذى وضوح أكثر ألفة – ولكنه أيضا ذو خطر عظيم الشأن. هناك حيث تؤسس المجموعات البشرية مجالات سكناها ومجال حياتها تقوم بإنتاج الحماية الذاتية، والتأقلم والالتفاف حول الذات بإنتاج مواقع. يمكن للأرض أن تمتلئ بملايين المستعمرات الغريبة – ولكن أولاً مالا يقبل المقارنة ويظل كذلك حتى يحدث جديد هو هذه المستعمرة التى نسكنها، لا تقبل أن نضاهيها بغيرها وتظل كذلك حتى يحدث أمر جديد. ولأنها تأوينا تجعلنا ممكنين وتبقى مفتوحة لنا بصورة آنية. نحن نقتطع لأنفسنا هنا فى المجال غير العادى والمحايد فلكًا حيويًّا وهو الجماعة التى نشكلها: والتى سنسكنها وكأنها هى الحى المخصص لنا فى الكون. نحن نعرف هنا ما نقصده عندما نؤكد أننا "عندنا" "فى العالم". اقتسام المجال هو الرسالة، والفلك sphére هو معنى الوجود.

انطلاقًا من هذه التأملات، نبدأ العودة إلى دراستنا للمجالات الجزئية microsphérologiques. يمكننا حاليًا أن نطرح السؤال: أين نكون فى حقيقة الأمر عندما نعتقد أننا فى حمانا أو عندنا فى إقليم ما أو فى حقل ما، أو فى مدينة؟ إذا كان هذا السؤال "بأين" يتجاوز مجرد الاستخدام التعسفى لأداة الاستفهام، فذلك لأنه يجبرنا على أن نفترض أن الوجود– فى L'être-dans، العالم العام والمألوف، لا يمكن له أن يكون شائعًا ومألوفًا بشكل كامل. علينا مرة أخرى أن نقتنع بأن السكنى العامة فى العالم– المقر le monde-lieu تتضمن ما هو أكثر من مجرد إشغال للتاريخ متمركز حول الأنا يقوم به أشخاص عديدون. ويمكننا أن نقول

استنادًا على تصورات هيدجر عن مفهوم الوجود- فى: "هناك فى الوجود-هاهنا L'être-là ميل جوهرى إلى الجوار". السكنى أو الوجود - فى- الداخل، منظورًا إليه بوصفه فعلاً- يحدث ابتعادًا كما يفتح مجال القدرة على الوجود بالقرب. هذه الأقوال ذات الطبيعة الشكلية لهيدجر لا توضح كثيرًا جوهر وديناميكية الاقتراب الذى يفتح العالم. بالتأكيد لاشىء يبدو أكثر طبيعية من مثل هذه الفكرة: المجموعة (وبمصطلحات معاصرة: نظام اجتماعى بسيط) توجد بالفعل فى المجال الذى توجد فيه انطلاقًا من واقعة وجودها- هنا تعتبر المجال الموجود حولها محيطًا لها (وبمصطلحات معاصرة: محيطها البيئى enveronement). الوجود - هنا بالنسبة لكل مجموعة فى علاقتها بموقعها يطرح على أى حال مشكلة تستعصى على رسامى الخرائط وعلى موظفى المساحة cadastes وعلى علماء الاجتماع فى المجالات المختلفة: لأن المنظومات الإنسانية هى بذاتها كيانات تحمى ذاتها أو تقنيات رحمية، فهى لا تحتل أبدًا قطاعًا واحدًا فى مجال فيزيائى أو قانونى معين، ولكنها تنتج أولاً وخصوصًا المجال الذى تسكنه والذى تستخدمه كفلك للعلاقات والنشاط. وأيًا كان الموقع الذى تأتى منه والموقع الذى تستقر فيه فإن لهذه المنظومات دائمًا القدرة على خلق مجالها الداخلى الخاص وعلى خلق محيطها. منظومة الفلك Sphéropoïèse ومنظومة المحيط atmosphéropoïèse ومنظومة الموقع Topopoïèse تدور كلها داخل عملية واحدة. إنها تشكل الجانب الصورى فى خلق القيمة المحلية نظرًا لأنها تخلق التقسيم الذى يعد بمثابة معنى العالم. وانطلاقًا منها تكون الجولات excursions نحو المفتوح ممكنة: "إننا نغزو الخارج من خلال إعادة إنتاج الداخل؛ وبإعادة إنتاج الخارج نقوم بتقديس الداخل"(٨)

يستقر من هم متحدون فى عالم مشترك عندما يقيمون فى دائرة خاصة تنتمى لهم وكأنها دفيئة إنبات serres بدون جدران، وفى خيمة صيغت من صورة

---

(٨) Macho (T.)Drinnen und Drauessen. Reflexionen zur Ordnung der Räume.in Bernhard Perchinig et Winfried Steiner (éd.), Kaos stadt. Moglichkeiten und Wirklichkeiten .städtischer kultur, Wien, Picus, Verlag, 1991, p. 107-123

مرئية ومن مجال متجانس قامت هى بتحديده. ولهذا السبب – وهذا ينطبق أيضًا على الجماعات التى تأسست ظاهريًا بلا أدنى التباس – يمكن أن نكرر هذا السؤال الغريب: أين يكون هم إذن، حين يكونون حيث يكونون؟ ويستدعى السؤال إجابات خصبة بقدر ما ينجح فى تفسير لماذا دائمًا ما يكون الوجود- فى- الداخل أو الوجود – بالقرب من الذات الخاص بالمنظومات الإنسانية مخترقًا من قبل التباس موقعى topologique يضع كل "هنا" فى توتر بالنسبة "لمكان آخر". ما معنى أن نجد أنه عند كل وجود – هاهنا فى الداخل والذى يبدو، بديهيا وصالحًا هنا والآن، تتسلل الإحالة إلى داخل آخر؟ – إلى داخل هناك ماض أو مستقبل لا يمكن أبدًا أن يستبعده الوضع الراهن بشكل كامل؟ ونظرا لأن الارتباط بالداخل يبدو دائمًا وكأنه أمر واقع ذو مستويات تشير أيضا ودائمًا إلى مكان آخر، فإن الخطاب عن الوجود هنا – فى – الداخل يسدل قناعًا على الإشارة إلى اختلاف موقعى أساسى يتشبث بحاضرنا المباشر أو البدائى. هناك حيث يوجد بشر، فإن مكانهم الخاص يحيل دائمًا إلى أماكن ومواقف أخرى. كل هنا- فى- الداخل ينم عن داخل له شرعية فى مكان آخر. وكل حاجز يحل محل حاجز آخر، وكل داخل يعين داخلاً آخر. وكل مخرج من موقف داخلى يستدعى مخارج أخرى.

ولأن الأمر يحدث تحديدًا على هذا النحو فإن الاختلاف البدائى بين الفلك الداخلى endosphére والمجال الخارجى exosphére يمكن أن يضطرب من الداخل. وما يقوله سيجموند فرويد عن الغرابة (Unheimliches) ليس إلا إشارة مستترة بواسطة علم النفس، إلى إمكانية العكس Inversabilité الأساسية للاختلاف الموقعى المبدأى بين الداخل – الخاص والخارج – الغريب: قبل كل علم نفس، هناك الخبرة الفعلية حيث يبدو الداخل من وقت لآخر كالغريب والخارج يبدو كما هو خاص. إن ضروب الإنتاج الإنسانية للمجال تتكيف مباشرة مع هذا التوتر ومع هذا الإثراء. هناك داخل ثان، مغلق يضع الداخل الأول الحميم فى توتر، وخارج ثان واعد يقوض معنى الخارج الأول، الغريب. إن المجالات الإنسانية مجالات فائقة الواقعية (سوريالية)، لأن تبادل المواقع difference allotopique يمارس فى

كل مكان: نحن نكون كما نحن هنا، لسبب بسيط هو أننا، باعتبارنا قادمين من هناك، فإن لدينا الهناك داخل الهنا.

وبالتالى: يكون الإنسان هو الحيوان الذى ينتج، فى كل موقف تقريبًا، الأفلاك الداخلية éndosphéres مع مكوناته الجوهرية الأخرى، لأنه يبقى متأثرًا بذكرى وجود آخر كان- فى- الداخل، ومتأثرًا بتوقع التمتع بوجود نهائى مغلف. إنه المخلوق الذى يولد ويموت، والذى له داخل يغير الداخل، فى كل موقع للكائن الإنسانى تتفاعل توترات التنقل. ولهذا السبب فإن كل تاريخ ما هو إلا تاريخ للحواجز ولتحولاتها.

فالموت فى البداية هو الذى يطلق امتداد الأفلاك، فتحت تأثير الضغط الذى يمارسه الموت تتشكل "الثقافات" أو "المجتمعات" - فكل مجتمع يكون متضمنًا الحلقة المفتوحة لموتاه الأقارب والبعيدين- وهذا الضغط كما يولج فى المجتمعات الحسد والخبائث فإنه يؤثر فى الأفلاك كفاعل للتماسك فى المقام الأول. ومع الطقوس الحاملة للضعف والتى يحاولون من خلالها أن يحموا أنفسهم من الشر ويطردونه من أرواحهم، تتماسك المجموعات البدائية من فرط التآمر conjuration وتتجمع، اذا جاز التعبير، فى صورة فريق معد لاستبعاد الشر وطرده. بالنسبة للمجتمعات القديمة ليس الخارج واقعة جغرافية أو طوبوغرافية بقدر ما هو بعد شيطانى ومعنوى؛ هذا المصطلح يشير إلى المجال غير الخاضع للسيطرة وبمصطلح الإثنولوجيا: الفلك الخارجى exosphére - الذى نطرد فى اتجاهه الشر أو تجسداته الإنسانية كما نخشى أن يعود إلينا الشر منه. من وجهة النظر الأخلاقية والطبوغرافية كل الجماعات الإنسانية القديمة تكون محاطة بعالم يشكل حلقة غير مميزة تتسم بسمة الخارج الملتبس. لأنه فى هذا الخارج، فى المجال غير الخاضع للسيطرة، تتفاعل، علاوة على الأحداث الكثيرة غير المتوقعة ذات الطبيعة الملائمة أو المحايدة أو الضارة، أرواح من طردناهم أو قتلناهم وكانوا قبل ذلك من جماعتنا. إن المستبعدين قابلون للعودة من المجال المقلق، أى من المحيط الضار،

وبوسعهم الإحاطة بعالم وجود الجماعة وحصاره بحلقة من الأخطار الخارجية. لهذا السبب فإن كراهية الأجانب xenophopie مثلا، مثلها مثل الدين، تبدأ بالخوف من عودة من هو مستبعد. (وقد نميز هذا الأمر حتى يتجلى فى ارتعاد فرائص المسيحيين التقليديين أمام المجيء الثانى لربهم- والذى يعتقد أنه فى السماء ولكن يخشى أن يتركها مرة ثانية - وهو أكثر الأيام مدعاة للقلق، حتى يقوم بتصفية حساباته مع أتباعه: mortous unde venturus est iudicare viroset.[٩]) هناك عنصر آخر يساهم فى جعل العائدين مصدر قلق: فكل الخارج، هذا الفلك الخارجى exosphére غير المحدد مفتوح أمامهم؛ ومن هذا الفلك الخارجي يمكنهم أن يبدأوا هجومهم، دون أن نعرف من أى اتجاه وفى أى ساعة، ضد الجماعة المجتمعة حول مخيمها المستدير.

بعد أن يتم رص الموتى فى جوار بعيد نوعًا ما يحمى ويحيط، يظل الجهد الأساسى لجميع الكيانات الاجتماعية متمثلاً فى طرد الشر من داخلها وضمان حدودها. الاختلاف الموقعى بين الداخل والخارج له إذن معنى أخلاقى وبالصورة نفسها يكون للأخلاق معنى يتصل بالحصانة، إذ أنها تنتج الصلة بين الطيب والداخل، والشر والخارج- وهو اتصال كثيرًا ما تم تفسيره على أنه اختلاف بين الطاهر فى مواجهة النجس والعادل فى مواجهة الظالم. وبقدر ما تحترم المجتمعات، سواء كانت قديمة أو حديثة، هذا التصور للاستبعاد، بين المواقف الداخلية والخارجية فإنها تبقى دائمًا وقبل كل شيء جماعات جهود ونشوة تهتز من وقت لآخر لتآلف انفعالات متوهجة مشتركة موجهة ضد فاعلى الشر المفترضين أو الواقعيين. إن طقوس القرابين التى تؤسس عليها المجتمعات القديمة استمرارها الثقافى أو الدينى بصورة تكون دائمًا خاصة بها، تضفى طابعًا روتينيًا على الانفعالات الخالقة للتضامن. (فى المجتمعات الحديثة التى تبدو فى الظاهر خالية من القرابين، تأخذ هذه الطقوس إيقاع الفضائح الدورية وممارسات الاستهجان).

---

(٩) رمز Nicéc.

المجالات الداخلية للثقافات أو المجتمعات الأصلية هى بمثابة حلبات للمشاعر: هذه المجتمعات تجذب إليها أعضاءها من خلال الاشتراك فى أكثر المشروعات الاجتماعية إثارة وإلزامًا وعدوى: الطرد العنيف للشر خارج الذات. إن جعل المجال الداخلى مقدسًا والمحيط مليئًا بالشرور هى عملية واحدة: ونظرًا لأن هذه العملية تفصل الأفلاك عن كل مالا ينبغى له أن يكون منها فإنها تمثل الواقعة الاجتماعية والإيكولوجية الأولى.

الجهود المبذولة لطرد الشر من المجال الداخلى للجماعة تؤدى مباشرة إلى امتداد فلك الجماعة؛ إنها تمثل قبل كل شيء محاولةً لخلق مسافة أمنية بين مجال حصانة الجماعة وأولئك الذين استبعدوا لأنهم أفسدوه. هنا أيضا لا نستطيع أن نقيم فصلا بين امتداد فلك الجماعة وعملية تقويته، لأن الأسوار والخنادق الأخلاقية والتى خلفها تصون المجموعة نفسها ضد مزعجيها الواقعيين والمفترضين، تقام دائمًا وتُحفر فى احترام لمسافة تكتيكية تحيط بالعالم الداخلى المندمج.

هذه التأملات تتلاقى بصعوبة فى نقاط جوهرية مع الأفكار التى بلورها رينيه جيرار René Girard عن ميلاد الثقافات انطلاقًا من روح الآلية المقدسة للعنف. وقد بلور جيرار فى كتابات كثيرة له أطروحة بالغة القيمة ترى أن كل المجتمعات الإنسانية لا يمكنها أن تكون فى زمنها الأول، سوى أنظمة من الحسد والغيرة تخترقها اندفاعات pulsations تنبع من المحاكاة. وهذه المجتمعات، لأسباب محايثة، تكون خاضعة لتوتر داخلى كبير ولضغط ذاتى وتبدو وكأنها مجبرة، بواسطة قانون طبيعى نابع من دينامية الجماعة أو من المورفولوجيا الاجتماعية، على أن تطهر نفسها عن طريق قتل المثيرين المفترضين للشر المحدق بها، وهى جريمة ترتكب بصورة جماعية وفى نشوة الدم. فى هذا الإطار، تكون كل ثقافة محلية عبارة عن جوقة clique ناشئة عن القتل المؤسس، ولعبتها اللغوية المركزية تكون فى كل مرة هى الاتهام الجماعى والواضح والإدانة لضحية قربانية تتحمل كل الشر، كما تكون هى النفى المتكرر والمنطقى لمسئوليتها الخاصة تجاه

هذه التطورات المتلاحقة التى أطلقت العنف. وينتمى إلى "ثقافة" - بمعناها الذى أوردناه - ذلك الشخص الذى يشارك واقعيًا أو رمزيًا فى التضحية بكبش الفداء الذى يكون طرده خارج الجماعة يسمح بعودة الهدوء للجماعة، ذلك الهدوء الذى يولد من الشعور بالحق وبالسلام الذى يعقب التوتر. يرى جيرار أن الثقافات كيانات ملتحمة بواسطة الطاقات الاندماجية للإثارة القصوى للضغط والعقاب التعسفى Lynchage - والتى تستعيد، بعد الإفراط، خطًا أساسيا، وهو خط النظام المستقر والتضامن المتطهر.

من هذه المشاعر المشتركة التى هدأت بعد استخلاص العبر والتى أعقبت عربدة orgies القتل المؤسس تصدر الطقوس وأساطير الشعوب - هنا تمثل الطقوس التكرار الرمزى والمحكوم للانفعال الجماعى بالقتل، ذلك التكرار الأصلى والحر، فى حين أن الأساطير تقدم الحكايات التبريرية. لو كان جيرار على صواب، لكانت كل الثقافات أو الأعراق قائمة أولاً على ضروب من التعاون الاندماجى فى الجريمة، وأيضا على توافق لاغنى عنه قائم على أكاذيب مشتركة، أى على الأساطير التى تلقى بثقل الشعور بالذنب من العنف على كاهل من كانوا ضحايا. هذه التأملات تؤدى إلى ميلاد أطروحة مدمرة؛ من الناحية السوسيولوجية ترى أنه فى جميع الحالات يكون كبش الفداء وحده، رغمًا عنه، هو الدامج لجماعته- لأن الانفعالات الأكثر قوة لكل أعضاء المجتمع تتلاقى عنده وكل حكاياتها تدور حول استبعاده أو حول التضحية به أو حول تمجيده son exaltation المخلص.

فسواء تعلق الأمر بالانفعالات أو بالحكايات فإننا نجدها تسمح للمجتمعات بالإتحاد وتقودها إلى شعور فريد بوحدتها وبتضامنها. إن طرد الشر هو وحده الذى يسمح بإدماج ما هو غير شر فى مجال "للنحن" يكون منضمًا تحت راية العاطفة patho. بهذا المعنى، كل المجموعات المندمجة بقوة، من وجهة نظر ثقافية سواء كانت قديمة أو معاصرة تقوم على آليات فى التمييز - فهى لا يمكن أن توجد بلا

أعداء وبلا ضحايا قربانية، وبالتالى فهى تعتمد على التكرار المستمر للأكاذيب عن العدو إذا ما أردت هذه المجموعات أن تصل إلى درجة من الضغط المتولد ذاتيًا والضرورى للاستقرار الداخلى. هذا يعنى أنها لا يمكن أن تستمر فى البقاء دون إله ودون آلهة، لأن الآلهة، بحسب هذا الاستنتاج، ليست فى بداية الأمر سوى أكباش الفداء التى حملناها بقيمة تفوق الواقع والتى تقلقنا. فى البداية، لم تكن هناك أى حاجة فى "الاعتقاد" فى الآلهة: ويكفى تذكر عيد القتل المؤسس كى نعرف فى أى شيء كانت تعنينا. الذكرى المقلقة لجريمة مخيفة هى التى تشكل التدين الذى يزعمونه عميقًا للثقافات القديمة: فى هذا المناخ الدينى تكون الشعوب قريبة من الأكاذيب ومن الأشباح التى تؤسسها. الله هو الكيان الذى يمكنه أن يذكر أتباعه بالسر الخفى للخطيئة.

هذه الذكرى التى تحطمها الأسطورة ويخفف منها الطقس، بأى صورة كانت، لا تكف عن تأكيد العلاقة الجماعية الحميمة. ما الذى يمكنه بالفعل أن يكون مرتبطًا بشدة أكثر من جمع من المجرمين وضحيته قد أصبحت إلهًا له؟

إن الثقافات بوصفها جماعات من الحكى والانفعال- أى فى العبادة - وبوصفها هذه المجموعات من المجرمين السعداء بفعلهم تكون الأكثر توحدًا مع ذاتها. وهنا حيث تتقاطع الانفعالات مع الحكايات يتشكل " المقدس" - وهذا ما يغوص بالمجموعات فى مناخها الخاص والغير قابل للتقليد، المصنوع من الاحترام ومن الخطأ ومن الخوف ومن الميل إلى التضحية. الموضوع الذى يتم التضحية به يوضح بذلك فى قلب المجال الروحى لمجتمع ما. ومع التمثيل الثقافى للإله المضحى به يحيا المجتمع كجسد متجانس مضطر أن يعيش من جديد فى نفس القلق malaise المقدس إذا ما أراد أن يظل متماسكًا. تجد المجتمعات القديمة وسائل تجانسها فى ذكريات فريدة تمامًا وهو ما يعزو لها عدم قابليتها للاختراق. (لا يمكن إذن اعتناق أديان بدائية، لأنه من المستبعد الاشتراك فى الجريمة المؤسسة لجماعة غريبة إلا عن طريق تبنى وضع المراقب من الخارج. فى المقابل يمكن انطلاقًا

من أى ديانة قديمة الولوج إلى أديان الحضارات المتقدمة، مثل المسيحية أو البوذية لأن لكليهما، بنية حركات التحرر التى تسمح بالخروج من العقد القديمة للعبادة وللخطأ - حتى وإن ظلت حركة التحرر، كما فى المسيحية، مشوبة بالكثير من عقد الذنب تجاه الله الذى ضُحى به والتى تعمل وكأنها تدمير ذاتى auto-sabotage)

لو أضيف إلى ذلك ما يعتقد جيرار أنه قد أثبت وجوده فى داخل مجموعات لا حصر لها أو فى ثقافات التضحية وهو رفع كبش الفداء إلى المملكة المقدسة، حينئذ يكون اندماج المجموعات المؤسسة على الانفعالات والحكايات، المخاوف والأكاذيب قد تم تدعيمه سياسيًا. الضغط الداخلى للحسد وللعنف - الذى، حين يصبح غير خاضع للسيطرة، يثير المجتمع حتى حد التفكك ويتجاوزه أحيانًا- يتضح أيضا أنه العنصر الأساسى لتقوية الأفلاك فى حالة ما إذا توصل، بعد الأزمة، إلى أن يضع تحت سيطرته، ومن خلال الطقس، التوترات الغيورة التى تولد العنف. فلو اتبعنا نموذج جيرار، تكون هذه هى تحديدًا مهمة العبادات المنظمة حول القرابين الدموية: وظيفتها التمدينية تأتى من قهرها لأوبئة العنف الواقعية والمفرطة من خلال العنف الطقسى.(١٠)

يمكننا أن نستوعب تحول الزمر ما قبل الإنسانية إلى جماعات إنسانية بها طقوس وقرابين بوصفه فعلاً تحصينيا تقوم به الأفلاك الاجتماعية ضد الأخطار الكامنة التى تهددها: هنا يعاد توجيه أصل الضغط - طاعون المحاكاة الذى يعدى فيه كل شخص الآخرين برغبته - لكى يصبح عاملاً دينيًا على الاستقرار: فمن كان هو الشر سيصبح المقدس. هذا المقدس الذى يومض يبدو كقاعدة عامة فى صورة إله عرقى؛ مهمته هى ضمان تماسك الشعب، وبالتالى يؤدى دور الحارس

---

(١٠) Girard (R.), Quand ces choses commenceront. Entertiens avec Michel Treguer, Paris. Arlea, 1996, P.57:

"ونستعير التعبير الذى أطلقه جان بير دوبوى J.P.Dupuy: "النظم القربانية تحتوى العنف بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة" لأنه يوجد داخلها، ولأنها تمنعه من أن يقلب كل شىء رأسا على عقب".

على الأفلاك والحامى للمجموعات. هكذا تتخذ المجموعات التى تعتنق ديانات القرابين القديمة صورة العصابات الأصولية والتى، وإن لم ترتكب من الآن فصاعدًا جرائم جماعية، يتوحد أفرادها مع ذلك بعضهم ببعض من خلال علامات خطاياهم السابقة. وهناك حيث تنتج هذه الأصولية أعراضنا أكثر شدة، تصبح الحاجة إلى السقوط فى عربدة نشيطة أكثر إلحاحًا. إن الجماعات التى تبحث عن العنف تجد عمومًا ضحيتها بسهولة وتخلق بسرعة الذرائع التى تسمح لها بممارسة استبعادها من جديد والاحتفال بذلك.

هذا النوع من أصولية الجماعة، والطبيعى إلى حد ما، مع تعطشه لأشكال من العنف المتوالى لا يمكنه أن يقاوم التنوير (Aufklärungen). فى داخل المجتمعات التى تحظى بسلام بفضل الطقوس، خصوصًا عندما تصل إلى مرتبة الممالك القوية وتمتلك خبرة طويلة مع السلام، حينئذ ينمو نقد العنف، هذا النقد الذى يفضح ويزعزع اللعبة القدرية التى تثير الخصومة. هناك بعض الشهادات القديمة عن تشكل الأخلاق التى تهدئ من حدة الخصومة، وهى بصورة واضحة أخلاق لا تقوم على المحاكاة، موجودة فى كتب الحكمة فى مصر القديمة. ونحن نشير هنا بشكل خاص إلى أقوال أمينيموبى الذى كان كاتبًا ومسئولا intendant عن القمح فى عصر الدولة الحديثة. وهو نص تعليمى وأخلاقى كتب فى عام ١٣٠٠ ق.م، والذى نجد له دون أدنى شك أصداء كبيرة فى آداب الشرق الأوسط وخصوصًا فى نصوص الحكمة فى العهد القديم ولاسيما أمثال سليمان. مثل هذه الكتابات والكثير غيرها من نماذج التأملات المصرية القديمة عن الحكمة، تعد أيضًا استباقًا لأخلاق العهد الجديد. "فى تعاليم أمينيموبيس لولده كنخت(١١)، نجد من بين المبادئ المذكورة: "[.......] لا تصيح ضد من أهانك وإنما رد عليه برد يبرر نفسه [...]. لا تناقش إنسانًا منفعلاً ولا تزعجه بأقوالك. دع الليل يمضى قبل أن

---

(١١) هذه الفقرات مأخوذة من: Elisabeth Laffont, Les livres de sagesses des pharaons, Paris, Gallimard, coll. Folio. 1979.p.119-137

ترد عليه حتى يجد أمامه متسعًا من الوقت كى يهدأ. على أى حال ابتعد عن الإنسان المنفعل واتركه لحاله لأن الله يعرف كيف يرد عليه.

احترم حدود الأراضى الزراعية، لأنه لا يجوز البتة أن يقتطع منها جزء من نصيب أرملة.

لا تحسد الغير على نعمه ولا تجوع جارك. لأنه فى الحقيقة مما يصدم أن تخاصم من حصل على حكم بأحقيته بملك ما، ومنحرف من يحاول أن يطعن فيه من أجل أن ينتزع ملكيته.

لا تتغنى بمديح من نجح أمام رجل بقى متواضع الحال. لا تغيظ القزم ولا تسخر من ذى عاهة.

- مد يدك إلى العجوز بكل الاحترام اللازم. [...]

لا تتحرش بأحد لأننا جميعًا فى يد الله."

يمكننا أن نقرأ هذه الحكم بوصفها شهادة لصالح ثورة من أجل الرزانة discrétion. منذ ما يعادل تقريبًا ألف عام ونصف قبل الموعظة فوق الجبل، تستهجن أفكار وادى النيل هذه السفاهة التى بسببها يندفع من يمارسون السلطة منذ البدء وكأنه لا يوجد أى شخص يراقبهم يمكن أن يأخذ على محمل الجد. لقد طرح التأمل المصرى الأسئلة الحاسمة لكل الحضارات الراقية: ماذا يعنى العنف والقسوة إن لم يكن علامة على عدم احترام من يسلكون هذا السلوك تجاه من يشهدون أعمالهم؟ إن وصايا المسئول عن القمح تبين أنه كان يمكن أن تبرز فى المناخ الهادئ لثقافة الطبقات الوسطى فى مصر القديمة روح حكمة معادلة لعملية تنوير فى بدايتها. إنها لا تبحث عن دافع التعايش المشترك فى الطقوس التى تستدعى أعمال العنف الدموية ولكن فى الوجود المصان وفى الوجود المدرك فى المجموع بواسطة الواحد، بواسطة الله العليم بكل شىء. إن التعاليم الجديدة للحكمة التى تتميز بالوضوح الكامل تظهر آليات تتابع العنف بين البشر عندما يولد من الحسد، وتشير إلى طريق يؤدى إلى حياة من الرزانة والاعتدال. هذا الأسلوب المصرى الجديد

فى الحياة way of life هو بمثابة زهد ascése يهدف إلى منع أعمال العنف المتتابعة. إنه يقوم على افتراض وجود عناية إلهية تخترق المجالات ولا يعزب عنها شيء، ولا حتى الاندفاعات الحميمة للفاعلين.

إن الإيمان بالمراقب الأسمى الذى يأمر بالرزانة يوجد إذن فى بداية تطور جاء به أنبياء اليهود وأخلاق يسوع ويصل فى نهاية المطاف إلى الصيغ الحديثة لحقوق الإنسان. هذا التيار الأخلاقى الذى جاء به التطور يقوم على اكتشاف أن الأفلاك الكبرى مثل الممالك والإمبراطوريات (ولا سيما الكنائس) ليس بمقدورها أن تحافظ بشكل دائم على صورتها إذا لم تكف عن الاعتماد جوهريًا على عنف التضحية وعلى الإرهاب الذى تمارسه الآلهة. إن التكتلات السياسية يمكنها أن تصل إلى اندماج واحد، كما يشهد على ذلك نظريات أمينيموبيس إذا ما ارتفعت إلى مستوى الأخلاق التى تمنح بشكل صريح حمايتها للضحايا الحاليين والممكنين - الضعفاء والأجانب؛ وقد تجلى هذا الميل فيما قبل فى قوانين حامورابى البابلى، نحو ١٧٠٠ ق.م. النبرة العامة لهذه النظريات الجديدة فى الحكمة - هى الحض على عدم المشاركة فى تجاوزات تطلق العنف. وهذا يعنى مناخًا أخلاقيًا لا يتسم بتعبئة الجماعة ضد أكباش فداء وأعداء بقدر ما يتسم بالحرص على التماسك المدنى فى مجال كبير يسوده السلم. مثل هذا المناخ النازع إلى الضم والإدماج inclusion هو بداية أخلاق العالم.

إن من سمات سياسة التأقلم فى الإمبراطوريات المستقرة تشجيع مساعدة المحتاجين وإبداء الاهتمام تجاه من هم فى خطر أو فى عوز.

(ولهذا السبب فإن نشأة الأخلاق انطلاقًا من حقد الخاسرين، كما قدمها نيتشه، هى استنتاج صحيح بالتأكيد، ولكنه أحادى الجانب، ينبغى أن يستكمل بنشأة تشكل الإمبراطورية). هناك مفارقة تقترن بهذه الأخلاق: إنها تنتج هى نفسها مؤثرات جديدة للاستبعاد لأنها مضطرة لأن تعلن أن الجماعات الأصولية أو الشعوب العنيدة التى لا تريد الذوبان فى الفتور الحضارى للإمبراطورية هم

خصوم. تصطدم إذن الكونية الأخلاقية على جميع الجبهات الممكنة بالحدود البنيوية للاتجاهات التضمينية inclusivité المسالمة. وعلى هذا الأساس فإن المناخات الداخلية الأكثر هدوءًا تنمو فى الغالب وفى لحظاتها الأولى فقط خلف أسوار حصينة، ولكن نظرًا لحرص العنف الإمبريالى على تصدير قواعده المسالمة فى التأقلم فإنه يقوم بخرق قشرة السلام بصورة قاسية.

كان على الأديان ونظريات الحكمة التضمينية inclusives الكبرى أن تعيش هذا الاختيار الصعب منذ أن دخلت إلى مسرح تاريخ العالم، منذ ثلاثة آلاف سنة، بوصفهم شركاء متضامنين مع الإمبراطوريات ولكنهم فى نفس الوقت نقائضهم المزمنة. فاليهودية التاريخية على سبيل المثال كانت متكافلا منشقا عن الإمبراطوريات؛ لقد بحثت دائمًا عن ازدهارها فى الشقوق الداخلية والبينية للإمبراطوريات. وفى نفس الوقت كان على الإمبراطوريات، قبل ظهور صور العالم الكوكبى والأخلاقيات السامية، أن تتكفل بضمان هذه الثقافة للكائنات الطيبة التى تحتقر السلام المسلح الذى تفرضه الدولة ونظامها القانونى المحدود، لكى تعارضه بسلام من مملكة أخرى وبعدالة أخرى لانهائية. مع التمييز بين أنماط السلام تبدأ الحرب العالمية الحقيقية: القتال، الصادر عن تاريخ العالم، والناتج عن تاريخ القضية النقيضة بين السلطة (ترسيخ الجذور، التأكيد، الجهاز، الثقافة) والعقل (الاقتلاع من الجذور، المقاومة، الفوضى، الفن). إذا كانت هناك "نهاية للتاريخ" سنلاحظها عند انطفاء هذه التعارضات.

ترجمه عن الألمانية أوليفييه مانونى Olivier Mannoni.

هل نحن مسئولون عن معتقداتنا؟(١٢)

بقلم: پاسكال آنچيل

Pascal ENGEL

ترجمة: خليل كلفت

مراجعة: بشير السباعى

نعلم أن المفهوم التقليدى "للمعتقد" croyance ملتبس بصورة مفزعة. وتشير هذه اللفظة تارة إلى المحتوى المعتقد فيه (اعتقاد "أن بابا نويل موجود")، وتشير تارة أخرى إلى موقف مَنْ يعتقد أو الحالة السيكولوچية التى يكون عليها. وتارة يدل هذا الموقف على أن الذات ليست على يقين من حقيقة المعتقد (وفى هذه الحالة يقابل المعتقد المعرفة)، وتارة أخرى تدل عبارة "أعتقد أن" على إثبات شكل من الاقتناع أو اليقين. وعلى الطرف الآخر فإننا لا نتردد فى أن نعزو المعتقدات على أساس السلوك وحده (على سبيل المثال إلى حيوانات) أو للإشارة إلى أحوال لا تعيها ذات بالضرورة. وتنشأ هذه الالتباسات، إلى حد كبير، من واقع أننا لا نعرف جيدا ما إذا كانت المعتقدات أحوالا سلبية أو إيجابية للعقل. والحقيقة أننا، من جهة، يستهوينا أن نقول إن لها بالأحرى أسبابا causes وليس مبررات raisons، وأنها بحاجة إلى التفسير أكثر منها إلى التبرير. وبهذا المعنى فإنه يبدو أن الاعتقاد ليس قابلا لأن يكون فعلا (حدثا) action، بأكثر من أن يحمرّ وجه المرء خجلا، أو أن يعطس، أو يتعب، ولا مجال لأن يُلامَ، أو يُسامَحَ، أو يُثنَى عليه من أجل ذلك. ومن جهة أخرى فإننا نتوقع بطبيعة الحال ممن يقول لنا "أعتقد أن..." أن يقدم لنا مبررات لاعتقاده، يمكن أن تكون قوية أو ضعيفة إلى هذا الحد أو ذاك. وبهذا المعنى، هناك أشياء كان لا مناص من أن نعتقدها، وإذا كنا لا نلوم طفلا على اعتقاده فى وجود بابا نويل فإننا يمكن أن نعاتب الكبير على أن لديه مثل هذه

---

(١٢)نص المحاضرة رقم ٣٣١ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٦ نوفمبر ٢٠٠٠.

المعتقدات. ويبدو أن معجم لغتنا أيضا يصنف المعتقدات بين الأنشطة: نقول "donner son assentiment" (= يعطى موافقته)، أو "se faire une opinion" (=يكوّن رأيا)، أو"accepter" (= يوافق على) اقتراح، أو حتى "tenir quelque chose pour acquis" (= يسلّم بصحة شيء)، وتدل كل هذه التعبيرات حقا على مشاركة إيجابية للذات فى تكوين معتقداتها، وهذا شيء يمكن اعتبار الذات "مسئولة" عنه إلى حد كبير. ووفقًا لتشديدنا على تصور إيجابى أو على تصور سلبى لتكوين المعتقدات، سنكون مدفوعين إلى اعتبار مَنْ يعتقدون فاعلين لاعقلانيين بالضرورة، أو فاعلين عقلانيين أو قابلين لأن يكونوا كذلك.

وتتجلى نتائج هذه المفاهيم المتعارضة فى المجالات العديدة حيثما كانت المسألة تتعلق بـ"معتقدات" فى العلوم الإنسانية. وعلى سبيل المثال، يعتبر كثير من علماء الاجتماع المعتقدات الجمعية خاضعة لمجموع كلى من المحدِّدات السببية: على سبيل المثال، أليست التحيزات العرقية أو الاجتماعية، والميثولوچيات، والأيديولوچيات، والشائعات، قبل كل شيء، تمثيلات جمعية تحث عليها تأثيرات المحاكاة وإعادة الإنتاج التى تفلت، إلى حد كبير، من سيطرة مَنْ ينقلونها ويقبلونها؟ ولكنْ هل كان لا مناص لمَنْ "لديه تحيزات عرقية"، على سبيل المثال، من أن يقبلها ويوافق عليها على نحو ما؟ وما دور قبوله الطوعى لهذه التحيزات قياسًا إلى مجرد تلقيها السلبى؟ وفى عدد من الحالات، كيف يمكن أن تكون لديه مثل هذه المعتقدات "رغم واقع أنه يعتقد أنها هشة أو غير مبرَّرة"؟ وهناك مجال، تقليدى، لا تكف فيه هذه الأسئلة عن أن تطفو إلى السطح، هو مجال سيكولوچية المعتقد (الاعتقاد) الدينى: هل "المعتقِد= المؤمن" le croyant شخص لديه معتقدات مدفوعًا بمبررات قوية، أم هو شخص يعتقد "رغم" أن لديه مبررات مقنعة، من نواحٍ أخرى، لأنْ لا يعتقد؟ وفى الفلسفة، تكون هذه الأسئلة ماثلة فى صميم نظرية المعرفة، وبصورة خاصة عندما حددت لنفسها مهمة أن ترد على الشكية، كما عند ديكارت، أن تضرب صفحًا عن التحيزات والمعتقدات من أجل الوصول إلى اليقين. وقد ألقت نظرية المعرفة الحديثة، منذ ديكارت ولوك، على عاتقها غاية أن

ترفض فى آن معًا كل المعتقدات التى لا تقوم، مثل تلك التى تأتى من الحواس أو الخيال، على مبررات مقنعة لا يمكن لذات متروية أن تكون فى وضع يسمح لها بقبولها، وكل المعتقدات المرتكزة على سلطة، مثل سلطة التقاليد، لا تكون السلطة التى تقيمها هذه الذات نفسها وتكون مسئولة أمامها وحدها. ويُقال فى بعض الأحيان إن هذا التصور للمعرفة ينطوى على نظرية ديونطولوجية déontologique [متعلقة بأخلاقيات الواجب] للتبرير تحدد الذات العارفة لنفسها وفقًا لها واجباتها إزاء أحكامها وإن هذه النظرية تفضى إلى فكرة عن ذات حرة ومستقلة، قابلة للسيطرة على ما تعتقد أو ما لا تريد أن تعتقد. وكما لوحظ كثيرًا فإن هذه الفكرة تضارع، خاصة عند لوك، كل التصور الحديث عن الذات الحرة عن آرائها، خاصة فى الأمور الدينية، والسياسية، والقانونية. والحقيقة أن ديكارت كان يؤكد أن أحكامنا تقع دائمًا تحت تأثير الإرادة، التى تكون وحدها سبب الخطأ. بل ذهب ديكارت إلى حد القول إنه "يمكننا دائمًا أن نمتنع عن مواصلة خير معروف بكل وضوح أو عن قبول حقيقة بديهية، مادمنا نتصور أنه خير أن نؤكد بذلك حرية اختيارنا[١٣]".

غير أن هذه الفكرة عن سيطرة غير محدودة لإرادتنا على معتقداتنا، وهو ما يبدو أنه يعنى أن تلك المعتقدات خاضعة تمامًا لتلك الإرادة التى يمكن أن تمثلها أفعالنا الحرة، تبدو مدهشة. فكيف يمكن لنا أن نرفض أن نعتقد فيما يبدو لنا بديهيا، بل حتى أن نعتقد فى البداهة؟ ألا تمثل هذه أفضل وصفة للوصول إلى اللاعقلانية؟ وقد علق پاسكال على هذه النقطة بقوله:

"لا أحد يجهل أنه يوجد مدخلان يجرى منهما استقبال آرائنا فى النفس، وهما يتمثلان فى مبدأيْه القويين، الإدراك والإرادة. والمدخل الأكثر طبيعية هو الإدراك، لأننا لا يجب أبدًا أن نقبل إلا الحقائق التى جرى إثباتها؛ غير أن الأكثر شيوعًا،

---

[١٣] "Lettre au Père Mesland du 9 février 1645", AT, IV, 172, trad. fr., in Œuvres, Paris, Alquié, vol. 3, Garnier, 1970, p.552.

وإنْ ضد الطبيعة، هو مدخل الإرادة. ذلك أن كل ما يخص البشر يستحوذ عليه الاعتقاد دائمًا تقريبًا ليس بالدليل، بل بالقبول. وهذا المسلك حقير، ومعيب، وغريب؛ كما ينكره كل الناس. ويعتز كل إنسان بأنه لا يعتقد وحتى لا يحب إلا ما يعرف أنه جدير بذلك(١٤)".

ويقوم باسكال أولا بإثبات حالة: إنها واقعة، تؤكدها التجربة دومًا، نستطيع أن نعتقد فيها بواسطة الإرادة. وسنجد لها كثرة من التأكيدات، على سبيل المثال فى علم النفس الاجتماعى:

"أظهرت دراسة على مليون من تلاميذ الصف النهائى فى المدرسة الثانوية أن ٧٠٪ من بينهم اعتقدوا أنهم فوق المتوسط فيما يتعلق بقدراتهم القيادية، وأن ٢٪ فقط اعتقدوا أنهم تحت المتوسط. أما من حيث القدرات على التكيف الاجتماعى فقد اعتقد "كل" الطلبة أنهم تحت المتوسط. واعتقد ٦٠ ٪ أنهم ضمن مجموعة أفضل ١٠٪ واعتقد ٢٥٪ أنهم ضمن أفضل ١٪. وأظهرت دراسة عن أساتذة الجامعة أن ٩٤٪ من بينهم اعتقدوا أنهم أفضل فى أعمالهم من متوسط زملائهم(١٥)".

غير أن القول إن هناك "واقعة" تتمثل فى كون معتقداتنا يمكن تكوينها نتيجة لـ"المسلك الحقير للقبول" شيء، والقول إن هذه المعتقدات "يجب" تكوينها على هذا النحو شيء آخر. والواقع أن باسكال، تمامًا مثل ديكارت، لا يقول لنا شيئا من هذا القبيل. وهو يضيف أن كل الناس سيأخذون هذا فى اعتبارهم بحيث لا يزعمون أنهم يعتقدون إلا لمبررات قوية. والمبررات القوية للاعتقاد هنا مبررات "معرفية" épistémiques، أى الأدلة، أوالمعطيات المتاحة للذوات، التى تخالف بوضوح تلك التى آثروا اعتقادها، إذ تخلط بين رغباتها وبين الحقائق، وهنا يكمن مثال نمطى للسلوك اللاعقلانى. ولكن ماذا يحدث إذا نحن فكرنا ليس فى المبررات المعرفية

---

(١٤) Pascal, De l'esprit géométrique et de l'art de persuader, Œuvres complètes, II, La Pléiade, éd. Le Guern, p.171.

(١٥) Gilovitch (T.), How We Know What isn't, New York, McMillan,1991, p.77.

لهذه الذوات بل فى مبرراتها "العملية" لأن تكون لها معتقدات بعينها، خاصة منفعتها؟ وعلى كل حال فإنه قد يكون حسنًا، وعقلانيا فى ظروف بعينها، امتلاك الثقة بالنفس، رغم أو حتى ضد المعطيات التى فى متناولنا. وكان هذا على وجه التحديد هو ما نصح به وليام چيمس William James عندما رفض، فى مقال شهير، مبدأ "أخلاق المعتقد" للعالم الفكتورى كليفورد Clifford، التى وفقًا لها "يقع الناس، دائمًا وفى كل مكان، فى خطأ الاعتقاد على أساس معطيات ناقصة(١٦)". وقد عارضه چيمس بأخلاق المعتقد الخاصة به، والتى يمكن أن ندعوها برجماتية، والتى يمكن، وفقًا لها، على الأقل فى بعض الحالات، أن تتغلب مبرراتنا العملية للاعتقاد على مبرراتنا المعرفية، عندما يكون المعتقد موجَّهًا بالمنفعة الحيوية، أو بـ"طبيعتنا العاطفية". ألم يقل پاسكال نفسه، الذى يستشهد به چيمس بهذا الخصوص، شيئًا مماثلا عندما أعلن أن "القلب له مبرراته التى لا يعرفها العقل"؟

ووفقًا للتصور السائد عن المسئولية مطبقة على أفعالنا، يكون المرء مسئولا عن هذه الأفعال إذا كان حرا فى القيام بها، وبالمقابل حرا بما يتناسب مع درجة السيطرة التى تمارسها الإرادة على هذه الأفعال. ويبدو بالتالى أننا إذا أردنا أن نطرح سؤالا مماثلا فيما يتعلق بمسئوليتنا إزاء معتقداتنا فإننا ينبغى أيضا أن نحلل مسألة فى أى شىء يمكن أن تكون هذه المعتقدات تحت السيطرة. غير أننا رأينا للتو أنه ينبغى التمييز هنا بين أربعة أنواع من الفرضيات:

(١) وصفية أو سيكولوچية:

(١أ) يمكن أن نعتقد بتأثير الإرادة.

(١ب) لا يمكن أن نعتقد بتأثير الإرادة.

(٢) معيارية:

(٢أ) يجب أن تكون مبررات اعتقادنا (على الأقل جزئيا) مبررات لسلوكنا.

---

(١٦) James (W.), La Volonté de croire (1896), trad. Fr. Paris, Flammarion, 1920.

(٢ب) يجب أن تكون مبررات اعتقادنا متميزة عن مبررات سلوكنا وأن لا ترتكز إلا على أدلة قاطعة.

والأطروحة (١أ) مستقلة عن الأطروحتين (٢أ) و(٢ب). إن ما يمكن، من الناحية الفعلية de facto، اعتقاده بتأثير الإرادة لا يعنى، من الناحية القانونية de jure، وجود مبررات قوية لفعله، وبالمقابل تعنى (١ب) زيف (٢أ): إذا كان لا يمكن أن نعتقد بصورة اختيارية، فإنه ليس هناك مبرر لأن توصى بالقيام بذلك. والتقاء (١أ) و(٢أ) هو ما يُسَمَّى عادة " النزعة الإرادية" إزاء المعتقدات، ويبدو أن ما سميته التصور الديونطولوچى للمعرفة وكذلك البرجماتية قد أوجدا هذه الأطروحة المزدوجة. والتقاء(١ب) و(٢ب) هو ما يُسَمَّى "الدليلية" [أونزعة الأدلة] l'évidentialisme⁽¹⁷⁾. ويبدو أننا إزاء مسألة تنطوى على تناقض: إما أننا، إذا شئنا الإثبات، كما يفعل التصور الديونطولوچى، يمكن أن نكون مسئولين عن معتقداتنا بنفس الطريقة التى نكون بها مسئولين عن أفعالنا، وهنا يجب التسليم بأنها يمكن أن تكون، جزئيا على الأقل، موضوعًا لسيطرة إرادية، وإما أننا نرفض إمكانية مثل هذه السيطرة، غير أنه ينبغى عندئذ التخلى عن التصور الديونطولوچى. وأود فى الحقيقة أن أشير إلى أن هذا البديل ليس هو الأفضل، وإلى أن المرء يمكن أن يكون مسئولا عن معتقداته دون أن يعنى هذا أنه يقبل النزعة الإرادية.

وتفترض الأطروحة الإرادية النزعة (١ب)، كما رأينا للتو، الأطروحة (١أ)، التى تكون معتقداتنا وفقًا لها، فى بعض الحالات على الأقل، إرادية ويكون الاعتقاد بهذا المعنى صورة من صور الفعل، بنفس الطريقة التى يتم بها الخروج

---

(١٧) المقصود بها تعبير إنجليزى، مكون انطلاقًا من الكلمة الإنجليزية evidence، التى لا تعنى بالضرورة ما تعنيه الكلمة الفرنسية évidence [وضوح، بداهة]، بل تدل على المبررات القوية، أو الأدلة، أو المعطيات القاطعة التى يقوم عليها الاعتقاد. وفى غياب اصطلاح أفضل، فإنه لامناص من أن نتجه إلى استعمال هذا التعبير.

للتنزه. غير أن هذه الأطروحة ليست بديهية. ومع أن الحس المشترك يسلِّم بأننا يمكن أن "تشكِّل" معتقداتنا بتأثير إرادتنا أو بتأثير رغباتنا، فإن هذا لا يستتبع أن المعتقدات "التى نعتقدها"، بتأثير سياق استخدمته الإرادة تكون هى ذاتها إرادية. ونحن لا يمكن أن نقرر أن نعتقد فى الحال فى أى شيء كان، على سبيل المثال فى أن الدالاى لاما إله حى. ولنفترض مع هذا أننا يمكن أن نفعل هذا، بتأثير أقراص خاصة يكفى بلعها للاعتقاد فى مثل هذا النوع من الأمور. فهل ستكون هذه حالة من السيطرة المباشرة للإرادة على المعتقد، بنفس الطريقة التى تتم بها السيطرة على فعل؟ لا، لسببين. من جهة ستكون هذه سيطرة مباشرة على فعل يتمثل "تأثيره" فى إنتاج معتقد، غير أن هذه لن تكون سيطرة على المعتقد المناظر. ومن جهة أخرى فإن الرغبة التى يمكن أن تكون عندى فى اعتقاد أن الدالاى لاما إله حى يمثل بالتأكيد مبررًا "عمليا" لأن يكون لدى هذا المعتقد (إنه يسعدنى، أو يفيدنى)، غير أن هذا ليس مبررًا "معرفيا"، بالمعنى الپاسكالى لـ"دليل" preuve. والأمر مماثل هنا تمامًا لما فى الحالات التى نحمل فيها أنفسنا على اعتقاد شيء ما عن طريق وسائل "غير مباشرة". وتمامًا كما أن من الممكن القيام بفعل ما، على سبيل المثال إعداد جاتوه، بواسطة إنجاز أفعال أخرى، مثل صنع الباتيه وضرب صفار البيض، فإن من الممكن تمامًا أن يصيب المرء نفسه، عن طريق مخدر، أو نوم مغنطيسى، أو، بتقنية ما أخرى، بالاعتقاد فى شيء ما. غير أنه حتى إذا نجحنا فى هذا فإن ناتج هذا الفعل، المعتقد، لن يظل أقل قابلية للتبرير بمبررات متميزة عن تلك التى استطاعت أن تكون حافزًا للفعل. ويصحّ هذا أيضا على المعتقدات التى تُسَمَّى "الذاتية التحقق" autoréalisées، التى جعلها مجرد واقع حمل النفس على اعتناقها حقيقية: إذا أردتُ أن أعتقد أننى شجاع، ونجحتُ فى هذا، فإن واقع أن يكون لدى هذا الاعتقاد سيكون قادرًا، فى بعض الحالات، على أن يُحْدِث بداخلى الشجاعة، ومن هنا صدق اعتقادى. ولكن هل يتعلق الأمر لهذا بمعتقدات "إرادية"؟ والحقيقة أن هذه المعتقدات تنطوى على مفارقة، لأن من يعتقدها يكون فى حالة متناقضة. إذ أننى إذا أردتُ أن أعتقد أننى شجاع، فهذا يعنى "أننى لستُ

شجاعًا" (لأن المرء لا يمكن أن يريد أن يعتقد حالة قائمة بالفعل)؛ غير أننى إذا نجحتُ فى اعتقاد "أننى شجاع"، فإن هذا الاعتقاد يجب أن يتعايش بداخلى مع نقيضه (أننى لستُ شجاعًا). وبعبارة أخرى فإن مبرراتى المعرفية تقودنى إلى اعتقاد "ليس ق non p" فى حين أن مبرراتى العملية تقودنى إلى اعتقاد "ق p". وهذا وكأننى أستطيع أن أقول: "أنا لستُ شجاعًا، غير أننى أعتقد أننى شجاع(١٨)". غير أنه إذا كانت النزعة الإرادية (أ١) صحيحة فإنه ينبغى أن يكون باستطاعتنا أن ننجز أفعال الاعتقاد لأسباب عملية فقط، بصورة مستقلة عن الأسباب المعرفية. غير أن من الجلى أن هذا ليس حقيقيا. ويُرَدّ على هذا بأن الحالات التى نتصور فيها رغباتنا وقائع، أو نَعْمَى فيها إراديًا، كثيرة للغاية، وبأن كل ما يثبته النقاش الذى قمنا به للتو هو أن هناك تناقضًا بين الاعتقاد "بصورة عقلانية" والاعتقاد بصورة إرادية، غير أن ما لا يثبته هو أنه لا يمكن أن تكون هناك تكوينات "لاعقلانية" للاعتقادات الإرادية. ولكنْ عندئذ، أحد شيئين. إما أن لتلك التكوينات اللاعقلانية للمعتقدات أسبابًا سيكولوجية بعينها تفوت الفاعلين إلى حد كبير، ولكن عندئذ يكون من الصعب أن نقول إن الذات "مسئولة" عنها، بمعنى أنها تسيطر على هذه الأسباب، وإما أن الأمر يتعلق بتكوينات للمعتقدات تكون أفعالا لها لدى الفاعل أسباب عقلانية، ولكنْ عملية. غير أنه ينبغى عندئذ إثبات أن هذه الأسباب العملية للاعتقاد يجب أن تكون قادرة على التغلب على المبررات المعرفية أو النظرية للاعتقاد، تلك التى ترتبط بأدلة الاعتقاد.

وهذه الأطروحة الأخيرة هى التى سميتُها بالإرادية بالمعنى المعيارى، التى تمثل شكلا من البرجماتية. فهى تفترض أن المعايير العملية للطابع العقلانى لمعتقد يمكن أن تكون دائمًا مماثلة لمعاييرها النظرية أو المعرفية، وأن الأولى [العملية]

---

(١٨) يشكل هذا النوع من الأقوال ما يمكن أن نسميه "مفارقة مور Moore": "ق غير أننى أعتقد ليس ق" [ق (قضية) مقابل p (proposition) فى المنطق– المترجم؛ انظر أيضا كتاب: G. E. MOORE: Some Main Problems of Philosophy, 1953 – المراجع].

يجب أن تقتفى أثر الأخرى [النظرية أو المعرفية]. وكانت هذه أطروحة چيمس James ضد كليفورد Clifford فى إرادة الاعتقاد La Volonté de croire. وهذه أيضا، فيما يبدو، أطروحة پاسكال فى حجته الشهيرة عن الرهان pari. وعند تقديمها فى الشكل السائد "لقالب القرار"، يكون للحجة الشكل التالى (المبسَّط جدا):

حتى إذا كان احتمال الحصول على النتيجة (١)- إذا أدى المرء فعل الاعتقاد فى وجود الله [الإيمان بالله] وإذا تحققت حالة أن الله موجود- ضعيفًا جدا، بالمقارنة باحتمال النتيجة (٢) إذا تحققت حالة أن الله ليس موجودًا، فإن المنفعة (١) تكون دائمًا أكبر (لا نهاية من السعادة)، بما فى ذلك، بطبيعة الحال، منفعة (٤) وهى ضعيفة، ومنفعة (٣) وهى معدومة. وبالتالى فإن قرار الإيمان بالله هو الفعل الذى له دائمًا الأمل الرياضى (المنفعة المأمولة) الأعلى، وبعبارة أخرى، بلغة نظرية المنفعة والقرار، فإنه فعل "يسود" دائمًا الأفعال الأخرى، فهو إذن، بهذا المعنى، "من العقلانى" إنجازه. وپاسكال يتخذ مكانه هنا فى حالة اعتقاد نوعى، الإيمان بالله. على أننا إذا عممنا الحجة "البراجماتية"، فإنها ستعنى أن:

أفعال الحالة	الله موجود	الله غير موجود
الإيمان بالله	١- حياة أبدية	٢- حياة فانية
عدم الإيمان بالله	٣- العالم الأرضى	٤- ما قبل الأمر الواقع الراهن

(ق١) إزاء الاختيار بين اعتقاد ق واعتقاد ليس ق، ينبغى دائمًا تَبَنِّى الاعتقاد الذى له أكبر منفعة عملية، عندما تكون القيمة المعرفية لاعتقاد ق متساوية مع القيمة المعرفية لاعتقاد ليس ق.

ولكنْ هل علينا أن نعتقد فى المبدأ ق١؟ وإذا طبقناه على نفسه، ينبغى القول إن اعتقاد أن ق١ صحيح له دائمًا منفعة عملية أكبر من اعتقاد المبدأ المضاد

(عندما تكون القيم المعرفية لـ ق١ وليس ق١ متساوية، يجب دائمًا اعتقاد ق١ إذا كانت له قيمة عملية أكبر من ليس ق١). فلنُسَمِّ هذا الاعتقاد ق٢. غير أنه ينبغي فى هذه الحالة أيضا إثبات أن ق٢ له قيمة عملية أكبر من اعتقاد ليس ق٢(ولنُسَمِّ هذا الاعتقاد ق٣). وهكذا وهلمجرا، بانتقال من النتائج إلى المقدمات إلى ما لا نهاية. وبكلمات أخرى فإن التسليم بأننا يمكن أن نعتقد لمبررات عملية تتغلب على المبررات المعرفية يعنى أننا يجب أن نحسب دائمًا هذه المبررات العملية، عن طريق سياق لامتناه. وإذا أردنا أن نتفادى الانتقال من النتائج إلى المقدمات إلى ما لا نهاية، ينبغى أن نسلِّم، ضد البرجماتية، بأنه ينبغى الاعتقاد لمبررات أخرى غير عملية، أى لمبررات معرفية أو أدلة. وحتى إذا لم نقبل هذه الحجة فإنه يبقى مع ذلك أنه إن لم يكن هناك، أو إن كان هناك قليل جدا، من أدلة تبرر معتقدًا، فمن اللاعقلانى أن يكون لدينا مثل هذا المعتقد، مهما يكن مرغوبًا فيه أو نافعًا. وإذا كان فعل امتلاك هذا المعتقد مرغوبًا جدا فيه، وبالتالى عقلانيا جدا على الأقل وفق معيار للعقلانية العملية (المنفعة)، فإن المعتقد ذاته، الذى سيكون ناتج هذا الفعل، لن يكون مع ذلك عقلانيا.

وإذا كانت النزعة الإرادية المعيارية زائفة، فهل يستتبع هذا أنه ينبغى التسليم بالأطروحة (٢ب) التى سبق أن سَمَّيْتُها "الدليلية" (نزعة الأدلة)، التى تُعَدّ المبررات الصحيحة الوحيدة للاعتقاد وفقًا لها مبررات معرفية، أو أدلة قاطعة؟ وتتمثل المشكلة فى أننا لا يمكن أن نعتقد فقط وفقًا للأدلة أو المعطيات التى فى متناولنا. ذلك أن المرء لا يمنح ثقته إلا عندما تكون لديه أسباب "كافية" للاعتقاد. ولكنْ "متى" تكون هذه الأسباب كافية؟ وفقًا لبعض الفلاسفة، مثل ديكارت، لا ينبغى الاعتقاد (الحكم) إلا عندما يكون لدى المرء وضوح كامل، أفكار واضحة وجلية. ووفقًا لفلاسفة آخرين، مثل ليبنيتس، فإنه ينبغى أيضا التقيد بقواعد منطقية عادية. ووفقًا لآخرين غيرهم، مثل التجريبيين empiristes، يكفى أن تجعل المعطيات فرضية ما عالية الاحتمال. ولا يوجد إذن اتفاق إجماعى فيما يتعلق بكفاية الأسباب

للاعتقاد. ومهما يكن ما يقوله ديكارت عن هذه النقطة فإننا لا نملك، بالنسبة لأغلب المعتقدات التجريبية، معطيات قاطعة بصورة مطلقة. والواقع أن مسألة معرفة متى تكون لدينا مثل هذه الأسباب ليست محددة سلفًا على الإطلاق. وبالتالى فعندما يقول لنا معتنق لنزعة الأدلة مثل كليفورد أنه لا ينبغى أبدًا الاعتقاد على أساس معطيات غير كافية فإنه يقدم بكل بساطة مصادرة على المطلوب.

وإذا كان علينا أن نرفض النزعة الإرادية رفضنا للدليلية (نزعة الأدلة)، فهل ينبغى لهذا أن نستنتج من ذلك أنه لا مكان لأخلاق أصيلة للاعتقاد، ولا لفكرة أن المرء يمكن أن يكون مسئولا عما يعتقد؟ لا. إن ما ينبغى أن نستنتجه من ذلك، بالأحرى، هو أننا عندما نتكلم عن المسئولية والأخلاق فى مجال المعتقدات والآراء، فإننا نميل أكثر مما ينبغى إلى التفكير فى هذه المسئولية وفق نموذج المسئولية العملية بالنسبة للأفعال وإلى افتراض أن مفهوم المسئولية يعنى السيطرة الإرادية. كما أننا نميل أكثر مما ينبغى إلى أن نفكر فى نموذج امتثالٍ لمعايير للعقل النظرى وفق نموذج معايير أو التزامات العقل العملى. ونحن نرتكب الخطأ الأول لأننا نتبع بصورة ضيقة أكثر مما ينبغى النموذج الديكارتى للحرية باعتبارها حرية الإرادة. ونرتكب الخطأ الثانى لأننا نتبع بصورة ضيقة أكثر مما ينبغى النموذج الكانطى للمسئولية باعتبارها الامتثال للواجب. وربما كان هذان النموذجان ملائمين فى المجال العملى(١٩)، غير أنهما ليسا ملائمين فى المجال النظرى لتكوين المعتقدات. وفى هذا المجال فإننا لسنا مسئولين عن معتقداتنا، لأنها تفرض نفسها علينا وهى صحيحة أو زائفة بصورة مستقلة عن سيطرتنا. كما أن المعيار النظرى الوحيد الذى علينا أن نتبعه ليس معيارًا وهبناه لأنفسنا، كقانون أخلاقى، بل هو معيار أساسى للمجال النظرى، شئنا أم أبينا، وهو معيار الصدق. وهناك بهذا المعنى لا تماثل كبير بين المجال النظرى والمعرفى من جهة والمجال العملى من جهة أخرى. ويمكن أن نرى هذا، بصورة خاصة، عندما نتأمل الإخفاقات التى

---

(١٩) أشكُ فى هذا، غير أن هذه مسألة أخرى.

نلقاها فى هذا النمط أو ذاك من العقلانية. وعندما لا ينجح شخص فى ممارسة القدرة المرتبطة عادة بحرية الاختيار فى مجال الأفعال، تكون لديه وسائل التحقق مباشرة من أن هذا هو الحال: على سبيل المثال فإن مَنْ يتصرف على عكس ما يرى أن من الواجب أن يتصرف سوف يعانى من صراع. وبالمقابل فإنه لن يحدث شيء من هذا القبيل عند الإخفاق فى ممارسة قدرة على التفكير الحر. وفى الحالة النظرية أو المعرفية فإنه لا يمكن أن تكون لدينا أية تجربة واعية تتمثل فى تبنى اعتقاد يتنافى مع ما لدينا من مبررات قوية. والحقيقة أن سيطرتنا على مبررات اعتقادنا لا يمكن، فى أفضل الأحوال، إلا أن تكون غير مباشرة.

وهذا هو السبب فى أننا ينبغى أن نفضل على التصور الديكارتى بشأن سيطرة مطلقة للإرادة على أحكامنا ومعتقداتنا تصور لوك الأقل راديكالية، الذى يقتصر دور الإرادة وفقًا له على قدرتها على إرجاء حكمها عندما يفكر المرء فى أنه لا يجب أن يحكم(٢٠). ووفقًا لهذا التصور فإنه لا يمكن أن تكون للمرء سوى سيطرة غير مباشرة على معتقداته، بواسطة "التفكير". فإذا كنت أعتقد ق، يمكننى أن أفكر فى المبررات التى تجعلنى أعتقد ق. وهذا التفكير يعطينى دافعًا لاعتقاد ق. غير أننى أستطيع إرجاء حكمى. ولستُ مسئولا عن معتقداتى، ولا عن المعايير التى تحكمها (وبصورة خاصة المعيار الذى وفقًا له يجب أن يعتقد المرء بالتناسب مع المعطيات التى فى متناوله، وبهذا المعنى فإن "الدليلية" أو نزعة الأدلة صحيحة). غير أننى مسئول عن الطرق التى أوفّق بها معتقداتى مع هذه المعايير. فما هى هذه الطرق؟ إنها، على وجه الدقة، الطرق التى بها نعير الاهتمام للمعطيات، أو نقيّمها، أو نرفضها. وعلى هذا النحو يمكننى، فى بعض الظروف، أن أقرر، من اللحظة التى أقوم فيها بتقييم امتلاكى معطيات كافية، أن أقبل ق، أو أن أعتبرها معرفة مكتسبة، أو فرضية للعمل. وفى حالات أخرى، يمكننى أن

---

(٢٠)انظر Locke, Essay on Human Understanding, Oxford, Nidditch, IV, XX, 1975, p. 715, trad. fr., Coste, Paris, Vrin, 1970, p. 599.

أرجئ تصديقى. فالنموذج الملائم لفعل للعقل فيما يتعلق بالمعتقدات ليس إذن نموذج الفعل الحر، ولا نموذج الالتزام، بقدر ما هو النموذج الحصيف للثقافة، عند ذلك الذى يكوّن لنفسه الآراء، وبعض الفضائل، التى يجب تطوير حساسية ما نحوها. ومثلما توجد قيم أخلاقية، توجد قيم معرفية، مثل البحث عن الحقيقة وفضائل معرفية مثل الخيال، أو الذاكرة، أو صحة الحكم. كما أنه توجد رذائل معرفية، مثل سرعة التصديق، أو البلاهة، أو الجمود العقائدى. وهذا، فيما يبدو لى، معنى الملاحظة العميقة لليشتنبرج Lichtenberg: "لا تحكموا على الناس بآرائهم، بل بما صنعت بهم آراؤهم". وكما فى حالة الفضائل الأخلاقية فإن اكتساب هذه الفضائل يكمن فى اكتساب ميول أو طبيعة ثانية، ويكمن اكتساب فضائل معرفية فى غرس ميول بعينها. غير أن هذه الميول، شأنها شأن الميول الأخلاقية، ليست تحت تأثير السيطرة الإرادية المباشرة. ولا يعنى هذا أن الفضائل المعرفية المعنية مطابقة للفضائل الأخلاقية. ذلك أنها تنتج عن نسق مغاير، إذا كانت الحجة التى سبق أن قدمتُها بالنسبة للتمييز بين العقلانية المعرفية والعقلانية العملية صحيحة. غير أن من الخطأ فى الوقت نفسه أن نقول إنه لا توجد أية علاقة بين الفضيلة المعرفية والفضيلة الأخلاقية، تمنع، فى الحالة الأولى، استعمال فكرة أخلاق للاعتقاد.

ويبقى أن نطبّق هذه الملاحظات على سيكولوچيا، أو سوسيولوچيا، أو أنثروبولوچيا المعتقدات، وسيكون على هنا أن أكتفى بإشارات.

إذا كان ما سبق صحيحًا فإن من الخطأ أن نقول إننا مسئولون عن معتقداتنا بمقتضى سيطرة إرادية مباشرة، أو بمقتضى مبررات عملية تمامًا كما أن من الخطأ أن نقول إننا غير مسئولين مطلقًا عن معتقداتنا لأنها لا تنتج إلا عن أسباب مستقلة عن سيطرتنا. إننا لسنا مسئولين لا عن شروط تكوينها (الإدراك، الاستنتاج، الشائعات)، وهى شروط طبيعية ينبغى أن تدرسها السيكولوچيا، ولا عن المعايير التى تحكمها. غير أننا مسئولون عن الطرق التى نطابق بها معتقداتنا على معايير. وينتج عن هذا، فيما يبدو لى، أن النماذج السببية الخالصة التى يتم تطويرها من

المعتقدات الجمعية فى السوسيولوچيا والأنثروپولوچيا المعاصرتين، اللتين تبحثان تكوين المعتقدات باعتبارها سياقات لاعقلانية irrationnels بالضرورة، بل حتى غير عقلانية a-rationnels، هى على الأقل متحيزة(٢١). وأحد هذه النماذج الأكثر راديكالية، وله سَلَفُهُ فى نظرية قوانين المحاكاة عند تارد Tarde(٢٢)، هو النموذج الذى اقترحه علماء بيولوچيا مثل داوكنس Dawkins(٢٣)، عن انتقال المعتقدات الجمعية والثقافية فى شكل "ميمات" mèmes. ووفقًا لداوكنس فإنه، تمامًا كما أن هناك انتخابًا طبيعيا للچينات بين سكان، هناك انتخاب طبيعى لبعض التصورات الواسعة الانتشار وسط جماهير سكانية، وهى "الميمات" الثقافية (قياسًا على "gène" [الچين] و"mimétique" [الرغبة بالمحاكاة](٢٤): إذن العجلة، الكتابة، الدين، الإعلان، إلخ.، إنما هى "ميمات"، تتجاوب ذاتيا على طريقة الچينات والڤيروسات. وعلى هذا النحو يمكن أن نقترح نماذج لتكوين المعتقدات الجمعية عن طريق عدوى التصورات، وفقًا لسياقات سببية خالصة. غير أن "الميمات"، مفهومة على هذا النحو، لا يمكن فى أفضل الأحوال إلا أن تكون تكرارات

---

(٢١) هذه نقطة ألحّ عليها السوسيولوچى ريمون بودون Raymond Boudon منذ وقت طويل، مقتفيًا أثر ڤيبر Weber، انظر، على سبيل المثال، Le Juste et le Vrai, Paris,Fayard,1993.

(٢٢) Tarde (G.), Les Lois de l'imitation, Paris, 1890, réimpression, Paris, Kimè, 1993.

(٢٣) Dawkins (R.), Le Gène égoïste, Paris, Odile Jacob, 1996. انظر أيضا Sperber (D.), La Contagion des idées, Paris, Odile Jacob, 1997, et Dennett (D.), Darwin est-il dangereux?, Paris, Odile Jacob, 2000. وكمقدمة عامة، Guillo (D.), Sciences sociales et sciences de la vie, Paris, PUF, 2000.

(٢٤) وفقًا لنظرية رونيه چيرار René GIRARD أستاذ الأدب المقارن؛ انطلاقًا من تحليله لروائع روائية لكل من ثيربانتيس وستاندال وپروست ودوستويفسكى (فى كتابه Mensonge romantique, Vérité romanesque: الأكذوبة الرومانسية، الحقيقة الروائية: الصادر فى ١٩٦١) حيث يتناول الرغبة كمحاكاة للآخر ضمن مثلث للرغبة يضيف إلى الإنسان الراغب والشىء (أو الإنسان) المرغوب فيه عنصرًا ثالثًا هو إنسان آخر يمتلك هذا الشىء أو يرغب فيه؛ ووفقًا لهذه النظرية يصير هذا الآخر فى مركز الصدارة كوسيط للرغبة وكنموذج (موديل) للراغب الذى عندما يرغب فى هذا الشىء أو فى امتلاكه إنما يريد أن يكون "هو" هذا الآخر- المترجم.

لتصورات، وليس معتقدات جمعية. ولكى يكون هناك معتقد، ينبغى بطبيعة الحال أن يتم نقل تصور أو محتوى. غير أنه إذا كان ما قلته صحيحًا فإن "الموقف" الذى يتخذه المرء إزاء هذا المحتوى والقيمة المعرفية أو العملية، التى يضفيها عليه، هو على الأقل بنفس أهمية المحتوى ذاته. ولا يمكن أن يوجد معتقد إلا إذا كان يلبى معايير بعينها، وبشأن هذه النقطة يظل التصور السببى "للميمات" الثقافية صامتًا. وعلى سبيل المثال فلكى توجد معتقدات معادية للسامية، لا يكفى أن تكون هناك تصورات معادية للسامية، بل ينبغى أن تكون هناك أيضا مواقف تجاه هذه التصورات. وإزاء نمط بذاته من التصورات، يمكن أن تكون هناك مواقف متباينة وسط السكان. وبقدر ما أن النظرية "الداروينية" للتصورات الثقافية لم تقل لنا شيئًا عن انتخاب هذه المواقف المعيارية، أى عن المعتقدات التى تحتفظ بها الذوات بشأن معتقداتها ذاتها، ليس أمام هذه النظرية سوى قليل من الفرص لتكون كاملة. وهذا لا يمنع فى شىء، فى رأيى، إمكانية تفسير "طبيعى النزعة" وسببى للمعتقدات الجمعية. غير أن أية نظرية عن المعتقدات الجمعية، تمامًا كما هو الحال مع المعتقدات الفردية، لن تكون أمامها أية فرصة لتكون صحيحة إنْ لم تأخذ فى اعتبارها البُعْد المعيارى للمعتقدات.

الأشكال الجديدة للتدين(٢٥)

بقلم: دانييل إيرڤييه-ليچيه

Danièle HERVIEU-LÉGER

ترجمة: خليل كلفت

مراجعة: بشير السباعى

الحداثة والدين: بروز تراجع الدين

المجتمعات الحديثة مجتمعات لم يعد يحكمها قانون دينى من أى نوع. وهذه الفرضية ماثلة فى قلب كل التحليلات التى أنتجتها العلوم الاجتماعية فيما يتعلق بالوقائع الدينية فى الحداثة. وقد طور "الآباء المؤسسون" لعلم الاجتماع- من ماركس Marx أو ڤيبر Weber، دوركهايم Durkheim أو سيميل Simmel، عن الاجتماعى du social نظريات مختلفة جدا بل حتى متعادية، غير أنهم جميعًا يتلاقون، بطريقة ما، للتشديد (كل بطريقته) على أنه يمكن كتابة تاريخ الحداثة، فى أحد جوانبه، باعتباره تاريخ الانحسار الذى لا مفر منه لوجود الدين فى المجتمعات المعنية: يُنظر إلى هذا التحرر الدينى حتى على أنه الشرط الذى لا غنى عنه لكل سيرورة عينية للتحديث.

ويحيل هذا النموذج للتراجع الدينى للمجتمعات الحديثة إلى "تعريف" للحداثة يشدد على ثلاث من سماته الرئيسية:

أولى هذه السمات هى إعطاء مكان الصدارة، فى كل مجالات الفعل action، للعقلانية، أى ضرورة التكييف المتماسك للوسائل مع الغايات التى نسعى إلى تحقيقها. وعلى صعيد العلاقات الاجتماعية، يعنى هذا أن الأفراد لا يجب، من

---

(٢٥) نص المحاضرة رقم ٣٣٢ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٧ نوفمبر ٢٠٠٠.

حيث المبدأ، أن يتبوأوا مكانتهم الاجتماعية إلا بفضل كفاءتهم وحدها، المكتسبة بالتعليم والتدريب، وليس بفضل ميراثهم أو بفضل صفاتهم الشخصية. وفى مجال تفسير العالم والظواهر الطبيعية، أو الاجتماعية، أو النفسية، تقتضى العقلانية الحديثة أن تستجيب كل الإيضاحات التفسيرية للمعايير الدقيقة للتفكير العلمى. ومن الجلى أن المجتمعات الحديثة بعيدة عن أن تحقق بالكامل هذا المثل الأعلى. وعلى هذا النحو فإن العلم الذى يُنتظر منه أن يبدد الجهالات التى تتولد منها المعتقدات والسلوكيات "اللاعقلانية"، يفضى فى الوقت نفسه إلى ظهور أسئلة جديدة، قابلة دومًا لتكوين بؤر جديدة للاعقلانية. وقد أدمج الاقتصاديون بصورة متدرجة فى تحليلاتهم البُعْد "اللاعقلانى" بصورة غير قابلة للاختزال لسلوكيات الفاعلين الاقتصاديين. ومن جهة أخرى، ظلت المجتمعات الحديثة ممزقة بصورة لا مفر منها بصراعات بين أنماط عديدة من العقلانية. ويبقى أن هذه المجتمعات جعلت من هذه العقلانية مع أنها إشكالية للغاية رمزها وأفقها: الفكرة التى وفقًا لها يغدو تطور العلم والتقنية شرطًا للتقدم والتنمية البشرية الشاملة تبقى عندئذ فكرة – قوة idée-force، حتى فى ساعة نقد أوهام النزعة العلمية والوضعية. والحقيقة أن العقلانية ما تزال بعيدة عن أن تفرض نفسها بصورة متسقة فى كل ميادين الحياة الاجتماعية وقد صرنا، من نواح كثيرة، أكثر وعيًا بهذا من أى وقت مضى. ويبقى أنها المرجع المعبئ للمجتمعات الحديثة.

عبر هذا الحلم بعالم قام عمل البشر بعقلنته بصورة كاملة، يعبر عن نفسه نمط خاص من العلاقة بالعالم. ويتلخص هذا النمط فى تأكيد أساسى: ذلك المتمثل فى استقلال الفرد-الذات، القادر على أن "يصنع" العالم الذى يعيش فيه ويصوغ لنفسه دلالات تعطى معنى لوجوده هو نفسه. والواقع أن التعارض المفترض بين المجتمعات التقليدية التى تعيش فى ظل سيادة المعتقدات "اللاعقلانية" والمجتمعات الحديثة العقلانية يكشف بسرعة عن عدم تماسكه، وعندئذ يجرى بحث الواقع المعقد لهذه وتلك. وبالمقابل، لا يمكن أن نقلل من شأن التناقض الأساسى القائم بين مجتمع

ينظمه التراث، تفرض فيه مجموعة شاملة من المعانى نفسها من الخارج على كل أولئك الذين يكونون أعضاء فيه، وبين مجتمع يعطى الإنسان نفسه سلطة صُنْع تاريخ وحقيقة وقانون ومعنى أفعاله. ومن الجلى أن هذا يتعلق بنموذجين "نقيين" وبالتالى خياليين للمجتمع. ذلك أن كل مجتمع عينى يجمع، بنسب متباينة، بين عناصر ترتبط بكل من هذين النموذجين. غير أن من المحتمل أننا، إذ نشدد على هذا التعارض، نضع إصبعنا على السمة الأكثر أساسية للحداثة، السمة التى تدل على وقفة مع عالم التراث: التأكيد الذى يكون الإنسان وفقًا له هو المشرِّع لحياته، القادر أيضا، بالتعاون مع غيره داخل مجموع المواطنين، على تحديد التوجهات التى يريد أن يمنحها للعالم الذى يحيط به.

وتنطوى الحداثة، فى المحل الثالث، على نمط خاص من التنظيم الاجتماعى، يتسم بتمايز المؤسسات. والواقع أن عملية العقلنة، مهما كانت نسبية ومتناقضة، تتجلى بصورة خاصة فى تخصص مختلف مجالات النشاط الاجتماعى. وفى هذه المجتمعات، ينفصل ما هو سياسى عما هو اجتماعى؛ وينفصل ما هو اقتصادى وما هو منزلى؛ ويكف القانون والأخلاق عن الامتزاج؛ كما يشكل الفن والعلم والثقافة ميادين متميزة يمارس فيها البشر قدراتهم الخلاقة. ويؤدى كل مجال من مجالات النشاط هذه وظيفته وفقًا لقاعدة للعبة خاصة به: لا يختلط منطق ما هو سياسى بمنطق الاقتصاد أو بمنطق العلم؛ ولا تنظم مجال الأخلاق نفس القواعد التى تنظم مجال الفن. وبطبيعة الحال فإن علاقات وتشابكات عديدة تقوم بعقد صلات بين هذه المجالات المختلفة، كما أن الاستقلال الذاتى لكل منها ليس إلا نسبيا. ونحن نعلم جيدا أن تطور العلم يتوقف فى جانب منه على الاقتصاد، وأن توجهات الاقتصاد مرتبطة بما هو سياسى والعكس بالعكس. ومع ذلك فإن التمييز بين مختلف ميادين النشاط هذه يشكل أحد مبادئ قيام المجتمع ككل بوظائفه، وأحد معطيات حياة كل شخص. وفى تحققه التاريخى، يمثل هذا التمايز بين المؤسسات محصلة مسار طويل، مطبوع بطابع الصراعات والعودات إلى الوراء، تتباين مراحله ومظاهره وفقًا للبلدان. غير أن هذا التمايز يبدو فى كل مكان غير قابل للفصل عن السياق

الذى تشكَّل من خلاله بالتدريج الاستقلال الذاتى للنظام الزمنى محررًا نفسه من وصاية التراث الدينى.

ولوصف هذا السياق للتحرر، يجرى الحديث عن "علمنة" المجتمعات الحديثة. والحقيقة أن القول بأن المجتمع بأكمله يَتَعَلْمَن يعنى أن الحياة الاجتماعية لم تعد- أو لم تعد بصورة متزايدة- خاضعة لقواعد تمليها مؤسسة دينية. ويكف الدين عن أن يقدم للأفراد والجماعات مجموع المراجع، والمعايير، والقيم، والرموز، التى تسمح لهم بأن يمنحوا معنى لحياتهم وتجاربهم. وفى العصر الحديث، لم يَعُدْ التراث الدينى يشكل مجموعة للمعانى تفرض نفسها على الجميع. ولا يعنى هذا أن المجتمعات المسماة بالتقليدية عاشت فى ظل السيادة المطلقة للدين، وأن المعايير الدينية فرضت نفسها عليها بصورة كاملة. ونحن نعلم أن المجتمعات التقليدية أو قبل الحديثة تقضى وقتها فى عقد الحلول الوسط مع القانون الدينى الذى يُفترض أنه ينظمها. إن ما هو "حديث" بصورة نوعية لا يتمثل فى واقع أن الناس "يأخذون ويَدَعُون" فيما يتعلق بأمور الدين: بل يتمثل فى أن مطالبة الدين بأن ينظم المجتمع بأكمله وبأن يحكم كل حياة كل فرد فى هذا المجتمع صارت عديمة الشرعية، حتى فى نظر المؤمنين الأكثر اقتناعًا والأكثر صدقًا. وفى المجتمعات الحديثة، صارت العقيدة الدينية والمشاركة الدينية "من الأمور الاختيارية": إنهما من الشئون الخاصة التى تتعلق بضمير الفرد والتى لا يجوز لأى مؤسسة دينية أو سياسية أن تفرضها على أى شخص. وعلى العكس فإن الانتماء الدينى لفرد ومعتقداته لا يجوز أن تشكل دافعًا مقبولا لاستبعاده من الحياة الاجتماعية، أو المهنية، أو السياسية، مادامت لا تطرح للمناقشة قواعد القانون التى تنظم ممارسة هذه الأنشطة المختلفة. ويندرج هذا التمييز بين الميادين فى إطار الفصل بين المجال السياسى والمجال الخاص، هذا الفصل الذى يمثل حجر الزاوية فى التصور الحديث عما هو سياسى.

فهل يعنى هذا المسار الطويل لإخماد سيادة الدين على الحياة الاجتماعية أن الدين والحداثة يستبعد كل منهما الآخر، وأنه لا شىء بالمعنى الدقيق يجمع أحدهما

بالآخر؟ الحقيقة أن الأمور أكثر تعقيدًا بكثير. وتتمثل المفارقة الكبرى للمجتمعات الغربية فى أنها استمدت تصوراتها عن العالم ومبادئ عملها فى جانب منها من تُربتها الدينية الخاصة. وقد أسهمت اليهودية والمسيحية، اللتان قامتا بتشكيل نموذج المشهد الثقافى للمجتمعات الغربية، فى ظهور تجربة وفكر الاستقلال الذاتى اللذين يميزان حداثتنا غير الدينية a-religieuse. فاليهودية، بوضعها مفهوم العهد Alliance (بريث Brith، فى العبرية) فى مركز علاقة الله بشعبه، تطرح مبدأ استقلال التاريخ البشرى: الشعب، وفقًا لما إذا كان يبدو أو لا يبدو مخلصًا للعهد، يملك بين يديه اختيار مصيره. ولا يكون للعهد أى معنى إذا لم يجد كل شريك فيه أنه يتم الاعتراف له بأهلية فعلية لقبول شروطه، أى للالتزام فى هذا الاتجاه أو ذاك. والأنبياء موجودون، طوال المسيرة، لتذكير الشعب الذى يغويه الكفر بنتائج اختياره، غير أن أوامرهم توضح على وجه الدقة أهليته لأن يقوم، بصورة مستقلة، بتوجيه تاريخه. وتنشر المسيحية نتائج هذه الإشكالية التى ينطوى عليها العهد وتوسّعه ليشمل البشرية بأكملها فلا يعود مقتصرًا على شعب واحد مختار: منذ ذلك الحين صار رهان الإخلاص أو الرفض خاضعًا لضمير كل فرد. وحتى إذا كانت الكنيسة مفهومة على أنها المؤسسة الوسيطة بين الله والبشر، فإنما على هداية (اعتناق) كل فرد يتوقف خلاص مفتوح لكل فرد شخصيا. وقد دفعت البروتستانتية، خاصة فى طبعتها الكالفينية، منطق إضفاء الطابع العام والطابع الفردى على العهد إلى نهايته، مختصرة بصورة جذرية كل الوساطات (المؤسسات، الشعائر، القديسين، الشفعاء، إلخ.) التى تحجب رهان هذه المواجهة الحاسمة بين الإنسان المتمتع بأهلية مستقلة على الاختيار وإله ترك له حرية الاختيار لصالحه أو ضده. ويمثل هذا التصور الدينى عن إيمان شخصى جانبًا أساسيا من عالم التصورات الذى نشأت منه بالتدريج الصورة الحديثة للإنسان، الذات المستقلة التى تحكم حياتها. وفى المجرى العينى للتاريخ، عرف هذا الكسب للاستقلال الذاتى مراحل متباينة. والحقيقة أن دخول المجتمعات الغربية فى الحداثة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسيكولوجية لم يتحقق فى كل مكان بطريقة متجانسة

ومتطابقة. وقد ارتدت "علمنة" هذه المجتمعات أشكالا متباينة. غير أن المسار العام هو حقا، كما يشدد مارسيل جوشيه، مسار "نهاية للدين" للمسيحية نصيبها فيها(٢٦).

مجتمعات غير دينية تنتشر فيها العقيدة

غير أن حقيقة أن العقيدة الدينية لا تستطيع أن تحدد نظام المجتمع لا تعني مطلقا أن المجتمعات الحديثة صارت بحكم حداثتها ذاتها مجتمعات غريبة على العقيدة بما هي كذلك. وإذا كان علماء اجتماع الأديان قد استسلموا أحيانا لهذا الخداع البصري، فذلك لأنه (بين أسباب أخرى) بدا لهم أن الواقعة المشفرة لتراجع ممارسة الفروض الإلزامية المقررة من جانب الكنائس يمكن أن تجلب نوعا من التأييد الهادئ للفرضية القائلة بفقدان للعقيدة يتلاءم مع نهاية السيادة الاجتماعية للمؤسسات الدينية. والحقيقة أنه ينبغي، في سبيل طرح مشكلة الدين في المجتمعات الحديثة بصورة صحيحة، أن نُبقي المفارقة التالية ماثلة في العقل:

- من جهة، التفسيرات الدينية الكبرى للعالم التي وجد فيها الناس في الماضي معنى كليا صارت إلى حد كبير مجردة من أهليتها؛ وتواصل المؤسسات الدينية فقدان قدرتها الاجتماعية والثقافية على فرض وتنظيم المعتقدات والممارسات؛ ويتضاءل عدد المؤمنين بها، كما أن المؤمنين أنفسهم "يأخذون ويَدَعُون"، ليس فقط فيما يتعلق بالتعاليم الأخلاقية، بل أيضا فيما يتعلق بالمعتقدات الرسمية.
- من جهة أخرى، تقدم هذه الحداثة المُعَلْمَنة sécularisée نفسها، لأنها خالقة في آن معا لليوتوبيا والإبهام، الشروط الأكثر مواتاة لانتشار المعتقدات. إننا نعيش في مجتمعات لا يبدو أنه يمكن أن يوضع فيها أي حد لطاقة البشر

---

(٢٦) Gauchet (M.), Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985.

على أن يعرفوا علميا العالم الذى يعيشون فيه وعلى أن يسيطروا عليه تقنيا. ونحن نوضع بلا توقف أمام ممكنات جديدة تقوم بصورة متواصلة بإفساد نظام الدلالات التى نعطيها لتجربتنا فى هذا العالم. ونحن نواجه هذا الموقف من عدم اليقين بإنتاج أشكال جديدة من المعتقدات التى نحاول من خلالها إبراز معنى هذا العالم الجديد دومًا. وكلما اشتد ضغط التغيير، انتشرت هذه المعتقدات أكثر، فتتنوع وتنتشر إلى ما لانهاية. والحقيقة أن المجتمعات الحديثة الأكثر خضوعًا للعلم والتقنية والاقتصاد، وعلى نقيض ما كان يُعتقد أنه يمكن أن يؤكده تصور قديم "للعلمنة"، ليست مجتمعات تتضاءل فيها ظاهرة العقيدة فى نفس الوقت الذى ينتشر فيه، فى كل الميادين، حكم عقلانية آلية متحررة من الأوهام. وهناك أيضا عوالم غير يقينية تتوالد فيها العقيدة.

غير أن ما يميز هذه الحداثة المؤمنة، يتمثل فى المطالبة الضخمة من جانب الأفراد بحقهم فى أن ينظموا بصورة شخصية الأنساق الصغيرة للدلالة التى تسمح لهم بأن يمنحوا معنى لوجودهم وبأن يختاروا بحرية، إن شاءوا (وليس فى هذا شىء آلى)، الرجوع إلى التراث الذى يسمح لهم بالانضواء، كمؤمنين، فى سلالة دينية بعينها. وأكثر مما نتحدث عن انفجار النزعة الفردية الدينية (التى تشكلت منذ وقت طويل عبر سياق الاستبطان الأخلاقى والصوفى للعقيدة)، يجب أن نتحدث هنا عن استيعاب النزعة الفردية الدينية داخل ثقافة حديثة للفرد، تقوم بتغليب الأصالة الشخصية للمؤمن على الامتثال المفروض إزاء حقائق لابد من الإيمان بها تضمنها مؤسسة مهما كان شأنها. وعلى هذا النحو تغدو العقيدة الدينية، فى كل المجتمعات الحديثة، منظمة بوضوح متزايد- مثل كل المعتقدات- حول اهتمام المرء بنفسه. وتتمثل نتيجة (وتَجَلِّى) هذا التحول الثقافى للعقيدة فى تكاثر "الترميقات" و"التهجينات" و"أشكال قص ولصق" اعتقادية أخرى ينتجها الأفراد مستمدين إياها (بصورة خاصة، ولكن ليس على وجه الحصر) من الذخائر التى صارت متاحة من التراثات الدينية الكبرى. ومن الآن يؤلف كل شخص حكايته الصغيرة من

العقيدة وفقا لرغباته، ومصالحه، وأمانيه، وميوله الاجتماعية والثقافية. وهو يصوغ حكايته هذه عبر مسيرة التجارب بإشارة تضعف أكثر فأكثر (ويمكن أن تختفي تمامًا) إلى الأنساق الكبرى للعقيدة كما تحددها المؤسسات الدينية الكبرى. وهذه الديناميكا لإضفاء الطابع الذاتي على العقيدة غير قابلة للفصل عن الانهيار (وعلى الأقل التدهور الشديد) الذي أصاب النصوص المتوارثة التي قامت، من جيل إلى جيل، بتأمين إعادة إنتاج الهويات الدينية الطائفية، المضغوطة، الأساسية، المعلبة في هويات عائلية واجتماعية ومحلية مستقرة. وتتميز الحداثة الدينية بصورة خاصة بإضفاء الطابع الفردي (وإنْ بأقصى الاستقطاب) على مسارات تحديد الهوية التي تقوم (في نهاية المطاف) بدفع أفراد إلى أن يتحملوا- مستخلصين من هذا كل النتائج العملية والأخلاقية المتباينة للغاية- انتماءهم "المختار" إلى سلالة عقيدية محددة. ولهذا فإن للحداثة الدينية جانبًا مرتبطًا بإقامة نظام جديد للحقيقة الدينية، يقوم بالتدريج بتغليب الحقيقة الذاتية، التي يعتقدها الأفراد، على كل حقيقة موضوعية مقررة مؤسسيا. ولتصوير وضع المؤمن المعاصر، يمكن أن نستخدم مجازيْن للوصف: مجاز "الحاج" الذي يتنقل بإيقاعه الخاص على الدروب الروحية التي يحدد بنفسه مراحلها، ومجاز "المنتمي إلى عقيدة دينية" والذي يحدد بنفسه العائلة الدينية التي يقرر الانتماء إليها. مجازان للحركة، يفرضان نفسيهما ضد المجاز الكلاسيكي (والذي يجرى من الآن تحويله إلى حد كبير إلى أقلية) لممارس الواجبات الدينية، الذي يجسد على العكس استقرار الشعائر الجمعية والانتماءات الجماعية الموروثة(٢٧).

---

(٢٧) Hervieu-Léger (D.), Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement. Paris, Flammarion, 1999.

أشكال جديدة لتكوين الطوائف الدينية

هل يمكن أن نتصور أنه فى هذا السياق من اختلال النظام المؤسسى وإضفاء الطابع الفردى على الاعتقاد، يمكن أن تنشأ أو تبقى بصورة دائمة أشكال لتكوين الطوائف الدينية؟ وهل ما يزال "المؤمنون المتنقلون" الذين ينسجون دافعهم العقيدى الشخصى يشعرون بحاجة من نوع ما إلى التلاقى ضمن طائفة، لممارسة عقيدة مشتركة وإقامة شعائرها؟ إن الرد على هذا السؤال غير يقينى، كما أن فرضية استنفاد الأشكال المعروفة للمشاركة الدينية (المسيحية، فى المقام الأول) بعيدة عن أن تكون مجردة من المعقولية. والحقيقة أنه إذا كانت صيغة "لكل دينه" تفرض نفسها، فإنها تعنى فى الوقت نفسه نهاية الدين بوصفه عالم معنى مشترك وممارسة جمعية. وفى أفق هذا التحلل الممكن، تغدو التراثات الدينية الكبرى قابلة لأن تظل تقوم بوظيفتها كمستودعات للرموز والقيم، موضوعة تحت تصرف الأفراد فى سوق سلع الخلاص التى صارت من الآن محررة. غير أنها تكف فى الوقت نفسه عن الاندراج ضمن التعبير الجمعى للجماعات المطالبة علنًا بهوية دينية.

على أن هذه النقطة لا تمثل الكلمة الأخيرة للتحليل. إذ أن هذا سيعنى أن لا نأخذ فى الاعتبار بصورة كافية مطالب إقرار الشرعية التى ترتبط بسرد دلالات يتم إنتاجها فرديا. وبطبيعة الحال فإن الفرد الذى يقوم بطريقة ذاتية تمامًا بصياغة نسقه الصغير الخاص من الاعتقاد يلجأ إلى موارد رمزية يخضع توافرها بصورة متزايدة لشروط الوصول وقواعد الاستخدام التى تحددها المؤسسات. غير أن المشكلة كلها تتمثل فى معرفة ما إذا كان يكفى توافق عارض ودقيق بين المنطق الليبرالى للاستهلاك الرمزى ومنطق إضفاء الطابع الفردى على الاعتقاد لتلبية مطالبة هؤلاء الأفراد أنفسهم بأن يتألفوا، عبر امتلاكهم الشخصى لحقيقة"هم"، كـ"رعايا" مؤمنين مستقلين ذاتيا. ذلك أن مطلب إضفاء الطابع الذاتى لا يقتصر على الاستهلاك ذى الطابع الشخصى لمنتجات رمزية متاحة، يمكن أن تندرج فى عدادها مجموعة من "المنتجات الدينية". إنه يميل، بصورة أكثر جوهرية، إلى

"إضفاء معنى" على التجربة الشخصية. فهو يدعو إذن فى هذا الإطار إلى "سرد" يفترض هو ذاته "قدرة على القول". وتقتضى هذه الأخيرة، مثل دافعها ذاته، المواجهة مع آخرية لا تكون أيّة لغة – ولا أيّة معرفة بالتالي– ممكنة خارجها. والحقيقة أن رهان المعرفة هو الذى يسمح بأن يتأكد، فى سياق التبادل، استقرار دلالات فردية والإضفاء الممكن للطابع الاجتماعى عليها. وبعبارة أخرى فإنه ليس هناك نسج ممكن لسرد للتجربة الروحية دون أن يلتقى الفرد، فى لحظة ما، بفرد آخر من المحتمل أن يقول له: "ما له معنى بالنسبة لك له معنى بالنسبة لى".

وإذا كان هذا السرد يجرى على النمط الدينى فإنه يعنى وجود نمط لإقرار شرعية الاعتقاد يسمح بأن تتعقد الصلة الذاتية والموضوعية للفرد بسلالة عقيدية بعينها. ويمثل استدعاء استمرارية هذه السلالة، المتلقاة من الماضى والقادرة على توجيه المستقبل، المحور الأساسى لكل "هوية دينية". وإذا كانت مسارات تحديد الهوية الدينية تتخذ، فى السياق المعاصر لتبدل العقيدة، مجرى غير متوقع من قبل وقابل لإعادة النظر بصورة مستمرة، فإنها تبدو مع ذلك دائمًا وكأنها بناء لآلية للوضع الخيالى للفرد فى چينيالوچيا (شجرة أنساب) رمزية. ويقوم هذا البناء بتأمين اندماج الخبرات المتعاقبة والمتفجرة للتجربة المعيشة الماثلة فى زمن جرى إضفاء معنى عليه.

والآن، ماذا يحدث اليوم؟ وكما سبق القول فإن رفع القيود المؤسسية عن العقيدة يمر بأزمة رئيسية للنظام القديم لإقرار صحة العقيدة الذى كان يكفل من فوق وبطريقة شكلية على كل حال، التوفيق بين السرود الصغيرة العقيدية الفردية مع الإطار العام للحقائق التى ينظر إليها على أنها "راسخة"، التى تعلن المؤسسة نفسها أمينة عليها. وتدفع هذه الأزمة إلى ظهور نظامين بديلين لإقرار صحة العقيدة. الأول هو نظام "الإقرار المتبادل للعقيدة" الذى ينتشر بصورة هائلة عبر جماعات وشبكات منتسبة ومتبدلة ومتنقلة تطرح بين صفوفها من حيث المبدأ مسألة المساواة الروحية لكل الأفراد. وفى صفوف هذه الجماعات والشبكات التى يتجمع

فيها المؤمنون ويختار بعضهم البعض، يكفل التواصل بين الأشخاص، والنقل المتبادل للخبرات والشهادات، لكل شخص، تأكيد المعنى. والحقيقة أن الطوائف المسماة بالجديدة والتى تتضاعف وسط الكنائس المسيحية الكبرى توضح بما فيه الكفاية هذا الاتجاه، على الأقل فى شكلها الأصلى كجامعات عاطفية. غير أن تطورات الحياة الرعوية (نتيجة تقلص عدد المؤمنين الممارسين) وكذلك الاتجاه الذى تسير فيه حركات الكنيسة التى يتم تنظيمها بصورة متزايدة حول تحقيق مطالب الممارسة الروحية الشخصية توضح انتشار هذا النظام الناعم للحقيقة المتبادلة بحرية الذى يفرض نفسه على هذا النحو بالتدريج باعتباره الشكل الأكثر "طبيعية" (أى الأفضل ملاءمة لقيم وتقاليد المجتمعات الديمقراطية والليبرالية) لتكوين طوائف مسيحية.

وتكمن المشكلة فى أن هذا الشكل للتبادل فى شبكة من الدلالات الفردية، التى تكفل للجميع سردهم الممكن، يعنى تعبئة كبيرة للموارد الاجتماعية والعلائقية، والثقافية. وهو يثقل بصورة خاصة على الأفراد بالقهر - الذى يمكن أن يصير منهكًا - ضد "أن يكون المرء نفسه"، بما فى ذلك (وبصورة خاصة) فى ميدان التجربة الروحية والدينية. وعندما تكون هذه الموارد معدومة، عندما تنعدم الطاقة المادية الضرورية لمواجهة موقف بعينه، عندما يتم بلوغ النقطة القصوى التى يسميها أ. إهرنبرج "تعب أن يكون المرء نفسه"(٢٨) (هذا الذى لا يحلّ فقط، باختلافات كبيرة، بأفراد محرومين من المكاسب الاقتصادية والثقافية للحداثة)، تبرز الحاجة إلى اكتشاف أو استعادة "قواعد يقين"، فى قلب الأماكن المغلقة التى يمكن فيها أن يؤلف بين الأفراد اقتسام واسع لحقيقة مشتركة، موضوعية، معلقة بوعد زعيم كاريزمى والحرارة العاطفية فيما بينهم. وعلى الطرف الآخر، يمكن أن يفضى منطق الطمأنة الطائفية هذا إلى انغلاق "طائفى" sectaire (بالمعنى الذى

---

(28) Ehrenberg (A.), La Fatigue d'être soi.Dépression et société, Paris, Odile Jacob,1998. "Poches Odile Jacob", 2000.

يعطيه الرأى العام اليوم لكلمة secte). وهذا المنطق يمكن أن يستقرئ الانكفاء على هويات المنافى التى صارت معزولة بقدر الإمكان عن الاتصال بالخارج. وفى شكل أقلّ تطرفًا، وأكثر شيوعًا بكثير، يمر "الإقرار الطائفى بصحة العقيدة" بالتشكل المحصور لمناطق حبيسة محمية، تقدم للأفراد إطارًا للمعنى أقرب ما يكون إلى مشكلاتهم اليومية، فى نفس الوقت الذى يتم فيه التنشيط العاطفى المنتظم بإحساسهم المشترك بتكوين "نحن".

ويتمثل أحد الأسئلة التى يجرى طرحها فى كثير من الأحيان فى معرفة ما إذا كانت المجتمعات الحديثة مجتمعات تعددية قادرة على تأمين التعايش السلمى بين مختلف الطوائف بداخلها، أم هى مهددة بعودة اشتعال صراعات الهوية القابلة لتغذية حروب دينية جديدة. والحقيقة أن ملاحظة استقطاب المشهد الدينى المعاصر، الذى ينشأ من الصعود المتوازى (وغير القابل للانفصام) فى قوة هذين النظامين - المتبادل والطائفى - لإقرار صحة العقيدة على أساس اختلال النظام المؤسسى للأنساق الكبرى للعقيدة، تحفز إلى الظن أن هاتين القضيتين propositions معقولتان على قدم المساواة وهما - معا - كذلك بالفعل.

العقيدة وفكرة الخلاص[٢٩]

بقلم: كلود بيرمان

Claude BIRMAN

ترجمة: د. زينب الخضيرى

مراجعة: بشير السباعى

إن فكرة الخلاص[٣٠] لهى عقيدة يتطلب فهمها تأمل أصلها، وتطورها ووضعها الراهن. أما أصلها التاريخى فهو شعيرة المسح، أى فعل سكب الزيت على رأس الملك الجديد، والتى كان مأخوذًا بها فى مجتمعات الشرق الأدنى القديم، منذ ثلاثة آلاف سنة. وهى على صلة بشعيرة سكب الزيت بشكل عام. والزيت يلطف، ويحمى، ويدفئ، ويغذى، ويضىء. والملك يؤمن السلام، السلام الأهلى، والرخاء، والحضارة، والثقافة، أى يؤمن صالح الشعب الذى يعهد إليه بالسلطة. وإذ أخذ بها العبرانيون بعد ذلك (سفر صموئيل الأول، الأصحاح الثانى، الآية ٣٥)، فقد أصبحت هذه الشعيرة مقدسة فى عقيدة التوحيد: إن مسح ملك إسرائيل من قبل إله إسرائيل لم يعد يخص فحسب صالح شعب بعينه، لكنه بات يخص وجود رسالة سلام لكل الإنسانية فى العالم، وذلك بفضل حفاظ الشعب على ميثاق سيناء. بهذا المعنى أدركها (شعيرة المسح) أنبياء العهد القديم، رابطين على الدوام "الأمل" فى بعث جديد لإسرائيل، على أثر كوارثها القومية، بضرورة سلام عالمى وتوحيد أخوى للبشر. روح العالمية هذه، التى تمناها وأخذ بها منذ ألفى سنة كل من اليهودية، والمسيحية والإسلام، بتناغم مع العديد من الروحانيات الأخرى، هى بلا شك اليوم روح ميثاق الأمم المتحدة.

---

[٢٩] نص المحاضرة رقم ٣٣٣ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٨ نوفمبر ٢٠٠٠.

[٣٠] سنترجم messianisme بفكرة الخلاص. (المترجمة).

إن الحديث عن الإيمان بالخلاص فى خمسين دقيقة إنما يدعو إلى الاقتضاب. ويجدر بنا لمعالجة هذه المسألة بإيجاز تأمل أصلها وتطورها ووضعها الراهن. سأقسم وقتى إذن إلى ثلاث مراحل، وفقًا لمعالجات متتالية ثلاث. تنظر المعالجة الأولى إلى أصل المفهوم بواسطة دراسة فينومينولوجية لشعيرة المسح، وشعائر سكب الزيت، بما أن كلمة المسيح Machia'h بالعبرية تشير إلى الإنسان الذى صب الزيت على رأسه. وتعالج الثانية لاهوت الأمل الخلاصى كما صاغته نبوات العهد القديم. والثالثة هى تعليق غانى على التطور الراهن للقانون الدولى.

شعيرة المسح

لنتأمل بداية الأصل اللغوى لكلمة "مسيح" المنقولة عن الكلمة العبرية Machia'h، والتى نجدها فى الكلمة الأرامية messia، والتى تقابل كلمة christos اليونانية منذ السبعينية(٣١)، وهى فى اللاتينية Unctus: تشير هذه الكلمات فى الأصل إلى شيء محدد إلى حد كبير، منذ ثلاثة آلاف سنة، هو شعيرة المسح وقوامها صب زيت الزيتون على رأس الملك الجديد، مما يذكرنا برسامة ملوك القوط الغربيين، التى ابتدعها Isidore de Séville(٣٢) "إزيدور الأشبيلى" ثم برسامة ملوك فرنسا فى "رانس" ما هذه الشعيرة؟ إن سكب زيت الزيتون عادة تقليدية فى حوض البحر الأبيض المتوسط وفى الشرق الأدنى. فقد كان من عادة المزارعين فى هذه المنطقة، بل وربما يكون من عادتهم حتى اليوم، دهان سكين محراثهم،... كشعيرة لتحقيق التخصيب. وكان من عادة النساء أيضًا سكب الزيت على الهياكل المصنوعة من الحجر الخام. لزيت الزيتون إذن وظيفة طقسية ينبغى التذكير

---

(٣١) السبعينية Septante هى تلك الترجمة اليونانية للعهد القديم العبرى والتى شاع عنها أن اثنين وسبعين عالمًا يهوديًا شاركوا فى القيام بها فى الإسكندرية فيما بين القرنين الثالث والثانى قبل الميلاد. (المترجمة)

(٣٢) هو أسقف أشبيلية (+٦٣٦م) الذى نظم الكنيسة الإسبانية وحاول حماية المسيحية من تأثير الفلسفة والثقافة الوثنيتين. (المترجمة)

برمزيتها الثرية. فالزيت يلطف، ويجنب الصدمات والاحتكاكات. وهو يحمى ويقوى، ويدفئ، ويغذى وهو الذى يولد من جهة أخرى، الضوء فى المصابيح فالزيت يضىء. بل هو يضىء مرتين لأنه قبل أن يشتعل، يلمع. وهو يرمز بذلك إذن لكل ما يمثله النور والوضوح، وهو يوحى بالإدراك والنقاء. إن زيت الزيتون هو إذن الصورة التقليدية لهذا التلاقى بين الرخاء والإدراك، الذى يصدر عنه كل من النظام العادل والسلام. وهو رمز يعرفه الإسلام على سبيل المثال جيدًا:

"الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شىء عليم"(٣٣) (سورة النور، الآية ٣٥).

وجاء بعد ذلك بقليل:

"ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور" (سورة النور، الآية ٤٠).

ويرمز الزيت فى العهد القديم العبرى إلى النبوة، التى تضىء وتدفئ، مثل شمعدان بيت القربان وشمعدان الهيكل الذى يغذيه زيت الزيتون. ولذا فإن الزيت الذى يكون أحيانًا معطرًا (لأن له كذلك خاصية تثبيت زيت العطور) يقدس: فبه تدهن الأشياء المستخدمة فى العبادة، ويدهن به الكهنة، والملك خاصة. وفيما يتعلق بالنبوة، ثم تحققان قصويان: الشعائر التى تنسق كلاً من تصالح الشعب مع نفسه وتوجهه إلى المستقبل؛ والملكية التى تؤمن للشعب كلاً من مصيره وظروف وجوده على الأرض. وكما أن النبى له علاقة بكل من الكاهن والملك، وفقًا للولايات المتكاملة الثلاث، فإن للزيت علاقة بالنبيذ والخبز، وهما الرمزان الأساسيان فى الشعائر اليهودية والمسيحية. فالكرم يشير إلى الانتشاء بالآفاق الأخروية،

---

(٣٣) يعلق المؤلف على شجرة الزيتون هنا بأنها شجرة متعالية، وعلى الزيت بأنه ذلك الزيت الذى يضئ قبل أن يشعل. (المترجمة)

وباستشرافات الحلم، على عكس الخبز اليومى الذى يشير إلى البناء الصبور من قبل الجميع ومن قبل كل فرد على حده، لكيانهم الخاص، الشخصى والاجتماعى. وبحراسة الكرم وصنع الخبز مما يساعد الكاهن على جلاء الأقدار ويضمن الملك تحقيقها، كما فعل داوود الذى جاء من بيت لحم "بيت الخبز". والمسح يعنى وحدة الوجهة، التى يمثلها رجال الكهنوت، والتى تتحقق بواسطة الفاعلية المنظمة للشعب.

إلا أن المسح كان فى البداية عادة مقررة فى الشرق الأدنى منذ ثلاثة آلاف سنة فى مجتمعات مختلفة فى تلك الحقبة الزمنية. تشير رسالة من رسائل تل العمارنة إلى مسح الفرعون تحتمس الثالث لأحد الملوك الكنعانيين. فهو لم يكن إذن فى الأصل عادة خاصة بالعبرانيين، بل لقد حدث فى العهد القديم أن طلب إله إسرائيل مسح ملك أجنبى. فقد أرسل على سبيل المثال " إيليا" ليمسح "حزائيل" ملكًا على أرام، وليمسح فى نفس الوقت "ياهو" ملكًاعلى إسرائيل، "وإليشع" نبيًّا عوضًا عنه (إيليا) (سفر الملوك الأول، الأصحاح ١٩، الآيتان ١٥ - ١٦). إلا أن هذا التضخم لشعيرة المسح يجب ألا تحجب كون المسح بالنسبة للشعب الإسرائيلى يصنع الملك أكثر مما يصنعه التتويج. وهذا ما نراه على سبيل المثال عندما توج "يهوآش" ملكًا. فعندما أخرج "يهوياداع" الوريث من الهيكل، حيث تربى فى السر فى مأمن من غضب "عثليا"، وأعاد إليه التاج، كان عليه أن يمسحه أيضًا لإعلانه ملكًا. ويترجم André Chouraqui "أندريه شوراكى" النص حرفيًّا:

> "فنصبوه ملكًا: (وبالعبرية هذا التعبير فعل، ومسحوه (دهنوه الزيت) وصفقوا وقالوا: "ليحيا الملك!" (سفر الملوك الثانى، الإصحاح ١١، الآية ٢١).

وتبين هذه الآية كيف أن المسح هو شرط بلوغ الملك. وهذا المسح يقصره الأنبياء العبرانيون على ملوك إسرائيل إلا فى حالة الاستثناء. وإذا حدث أن اعتبر "أشعيًا" "قورش" الأكبر، ملك الفرس، مسيا (مخلصًا)، فذلك من حيث أن هذا الأخير سمح بخلاص إسرائيل من النفى فى بابل، وجعل إعادة بناء الهيكل ممكنة. وهنا

النقطة المحورية فى عرضى؛ فالحجم الخاص بشعيرة المسح عند العبرانيين له علاقة بظهور عقيدة التوحيد التوراتية. لم يعد الأمر يتعلق فحسب بتكريس الملك مراعاة لإله أو لآلهة الشعب، وإنما بتكريسه لخدمة إله إسرائيل، الذى هو بالنسبة للعبرانيين فى نفس الوقت، ليس إلهًا من بين آلهة أخرى، إنما هو الإله الحقيقى، إله الجميع (سفر الخروج، الإصحاح ٢٠، الآية ٣). وثمة وثيقة أسقفية فرنسية بتاريخ ١٩٧٣ تعلن ذلك وتعترف به على النحو التالى:

" بفضل شعب إسرائيل نقش الإيمان فى إله واحد فى تاريخ الإنسانية".

والحال أن ذلك يضفى طابعًا ساميًا على هذا المسح بما أن مسح ملك إسرائيل لم يعد ملكًا مسح رجل مقدر له فحسب حماية شعبه. فقد اختير يقينًا قبل كل شيء ليكون فى خدمة الشعب:

"ملك يقضى لنا" (صموئيل الأول، الإصحاح ٨، الآية ٥).

والشعب يعهد إليه بالسلطة، وكأنه يفوض له السلطة ليحقق له منفعته. فالملك يتيح للشعب الدفاع غن نفسه ضد أعدائه، ويؤمن السلام الأهلى، والرخاء وأشياءً أخرى عديدة، من بينها الحضارة والثقافة. غير أن ملك شعب إسرائيل عندما يحافظ على إسرائيل، فهو فى الوقت نفسه يحمى شعب عقيدة التوحيد. وما يتطلع إليه هذا الشعب من العصر التوراتى القديم، وربما ما يتطلع إليه حتى اليوم، هو الحرص على المحافظة على ذاته لا من أجل مصلحته الخاصة فحسب وإنما أيضًا لكونه حاملاً لرسالة كونية:

"وأنتم تكونون لى مملكة كهنة (ويقترح شوراكى كلمة "خدم") وأمة مقدسة (أو "مكرسة"...) (سفر الخروج، الإصحاح ١٩، الآية ٦).

ولذا فعندما يتوج هذا الشعب ملكًا عليه، فهو لا يفعل ذلك فحسب ليستمر فى الوجود، وإنما يفعل ذلك خدمة لله الذى يملك كل الأرض:

"فإن لى كل الأرض" (سفر الخروج، الإصحاح ١٩، الآية ٥).

وخلال أول مسح لملك فى العهد القديم، وهو مسح "شاعول". "أخذ صموئيل قنينة الدهن وصب على رأسه وقبله وقال أليس لأن الرب قد مسحك على ميراثه رئيسًا" (صموئيل الأول، الإصحاح ١٠، الآية ١).

وشعب إسرائيل فى اللغة التوراتية إنما ينتمى إلى ذلك الإله الذى أخرجه من مصر، لا من أجل صالحه فحسب، وإنما ليكون شاهدًا على القيمة الكونية لعهد سيناء. وهكذا يكون الشعب العبرى، فى رواية سفر الخروج، شعبًا واعيًا بذاته، بواسطة عهد جماعى باتباع شريعة سيناء، قبل أية سلطة سياسية، على طريقة نظرية " جان جاك روسو " الشهيرة عن العقد الاجتماعى. وهو إذا أراد ملكًا للدفاع عنه بعد ذلك، فإن هذا الملك يكون ملكًا بواسطة تفويض السيادة له وليس بواسطة الطغيان. والشعب لا يختار بمفرده الملك، بل هو يطلب من النبى " صموئيل " أن يرشده، وأن يتعرف على من يستحق أن يكون ملكًا لا بالنسبة للشعب فحسب، وإنما أيضًا وفقًا للعهد مع إله إسرائيل. إن الملك يجب أن يحكم الشعب دون أن يستعبده، ولكن عليه أيضًا خدمة العهد دون خيانته، وكذلك تأمين، لو جاز القول، الدور الخلاصى للشعب نفسه. يجب أن يؤمّن أن يكون الشعب شاهدًا على عهد سيناء، وألا يخدم كما حدث فى واقعة العجل الذهبى، مصالحه وحدها. بين هذه السلطات الأربع المتمثلة فى مرجعية عهد سيناء، وسلطة النبى، وطموحات الشعب، ورسالة الملك، تتحقق وتتكون علاقات الولاء والمسئولية المعقدة. وتصور تحفظات "صموئيل" (سفر صموئيل الأول، الإصحاح ٨) ثم فشل "شاعول"، تصويرًا رائعًا صعوبة التوفيق بين هذه المتطلبات: يقول "شاعول" "لصموئيل": "أخطأت لأنى تعديت قول الرب وكلامك لأنى خفت من الشعب وسمعت لصوتهم" (سفر صموئيل الأول، الإصحاح ١٥، الآية ٢٤).

إن هذه الراوية الكهنونية تذكّر بأن الرضوخ لصوت الشعب، هو الرضوخ لإغراء جعل العهد أداة وتبريرًا لسياسة القوة، بينما على العكس من ذلك وجدت

هذه القوة لتكون شاهدة على العهد. وهذا هو السبب فى تشديد الراوية الجميلة التى تصور مسح داوود، على أولوية الإخلاص للعهد على أى شكل آخر، أكثر وضوحًا، من أشكال القدرة على الحكم. وكما لاحظ صموئيل أن شاعول "كان أطول من كل الشعب من كتفه فما فوق " (سفر صموئيل الأول، الاصحاح ١٠، الآية ٢٣) فقد وقع مرة ثانية فى إغراء الثقة فى المظاهر، عندما فكر فى أن يكون له (شاعول) خليفة من بين أولاد "يسّى".

"وكان لما جاءوا أنه رأى ألياب (أكبر أولاد "يسّى") فقال "إن أمام الرب مسيحه". فقال الرب "لصموئيل": "لا تنظر إلى منظره وطول قامته لأنى قد رفضته. لأنه ليس كما ينظر الإنسان لأن الإنسان ينظر إلى العينين وأما الرب فإنه ينظر إلى القلب" (سفر صموئيل الأول، الإصحاح ١٦، الآيتان ٦ – ٧).

ولم يكن من بين أولاد "يسّى" السبعة الحاضرين أحدًا مناسبًا، وكان آخرهم والأصغر، راعى غنم، هو الذى يجب الذهاب للإتيان به:

"فقال الرب قم أمسحه لأن هذا هو. فأخذ صموئيل قرن الدهن ومسحه فى وسط إخوته وحل روح الرب على داوود من ذلك اليوم فصاعدًا" (سفر صموئيل الأول، الإصحاح ١٦، الآيتان ١٢ – ١٣).

وكان "داوود" هو الذى أمر بنقل تابوت العهد إلى القدس، "بفرح" وهو يرقص "بكل قوته" (سفر صموئيل الثانى، الإصحاح السادس، آيات ١٢ – ١٤) وجعل شعار مملكته هو عقيدة التوحيد مما ضمن لها خلودًا فريدًا، هو خلود أول نجاح للنموذج الأول للتمفصل بين معنى الكونى وتجربة اجتماعية خاصة ناجحة. وقد أمكن جمع الروايات التوراتية وتصنيفها وإشاعتها، بدءًا من التوفيق فى تحقيق هذا النجاح المتواضع، وإن كان واعدًا بشكل لا نهائى بالنسبة للمستقبل، وسعيًا إلى تخليد ذكراه بلا شك. تشهد هذه الروايات التوراتية على الإمكانية الواقعية لفاعلية العهد، التى من شأنها تفادى عقبات الفكر الأسطورى ومأزق الممارسات اليوتوبية.

إلا أن مملكة "داوود"، فى التاريخ، وفى الذاكرة، وفى الرواية، ما هى ألا محاولة، أضعفتها التمزقات الداخلية بين سكان غير ناضجين وفظاظة العداوة الخارجية. وسرعان ما انقسمت إلى هويتين منفصلتين: إسرائيل فى الشمال، والتى كانت حريصة على الانفتاح على العالم إلى حد إنكار الذات، ويهوذا فى الجنوب، والتى كانت حريصة على المحافظة على هويتها الخاصة إلى حد الانكفاء على نفسها. وانتهى هذا الانفصال إلى تحطم مزدوج. وهذا هو ما يلخصه القول التلمودى المأثور التالى:

"لم يعد لإسرائيل مسيح لأن رجال ذرية جيل حزقيا سحقوه". و"حزقيا" هو آخر ملوك يهوذا العظام (انظر سفر الملوك الثانى، الإصحاح ١٨، الآية ٥).

فماذا كان مصير فكرة الخلاص عندئذ أولاً تسبب ضياع السيادة القومية لشعب إسرائيل فى تعاسته، ولكنه هدد أيضًا شهادته لصالح الدلالة الكونية لعهد سيناء وللوصايا العشر. وهذا هو السبب فى الإحساس بالحنين القوى الذى تعبر عنه لغة "البكائيات"، وهذا هو سبب المبالغة الخاصة بالألف مسيح ومسيح الكاذبين "الذين يستحقون الشفقة، وذلك الانفعال الذى يجتهد التراث الحاخامى فى ترشيده سعيًا إلى تحويله إلى صبر: إذا كان شعب إسرائيل لا يحيا إلا من أجل نفسه، فإن إخفاقاته السياسية ليست إلا اختبارات، مؤلمة، وإن كانت أيضًا مطهرة بقدر ما هى حاملة على اليأس. تُبعث فكرة الخلاص للحياة مرة أخرى إذن فى النصوص النبوية، وكأنها تدوين للأمل. وتفسر قوة إقناع الأنبياء بوعيهم بالدلالة الكونية لوجود إسرائيل فى العالم: إذ ليس من حقها الاختفاء، وإنما عليها أن تبعث لتقدم الشهادة.

أعلن "إشعياء"، فى الفترة التى بدأ فيها الأفول القومى، فى نهاية القرن الثامن تقريبًا، مجىء الملك المسيا (المخلص)، الذى تغيرت صورته لتصبح صورة المنصف المثالى:

"ويخرج قضيبٌ من جذع يسّى وينبت غصن من أصوله ويحل عليه روح الرب روح الحكمة والفهم، روح المشورة والقوة، روح المعرفة ومخافة الرب... يقضى بالعدل للمساكين ويحكم بالإنصاف لبائسى الأرض.. ويكون البر منطقة متنيه وتكون الأمانة منطقة حقويه..." (سفر إشعياء، الإصحاح ١١، الآيات ١-٥).

وعلى أثر كارثة يهوذا والنفى إلى بابل، فى القرن السادس جاهر "حزقيال" برؤيته لبعث الموتى، والتى تعلن بعث شعبه:

"ثم قال (الرب) لى يا ابن آدم هذه العظام هى كل بيت إسرائيل. هاهم يقولون يبست عظامنا وهلك رجاؤنا. قد انقطعنا. لذلك تنبأ وقل لهم: هكذا قال السيد الرب: ها أنا ذا أفتح قبوركم وأصعدكم من قبوركم يا شعبى وآتى بكم إلى أرض إسرائيل. فتعلمون أنى أنا الرب عند فتحى قبوركم وإصعادى إياكم من قبوركم يا شعبى! وأجعل روحى فيكم فتحيون وأجعلكم فى أرضكم فتعلمون أنى أنا الرب تكلمت وأفعل يقول الرب." (سفر حزقيال، الإصحاح ٣٧، الآيات ١١ - ١٤).

كان لهذه الآيات القوية صدى هائل كما كانت بلا شك مصدر موضوع البعث فى الشعائر اليهودية والمسيحية.

عالمية الحق

ومع "حزقيال" يتجاوز الأمل فى يقظة الشعب أمل "إشعياء" فى مجىء ملك جديد. إن "حزقيال" جذرى أكثر من "إشعياء": فالشعب، أكثر من الملك المنصف، هو نفسه، مع حكمائه وقادته، من يجب أن يشهد بصموده على الدلالة الكونية للحق.

ومنذ ذلك الحين والتراث اليهودى يدعو، بواسطة القراءة، والكلمة والفعل، إلى الاعتراف بتحقيق حركة الخلاص ومواكبتها، من حيث هى حركة واقعية، لتحقيق العدالة تحقيقًا عالميًا، وفقًا لإيقاع نضج الأفراد والشعوب، وأيضًا تحت

تهديد ركود وتراجع هؤلاء. إن فكرة الخلاص تستثمر التاريخ وفقًا "لخطوط تمهيدية ثلاثة" وفقًا لتعبير "جان زقلاد" Jean Zacklad في كتابه Essai d'Ontologie Biblique, éd Mouton, Paris, 1967، "بحث في الأنطولوجيا التورانية" (ص، ١٤)، بشرت بها مباركات أبناء "يعقوب"، الذى كان أخر البطاركة الثلاثة: "

يهوذا...، ربض كأسد... يوسف غصن شجرة مثمرة.. بنيامين ذئب يفترس (سفر التكوين، الإصحاح ٤٩، الآيات ٩، ٢٢، ٢٧).

إن الأسد لا يتراجع. ولذا تقتضى عقيدة الخلاص فى المقام الأول الاستقامة، لا استقامة موقف أيوب الأخلاقى فحسب، وإنما استقامة مسعى إبراهيم، وهى استقامة التسلسل المنتظم للتعاقب فى الزمان الذى من شأنه التغلب على صراعات الأجيال، والتوجه للانفتاح على المستقبل. والشعب هو الذى يحقق هذه الاستقامة من حيث ارتباطه بالعهد الذى عقده فى الصحراء مع إلهه. وثم ما يشبه تقدمًا للشعب الإسرائيلى فى الزمان، تقابله فى العصر الحديث فكرة تقدم الإنسانية. لقد جعل Lamartine "لامارتين" فى La caravane Humaine "القافلة الإنسانية" مسيرة العبرانيين فى الصحراء فى الرواية، ومسيرة اليهود فى التاريخ تتسع لتشمل الجميع. إن مفهوم الخلاص هو فى المقام الأول فكرة شعب فى مسيرة وكيف يمكن لهذه الاستقامة أن تتجلى؟ إن ذلك يكون بفضل جهد الإنسان لتدعيم حريته وتدعيم العدل. إلا أن ضعف إمكانيات الإنسان الذاتية وجهله بها كثيرًا ما يؤديان إلى التغافل عن الحرية والعدل، ولذا فالسلوك المستقيم يؤدى إلى العزلة.

إلا أن العالم الظالم نفسه يمكن أن يضاء من الداخل- لقد بانت خصوبة معارف يوسف الوافرة عندما فسر الأحلام، وعندما علم^(٣٤) فرعون وخدمه بأن

---

(٣٤)تاريخيًا ثمة استحالة أن يكون يوسف البدوى قد علم المصريين، أصحاب الحضارة العريقة شيئًا. (المترجمة)

نزع عن فيضانات النيل طابعها الأسطورى وتنبأ بها. لقد خلص مصر بالجمع بين إدراك القلب وإدراك العقل، من الغم، والخرافة والحاجة.

"وليس لى. الله يجيب بسلامة فرعون": (إذ سيأتى له بالسلام) (سفر التكوين، الإصحاح ٤١، الآية ١٦).

وهكذا ضمن " بمبدأ سلطة غير عادلة، ممارسة هى بقدر الإمكان أقل ممارسات هذه السلطة ظلمًا (جان زقلاد، المرجع السابق).

وبعد ذلك بألف عام، تحالف العلم السكندرى، بالرغم من المظاهر، مع الأخلاق الإنجيلية الوليدة، لتنوير ظلمات الإمبراطورية الرومانية المتأخرة، وللتمهيد لتكوين التنوير الوسيط والحديث. ويظهر تأثير يوسف كلما لمع معنى "تربية الجنس البشرى" هذه التى كان "لينسج" يعتبرها من أمنياته، والتى تقرن يقظة العقل بانفتاح القلب.

وأخيرًا فإن الذئب يمزق: فالبعد الثالث من فكرة الخلاص، والذى يرمز إليه "بنيامين"، الابن الأصغر "ليعقوب"، لم يعد قوة للإيحاء، ولا للتربية، إنما صار قوة نزاع. فالظلم يصبح، لمن يطلب العدل ويستشعر قيمته، غير محتمل، وتصبح مقاومة القمع، ضرورة: و"مردخاى" هو ذلك الحفيد "لبنيامين" والذى لم يجث "لهامان" الطاغية (سفر استير، الإصحاح٢، الآية ٥، والإصحاح ٣، الآية ٢).

وبالطبع، لا العبرانيون، وهم "أقل من سائر الشعوب"، وفقًا لتعبير سفر "التثنية" (الإصحاح السابع، الآية ٧) ولا اليهود، تلك الأقلية المشتتة، هم "محرك التاريخ" كما يقول Moshé Idel "موشيه إيدل" مداعبًا، وإنما حكمة إسرائيل التى تفكر بالفعل فى العدل وفى دعمه عبر التاريخ، وهى الحكمة التى تصر على إمكانيته، وتلهم الذين يهتمون به. ويلخصها التلمود هكذا:

"يقوم العالم على ثلاثة مبادئ: العمل، والحقيقة والسلام" (رسالة الآباء، الجزء الأول، الفصل ١٨).

ويلاحظ Emmanuel Lévinas "إيمانويل ليفيناس" بهذا الصدد:

"تتمثل جدة الإسهام اليهودى فى تأكيد الأبعاد الكوكبية للمجتمع الإنسانى، وفكرة اتفاق ممكن بين البشر لا يتم التوصل إليه بالحرب، وإنما بالأخوة، وبأبوة نوح، وآدم، وبأبوة الله فى نهاية المطاف. وهو إسهام جوهرى... ففكرة الإنسانية تجعل العدل، حتى لو كان قوميًا، ممكنًا فقط من حيث هو غير مشروط، أى لارجعة عنه. وفكرة الإنسانية توقف التهديد بالحرب الذى يضغط على أى عدل قومى بحت. وكانت فكرة حتمية الحرب التى عاش عليها العالم القديم هى التى حالت دون تحرر أخلاقه من السياسة. لقد اكتشفت عقيدة التوحيد اليهودية، أخلاقًا خالدة، مستقلة عن السياسة وقادرة وحدها على اعتبار العلاقة بين البشر علاقة مطلقة، باكتشافها إنسانية أخوية، وليست فقط إنسانية مكونة من أفراد متشابهين (توالدوا عن الحجارة التى كان Deucalion"[٣٥] دوقاليون" يلقى بها خلفه)، "مفاجآت التاريخ" (Les imprévus de l'histoire, Paris, Fata Morgana, 1999) ص١٨٥ وما يليها.

فأساس العدل هو السلام العالمى، ذلك الذى تنبأ به إشعياء منذ القرن الثامن:

"[...] من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب فيقضى بين الأمم وينصف شعوبًا كثيرة. فيطبعون سيوفهم سككًا ورماحهم مناجل. لا ترفع أمة على أمة سيفًا ولا يتعلمون الحرب فى ما بعد: يا بيت يعقوب هلم فنسلك فى نور الرب (سفر إشعياء، الإصحاح ٢، الآيات ٣ - ٥).

للأخلاق الأولوية، هذه هى دلالة عقيدة التوحيد التوراتية. ويذكر "ليفيناس" بأن الفكرة الحديثة عن "القانون الطبيعى والإنسانى" jus naturalis el gentium،

---

[٣٥] دوقاليون شخصية من شخصيات الأساطير الإغريقية، كان أبنًا لبروميثيوس، وقد رمى هو وزوجته أثناء هروبهما من الطوفان بحجارة خلفهما تحولت إلى بشر عمروا الأرض ثانية بعد الطوفان. (المترجمة)

التى طرحها فى القرن السابع عشر كل من الإنجليزى John Selden "جون سيلدن" والهولندى Grotius "جروتيوس"، ترجع على وجه التحديد إلى الشريعة العبرية (نفس المرجع السابق، ص ١٨٨).

وإذا كان نمو الديانات الكبرى قد نتج عن النصوص التوراتية، فذلك لكون اهتمامها هو فى المقام الأول اهتمام أخلاقى. وهذا هو أساس خصبها بالنسبة للمستقبل، بأشكال مختلفة وبتآزرها مع تراثات أخرى. فعلى سبيل المثال، يؤكد "الدالاى لاما" اليوم على كوننا نستطيع تعلم الكثير من الماضى، وإن كانت دلالة الروحانية تتمثل فى حثنا على تنمية إدراكنا الأخلاقى.

وبالطبع يكشف عمق الروحانية المسيحية عن لانهائية مملكة الباطن، التى دلل عليها بقدر كاف تحفظ يسوع:

"وأنتم من تقولون إنى أنا. فأجاب بطرس وقال له أنت المسيح. فانتهرهم كى لا يقولوا لأحد عنه" (إنجيل مرقس، الإصحاح الثامن، الآيتان ٢٩، ٣٠. انظر الإصحاح ٩، الآية ٩، والإصحاح ١٠، الآية ٣٤).

إلا أن الروحانية لا تصنع التقدم. فهدى القلوب لا يكفى للتغلب على العدوانية الخارجية وتتمثل الحداثة المفارقة للعهد القديم العبرى فى عدم الفصل بين المسيح الروحانى والمسيح السياسى. ويلخص هيجل مطلب الوحدة هذا باسترجاع حكمة إنجيلية قائلاً:

"لا يكفى أن يأمرنا الدين: "أعطوا إذًا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (إنجيل متى، الإصحاح ٢، الآية ٢١) لأن الأمر يتعلق هنا بالفعل بمعرفة ما هو لقيصر، وهو ما يعنى معرفة ما يتعلق بالسلطة الزمانية.... يجب (بالألمانية Muss) أن ينفذ الروح القدس بشكل محايث إلى الدنيوى... (موجز موسوعة العلوم الفلسفية الفقرة ٥٥٨).

والحال أن هذا كان أفقًا تمكن الأنبياء من استشرافه:

"فيرد (المقصود هنا النبى "إيليا"، وهو هنا ملاك مبلغ للحقيقة) قلب الآباء على الأبناء وقلب الأبناء على أبائهم.... (سفر ملاخى، الإصحاح الرابع، الآية ٥).

كتب "جان زقلاد" مفسرًا هذه الآية التى يؤكد مضمونها الخلاصى:

"يلوح وجه إنسانية فريدة خلف محاولة الآباء الذين يخلدون المآثر القديمة وفقًا لتقاليد الأسلاف، ومآثر الأبناء الذين يتحملون مسئولياتهم فى عالم حديث دون أن تشغلهم كثيرًا التقاليد القديمة." (مرجع سابق، ص ١٤١).

يجب أن يتعلم كل من النزعة الإنسانية الحديثة والتراث الدينى أن يتعرف كل منهما على ذاته من خلال الأخر. فلم تكن الحداثة لتكون ممكنة لولا التمهيد الدينى الذى أسسها. ويحق للعقل الحديث أن يتعامل بحرية مع التراثات. فالفكر الحديث إذا ما أدار ظهره للتراثات، فهو يتخلى عنها عندئذ لآخرين يعرفون كيف يستخدمونها استخدامًا رهبيًا، وظلاميًا، وطائفيًا، ولا أخلاقيًا وغير مسئول سياسيًا، ورجعيًا. يجب إذن على الإنسان الحديث أن يتبنى تراثاته تمامًا كما يتوجه الابن إلى أبيه. ويحق فى المقابل للتراثى أن يتعرف على تراثه فى الحداثة. لقد جمع الشاعر Aragon "أراجون" بين "الوردة والخزامى" بين ذلك الذى يؤمن بالله وذلك الذى لا يؤمن به"، كما كان رجال المقاومة الشيوعيون فى Auschwitz[٣٦] يجازفون بحياتهم لحراسة وحماية صلاة المؤمنين الممنوعة. لأن تأكيد كون الحداثة لا أساس روحيًا لها لهو قابل للنقض شأنه شأن تأكيد أن ثم تراثًا روحيًا لا حالية له. فإذا كانت ثمة تراثات، فما ذلك إلا لتشجيع الحرية. ويذكّر " ليو شتراوس " بالولاء للرسالة التوارتية التى تتحدث عن الإلحاد النزيه، الذى يفضل المسئوليات على الأوهام المواسية. ومع ذلك فإن الحرية الجديدة تؤمن نفسها، شأنها شأن Antée انتين[٣٧] إذا ما لمس الأرض، بالعودة إلى الحقائق القديمة: بوضع النبيذ المعتق فى قوارير جديدة.

---

[٣٦] فى أوشفيتز فى بولندا كان ثم واحد من أكبر معسكرات إبادة اليهود. (المترجمة)

[٣٧] هو أحد أبطال الأساطير اليونانية، كان عملاقًا يزداد قوة كلما لمس الأرض. (المترجمة)

إن عقيدة الخلاص فى الأصل هى الزيت، فهى شعيرة مسح، ثم صارت بعد ذلك أملاً صيغ فى نصوص أنبياء إسرائيل، وهى اليوم قانون. وذلك لأن الهدف الخلاصى مودع فى جزء كبير منه اليوم فى فكرة قانون دولى يستلهمه بشكل غير مباشر على الأقل.

"كل الكائنات البشرية تولد حرة ومتساوية من حيث الكرامة والحقوق فهى قد وهبت العقل والضمير ويجب أن يكون سلوك بعضها تجاه البعض الآخر فيه روح الإخاء".

بدءًا من البند الأول من "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان" لعام ١٩٤٨، كان المحور هو الإخاء. وكان René Cassin "رينية كاسان"[٣٨]، أحد محررية الرئيسين، وهو من كبار رجال المقاومة ونائب لمجلس الدولة، كان أيضًا رئيسًا "للتحالف" الإسرائيلى العالمى. وكل الإعلان يُعرّف بما يمكن أن يكون عليه العالم الإنسانى إذا وضع الحق فيه فى الاعتبار وتذكرنا بعض بنوده العذبة بحلاوة جنة عدن (كما جاء فى سفر التكوين، الإصحاح ٢، الآيتان ١٥ - ١٦).

"لكل إنسان الحق فى الراحة والترفيه، وله الحق خاصة فى تحديد معقول لمدة العمل وفى أجازات دورية مدفوعة الأجر... ولكل إنسان الحق فى المشاركة بحرية فى حياة الجماعة الثقافية، وفى الاستمتاع بالفنون، وفى المشاركة فى التقدمات العلمية وفى الخيرات التى تنتج عنها (البندان ٢٤ و٢٧).

وعلاوة على ذلك فإن إعلان الحقوق ليس مجرد نذر صورى، فهو يعبر عن علاقة القوى التى جعلته ممكنًا. فدون اتفاق روزفلت وتشرشل فى ١٦ مايو قبالة جزيرة Terre-Neuve تيرنوف" الكندية ودون ميثاق الأمم المتحدة والنصر العسكرى للحلفاء، لما كان ثم "إعلان عالمى لحقوق الإنسان" هو ترجمة للنصر الجزئى والهش، وإن كان نصرًا حقيقيًا، للديمقراطيات على الديكتاتوريات. إن تطبيق القانون يفترض تفعيل وسائل تأكيده السياسية، والاقتصادية والاجتماعية.

---

[٣٨] رينيه كاسان (+ ١٩٧٦) كان يهوديًا وقد حصل على جائزة نوبل عام ١٩٦٨. (المترجمة)

وأخيرًا، فعالمية الرسالة التوراتية لا تعنى نمطيتها. فكل عقيدة، حتى ولو كانت ساذجة، تشارك فى البنيان. فكل يأتى بلبنته، مع تفاوت درجة حدة الوعى بتكامل المواقف. وتلتقى طرق مختلفة لضمان معنى العالمية ومعنى الأخلاق، لبناء عالم أكثر إنسانية. وهذه مهمة صعبة وشبه مستحيلة. وتشهد على ذلك الرواية التوراتية، التى لا يمكن أبدًا تلم حدتها. وهذا هو السبب فى أن فكرة الخلاص هى اعتقاد، بل الاعتقاد بحسب الوحى التوراتى، بأن اكتمال الإنسانية ممكن، بالرغم من أن ثمن ذلك هو صراعات وتضحيات داعية أحيانًا لليأس. ويوصى الترقب الخلاصى اليوم بتضافر الجهود من أجل تجميع الشروط الحقيقية والمادية للعدالة، وللسلام العالمى، وللمسئولية السياسية، وللقانون، لتوجد وتزدهر إنسانية متصالحة. وبذا يتهيأ أفق صوفى لتجديد جذرى للمصير الإنسانى: هو عين الأفق، وإن كان مغايرًا تمامًا، والذى فيه يبدل الحب المفاجئ إنسانًا عبوسًا.

"أو يبلع الموت إلى الأبد ويمسح السيد الرب الدموع" عن كل الوجوه (سفر إشعياء، الإصحاح ٢٥، الآية ٨).

"[...] والموت لا يكون فى ما بعد ولا يكون حزن ولا صراخ ولا وجع فى ما بعد لأن الأمور الأولى قد مضت" (رؤيا يوحنا، الإصحاح ٢١، الآية ٤)

- Birman (C.), Mopsik (C.) et Zacklad (J.) : *Caïn et Abel*, Paris, Grasset, 1980.
- Zacklad (J.), *Fulgurance du Roi-Messie*, dans *Pardès*, n° 14, Paris, 1991.
- de la Maisonneuve (D.), *Le Judaïsme, tout simplement*, Paris, éditions de l'Atelier, 1998.
- Banon (D.), *Le Messianisme*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 1998. (Voir bibliographie).
- Idel (M.) et Malka (V.), *Les chemins de la Kabbale*, Paris, Albin Michel, 2000.
- Idel (M.), *Messianic Mystics*, Newhaven, Yale University Press, 1998.
- Choix d'articles de Claude Birman :
- « La Notion de Peuple dans la Tradition Juive », *Sens*, n° 122, Paris, 8/9/1987.
- « La Honte : vie et sens désunis dans l'histoire », *Espaces*, Paris, 1988.

- « Ouvrir l'œil droit », *Morale et politique en péril*, Paris, Denoël, 1993.
- « La Loi, le Peuple et la Terre », *La Responsabilité*, Paris, Autrement, 1994.
- « Sache devant qui tu te tiens », *Les Nouveaux Cahiers*, n° 117, Paris, 1994.
- « L'Alliance mise à mal », *Question de* : *Le Mal*, n° 105, Albin Michel, 1996.
- « Le goût de vivre », *La Consolation, Mots pour maux*, Paris, Autrement, 1997.
- « Loi juive et foi chrétienne », *Pardès*, n° 23, Paris, 1997.
- « Celui qui est assis dans les cieux rira », *Question de : La grande mutation*, n° 113, Paris, Albin Michel, 1998.

العقيدة الدينية
طريق الرسالة الدينية الصعب(٣٩)

بقلم: بول ريكور(٤٠)
Paul RICŒUR

ترجمة: د. زينب الخضيرى
مراجعة: بشير السباعى

عند قبولى لعنوان مشاركتى فى هذه المجموعة المهيبة من محاضرات عام ٢٠٠٠، اخترت إضافة عنوان فرعى لها هو "طريق الرسالة الدينية الصعب" واخترت - تحت هذا العنوان- تحويل بعض الاعتراضات والاتهامات التى توجه إلى المؤمنين، إلى صعاب لصيقة باعتقادهم ذاته. ولقد أردت خاصة مجابهة التهديدات باللاتسامح والعنف الموجودين فى العقيدة الدينية، بالاستعانة بوسائل النقد الذاتى التى فى مقدور العقل المحايث لهذه العقيدة تعبئتها.

الإنسان القادر: هو الذى ترسل إليه الرسالة الدينية

أود أولاً الإجابة عن هذا السؤال الذى أعتبره أوليًا بالنسبة لكل النقاش. والسؤال هو التالى: لمن توجه الرسالة الدينية، وبالتالى من هو حامل العقيدة الدينية؟ أو بعبارة أخرى، فى أى منطقة من وجودى تصيبنى الإشكالية الدينية؟ وأجيب بهذا: إن سهم الدين يصيبنى فى رغبتى فى الكينونة، فى استطاعتى

---

(٣٩)نص المحاضرة رقم ٣٣٤ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٩ نوفمبر ٢٠٠٠.

(٤٠) Paul Ricocur هو فيلسوف فرنسى معاصر (ولد فى ١٩١٣)، وهو مفكر مسيحى عنى بتوضيح دلالات الأساطير القديمة وأساطير العهد القديم الخاصة بسقوط آدم وبالشر. وأسس فلسفة للتأويل أو هرمنيوطيقا متمايزة بتعويلها على التحليل النفسى. (المترجمة)

Pouvoir(٤١) الوجود. لقد تبنيت فى أعمالى عن الأنثروبولوجيا الفلسفية تعبيرًا مختصرًا يصلح عنوانًا لتحليلات مفصلة، هو تعبير "الإنسان القادر" Capable(٤٢). وجمعت تحت هذا التعبير كل أشكال الاستطاعة Puissance، واللا استطاعة(٤٣) non-puissance كما يعبر عنها، على المستوى اللغوى، الفعل المساعد يستطيع. الاستطاعة هى مجموع ما أستطيعه، أما اللا استطاعة فهى مجموع ما لا أستطيعه. فالأمر يتعلق، بالمعنى الواسع للكلمة، بمعالجة الظاهرة الإنسانية فيما يتعلق بالممارسة Praxis والمعاناة Pathos. وهكذا أعرف الإنسان عن طيب خاطر بأنه كائن فاعل ومكابد. وأذكّر باختصار بالتقسيمات الكبيرة التى أدرجت تحتها دراسة الاستطاعات واللا استطاعات وهكذا سأعطى فكرة عن اتساع إشكالية الإنسان القادر. ثمة أبواب أربعة كبيرة جديرة بالتأمل:

- القدرة على الكلام من قبل متكلم يقدر على قول شيء عن شيء لأحد.
- القدرة على الفعل من قبل فاعل متجسد قادر على إحداث تغييرات فى العالم، وعلى إحداث أحداث.
- قدرة ذات تاريخية، فى بحثها عن هويتها فى الزمان على الحكى.
- قدرة ذات أخلاقية مسئولة عن أفعالها وتقر بكونها هى فاعلتها الحقيقية.

وفى كل قسم من هذه الأقسام تقابل لا قدرات(٤٤) incapacités، ولا استطاعات بعينها استطاعة القول، واستطاعة الفعل، واستطاعة الحكى، والقدرة على نسبة الذات لذاتها مسئولية أفعالها. حقًا، إن مثل هذا الكائن المستطيع وغير المستطيع - مثل هذا الإنسان القادر - هو الذى توجه إليه الرسالة الدينية.

---

(٤١) سنترجم كلمتى Puissance, Pouvoir بالاستطاعة. (المترجمة)

(٤٢) سنترجم كلمة capable بقادر، وكلمة capacite بقدرة تمييزًا لهما ولمشتقاتهما عن puissance, pouvoir ومشتقاتهما إلتزامًا بتمييز "ريكور" نفسه. (المترجمة)

(٤٣) سنترجم تعبير non-puissance بلا استطاعة إبرازًا لمعنى السلب الذى يريد "ريكور" إبرازه. (المترجمة)

(٤٤) سنترجم كلمة incapacité باللا قدرة إبرازًا لمعنى السلب الذى يريد "ريكور" إبرازه. (المترجمة)

إنى أقترح تقديم الإشكالية الدينية على طريقة كانط فى كتابه "الدين فى حدود العقل الخالص" إنطلاقًا من تأمل للشر. وسنرى بعد قليل أن ذلك ما هو إلا مدخل بواسطة ما يمكن تسميته بالوجه السلبى للظاهرة الدينية. إلا أن لهذا التناول مزية إظهار الدينى فى قلب إشكالية الإنسان القادر. عندما يقترح الدين الإجابة بهذه العبارة " لا قدرة للذات على فعل الخير بذاتها" فإن ذلك يكون بالفعل تعبيرًا عن لا قدرة نوعية. وسواء أطلقنا عليها اسم الإرادة السيئة، أو حرية الاختيار الأسيرة، أو الاختيار المستعبد، فإن الأمر يتعلق بتجربة يسهل تحديد هويتها: فالإحساس بها يكون كالإحساس برابطة وثيقة، كرابطة الذات بالذات. وتتمفصل هذه التجربة، التى أطلق عليها "كانط" ومن قبله "باسكال" "شقاء الإنسان" "تتمفصل على كل كيفيات الضعف والفساد الأخرى، التى تجعل من الإنسان القادر كائنًا هشًا، كما تجعل منه إنسانًا مذنبًا بسبب ضعف غامض. وأن يكون بإمكان الإشكالية الدينية علاوة على ذلك الوصول إلى الإنسان من منطلق تجارب الكمال، فإن هذا ما سنوافق عليه طواعية بعد القيام بتوضيح الوجه المضىء للدين. إلا أن ميزة القالب الدرامى الذى يؤدى إليه تأمل "الشر الجذرى" على طريقة "كانط" أنه يوضح الدين انطلاقًا من سقوط من إخلال بواجب، من صدع يمكن على أثره إعادة تحقيق التواصل الموفق بين القدرات الجديدة التى جلبها الدين والقدرات المكونة بشكل أساسى للغاية لكينونة الإنسان.

وحتى أحتاط من أى سوء فهم متعلق بهذا المدخل إلى الدين من الجانب المظلم للوجود الإنسانى، وحتى أمهد لإعادة اكتشاف وجهه المضىء، أريد أن أؤكد بقوة التفرقة التى قام بها كانط بداية بين ما يسميه "بالاستعداد للخير" – والذى يحدد أساس وضع الإنسان – وبين "النزوع للشر" – الذى يتحكم فى الوضع التجريبى فى نهاية البحث عن "الشر الجذرى" عند البشر. وأؤكد على الفارق الاصطلاحى بين الاستعداد والنزوع، بين "الاستعداد للخير" و"النزوع للشر". فالنزوع للشر يمثل بشكل ما الشرط الوجودى لما يسميه كانط فى لغته الخاصة به، المبادئ الشريرة الخاصة: مبادئ القتل، والكذب، والسرقة، إلخ. إلا أن الشر مهما كان

جذريًا، فهو لا يمكن أن يكون أصيلاً مثل مقصد الخير. ولن يكف هذا التمييز بين الأصيل والجذرى عن مصاحبتنا فهو يستشرف ما سيقال فيما بعد عن الوجه المضيء للظاهرة الدينية. ويمكننا مع ذلك القول منذ الآن أن الدين ستكون له علاقة وثيقة بأصل الخيرية الأصلية هذا والذى أسر وأخفى، أى سيكون له باختصار علاقة وثيقة بتحرير الخيرية.

وإذا كان الأمر كما قلنا، فما هى عندئذ مصادر الدين فى مواجهة أولية الميل للشر فى تاريخ الأفراد، والجماعات والشعوب؟ ويقترح التحليل الكانطى، فى بقية بحثه عن "الدين فى حدود العقل الخالص"، تمفصلاً ثلاثيًا للظاهرة الدينية: على مستوى الرموز أولاً، ثم على مستوى العقيدة، وأخيرًا على مستوى الوجود الجماعى، أى الحياة سويًا.

على المستوى الرمزى بداية بنيت ثقافة الغرب اليهودية والمسيحية انطلاقًا من رمز محورى يمكن تسميته بشكل عام بالرمز المسيحى، رمز الإنسان المحبب لله، وفقًا لقول كانط، الذى يضحى بحياته فى سبيل أصحابه؛ ولا يعنى التناول الفلسفى فى حدود العقل الخالص، حسم مسألة معرفة مكانة يسوع بين سلسلة الأنبياء، ولا مسألة ما إذا كان يسوع التاريخ مطابقًا لمسيح الإيمان، ولا حتى معرفة إذا ما كان مسيح العقيدة المسيحية يستنفد كل موارد معنى رمز "حمل الله"، الذى أشاد به إشعياء الثانى فى "أناشيد العبد المتألم". ما يعنينا فقط هو انغراس هذا الرمز الذى يتجاوز قدراتنا على الاختراع، فى مخيلتنا. إن قدومه من حيث هو حدث مؤسس، أصلى أو أصيل إلى الحد الذى صرنا نجده على الدوام محققًا لقدرته على خلق التمثيلات الدينية بأوسع معانى الكلمة.

تتحقق العقيدة الدينية، على مستوى الاعتقاد، ذلك المستوى الذى يفضله عنواننا، وإن كان تحليلنا يظهره فى المرتبة الثانية، فى فعل الترحيب بالأنبياء الذين بشروا بالخبر السعيد الخاص بالرمز المسيحى. فالاعتقاد هو أولاً الاعتقاد فيما قاله هؤلاء الآخرون الذين شهدوا بقدرة الرمز المسيحى على التجدد. وبداية هو ليس الأخذ

بمضامين دوجماطيقية، تظل ثانوية، وإنما هو الثقة فى القدرة الخيرة التى يمارسها الرمز المسيحى. إن "الاعتقاد فى" يعنى هنا شيئًا أكثر من "الاعتقاد أن". فى هذا الفاصل بين "الاعتقاد فى" و"الاعتقاد أن" اندرجت الحملة العنيفة التى شنها " كانط" على الدوجماطيقيين. إلا أنه لا ينبغى لهذه الحملة أن تحجب فهم "كانط" الإيجابى لظاهرة الاعتقاد النووية متجاوزًا نزاعات اللاهوتيين التى لا تنتهى حول إذا ما كان الخلاص يتحقق بالنعمة أو بالأعمال، وحول طابع النعمة إذا ما كان خارجيًا أم باطنيًا.

وعلى المستوى الثالث، مستوى الجماعة، تقوم الممارسة الدينية على تجمع ذى طبيعة غير سياسية فى جوهرها، ويمكن وصفه على المدى البعيد بأنه مساعدة متبادلة بين متلقى ومفسرى كل من الرسالة المتضمنة فى الرمز المؤسس، وفى الاعتقاد فى قدرة هذا الرمز على التجدد. ألا تكون الـ Ecclesia، الكنيسة، تجمعًا سياسيًا متمحورًا حول الظاهرة المركزية أى حول السيطرة، وألا تكون ذات سلطة كابحة، ذلك هو أخطر ما فى الإشكالية الدينية. وهو أيضًا اللحظة التى تبلغ فيها لهجة "كانط" الهجومية على "الإكليروسجية" أشد درجات الحدة. وهو لم يخضع مع ذلك لإغراء وضع كنيسة غير مرئية فى مقابل الكنائس المرئية، وإن دعا إلى تجريد الكنائس المرئية من كل سلطة، الأمر الذى من شأنه الكشف عن كون الرمز هو وحده صاحب السلطة على المخيلة وكون الاعتقاد هو كذلك بالنسبة للعقل، وكون الفعل الأخوى غير العنيف هو كذلك بالنسبة لحياة المدينة.

وفى الإمكان الآن تعريف ما يمكن تسميته بغائية الدين. وأعتقد أننى لا أبتعد عن الخط الكانطى، الذى اتبعته حتى الآن، إذا ما قلت أن وظيفة الدين هى تحرير ماهية الخير من القيود التى تأسرها. إن كلاً من الرمز، والاعتقاد، والتجمع الكنسى يريد التبارى فى هذا التحرير. ويمكن للإشكالية الدينية أن تتلخص، إذا استخدمنا مرة أخرى اللغة الاصطلاحية الأصلية لهذا التأمل فى القدرة الخارقة على جعل الإنسان العادى قادرًا على فعل الخير. وبهذا المعنى، يكون الإنسان القادر، كما أعلنا من قبل، هو مقصد الدين وحامل العقيدة الدينية.

وأريد قول بضع كلمات عن تمفصل الدين مع الأخلاق على سبيل الانتقال من عرض الإشكالية الدينية إلى دراسة مشاكل الدين. إن مثل هذا التأمل يفرض نفسه، نظرًا لكوننا من ناحية نعرف الدين بالقدرة على فعل الخير، ونظرًا من جهة أخرى لكون قوى شريرة قادرة على حرف الدين عن مقصده الأساسى، تتسلل إلى هذا التمفصل الدقيق.

إنه تمفصل دقيق، كما قلنا للتو. من المهم بالفعل تحديد مجالات فاعلية كل من الدين والأخلاق بدقة. وسأعرف التجربة الأخلاقية بالعلاقة الأولية بين حرية تطرح نفسها، وقاعدة موجهة إلى ذات قادرة على تحمل المسئولية، مثلما حدد أهل العصور الوسطى خاصية المفاهيم الأخلاقية بأنها "مفاهيم مشتركة"، مبررة بمشروعية جلية، ومثلما فعل "كانط" فى دفاعه عن التحكم الذاتى للذات الأخلاقية. فوضعية الذات وفرض القاعدة يتمفصلان، على مستوى القدرة على تحمل المسئولية. وهكذا سنعرف التجربة الأخلاقية بأنها التحكم الذاتى auto-nomie، أى إتحاد ذاتى auto بالقاعدة nomie. وفى هذه الحالة تصبح القدرة الفعلية على الفعل وفقًا لقاعدة شيئًا آخر. لقد بدأ " كانط" دراستها تحت عنوان "محركات " العقل العملى واختزلها فى الاحترام. ألا يجب توسيع دائرة "المحركات" الأخلاقية، أى الدوافع لنعمل وفقًا لقاعدة، لتضم تنوعًا أكبر من الاحترام، إلا إذا اعتبرنا أن الاحترام هو المصطلح الشامل لأحاسيس متنوعة من قبيل الخجل، والسخط، والتسامى، والإعجاب، والتبجيل، وخاصة، الاعتراف بكرامة الإنسان فى إنسانيته المشتركة. عندئذ ستندرج القدرة على فعل الخير، المتولدة عن الدين وفقًا لنسق الأطراف الثلاثى المكون من الرمز والعقيدة والحياة الجماعية الطقسية، ستندرج فى محركات هذا المستوى. وبهذا الصدد قدم مفكر - أنا معجب به-، هو Paul Tillich "بول تيليتش"، والذى خلفته فى جامعة شيكاغو، مفهوم شجاعة الكينونة. وأنا أرى أن هذه الشجاعة تتحقق عند نقطة التقاء الدين والأخلاق، فهى لم تعد تتحقق على مستوى المضامين المعيارية، وإنما على مستوى القدرة على الفعل وفقًا

للخير المعروف. وسأضيف إلى شجاعة الكينونة هذه، قيمة الحب الأخلاقية العليا حيث يتجلى فيض العطاء قياسًا إلى قدرتنا على التقبل. إلا أن الحب لا يمكنه أن يحل محل العدل، كما لا يمكنه بقدر أكبر أن يغنى عن العدل. فالحب يطالب بالمزيد من العدالة، فهو يطلب من العدالة أن تكون فى آن واحد على الدوام أكثر عالمية، وأكثر خصوصية. وهكذا يضاف الدينى إلى الأخلاق: من حيث هو شجاعة الكينونة، ومن حيث هو حب. إن شجاعة الكينونة تصل إلى الإنسان القادر فى خصوصية وحدته، أما الحب فيصل إليه فى غيرية مشاركته.

صعوبات الرسالة الدينية

بدأت بأن نذرت على نفسى التصدى للحملة المضادة وللاتهامات باللا تسامح(٤٥) وبالعنف التى كثيرًا ما توجه للمتدينين من قبل غير المؤمنين(٤٦) وسأفعل ذلك بالاستعانة بوسائل النقد الذاتى التى يعبئها إدراك الإيمان.

ويقينًا أن شهادة التاريخ دامغة، وهى تتمثل فى الاضطهاد، ومحاكم التفتيش، والحروب الدينية، والضغوط التى تمارس على النفوس وأحيانًا على الأبدان، وفى التدخل التطفلى فى دائرة القرار الأخلاقى، الخاص أو العام. إن التهمة مؤكدة. فالمسألة تتمثل إذن فى معرفة إذا ما كان الدين بما هو كذلك يتضمن إمكانية عنف خاص بما يجيز لنا الحديث عن العنف الدينى، أم يتضمن ما هو أسوأ ألا وهو الإغراء على ذلك. إن ما أريد الحديث عنه هو العنف الرمزى كمصدر للعنف الفيزيقى المحتمل.

يدور جزء كبير من وقائع العنف المعلن حول القربان فى الديانات القديمة. قربان البشر، والحيوانات، والأعشاب ونباتات أخرى، وتدمير أشياء منذورة.

---

(٤٥) فضلنا ترجمة كلمة intolérance باللاتسامح وليس بالتعصب الذى يقابله بالفرنسية fanatisme حفاظًا على ميل ريكور إلى استخدام المصطلحات فى صيغة السلب (المترجمة)

(٤٦) incroyants فى النص ولذا رأينا الحفاظ على الصيغة السلبية التى يحرص عليها ريكور (المترجمة)

وبدوره يعيدنا القربان، كسلوك وكطقس، إلى قلب المقدس من حيث هو استبعاد لدائرة محددة من الوجود منفصلة عن بقية السلوكيات التى توصف فى المقابل بأنها دنيوية. إلا أن القربان لم يختف من الأشكال المتطورة من الديانات التاريخية الكبرى. لقد بين "فرويد" استمراريته فى كتابه "موسى والتوحيد". فالقداس الكاثوليكى على سبيل المثال يتمركز حول القربان المنذور، الذى هو فى آن واحد ضحية وعطية، كما أن الشعائر المسيحية تمنح بنية وإيقاعًا للعطية ولاقتسام الجماعة للجسد الممزق وللدم المسكوب. لقد شاع لاهوت قربانى منذ العهد الجديد، كان التركيز فيه على الجانب البدلى[٤٧] Substitutif للضحية الفصحية التى هى استجابة لضرورة العقاب الجزائى الذى قرره إله منصف. ومن الصحيح أن ثمة تيارات أخرى لتأويل موت المسيح يكون التركيز فيها على الجزاء الدموى أقل مما على عطية الضحية الخالصة، وهو ما ستتاح لى فرصة العودة إليه فورًا. ومع ذلك لا يمكننا تجنب موضوع العلاقة بين المقدس والعنف.

وبما أن المشكلة قد تحددت، فإننى أقترح أن نساير، لبعض الوقت، تأويل "رينيه جيرار" René Girard المضىء والمتجانس فى كتابه الشهير La Violence et le Sacré "العنف والمقدس" (عام ١٩٧٢)، ثم فى كتابه Le Bouc émissaire "كبش الفداء" (عام ١٩٨١) وفى أعماله الأخرى.

لم يكتف "رينيه جيرار" بالتفسير الشائع، المعول على الغريزة العدوانية المعروف عنها أنها مشتركة بين كل الأحياء. فقد بحث ووجد مصدرًا إنسانيًّا خالصًا هو التنافس بين رغبتين متماثلتين تستهدفان الشىء المشتهى نفسه. وهو يطلق اسم الرغبة المحاكية المنافسة على دافع العنف هذا، الذى يتضمن بالفعل بذرة القتل. ومن المهم التأكيد منذ البداية على الطابع الأنثروبولوجى - وهذا هو مصطلح "جيرار" نفسه- لهذا التعليل الأساسى لعلاقات الرغبة بالحقد. ونحن نشاهد، فى حالات المنافسة المحاكية النموذجية، التدعيم المتبادل لكل من الرغبة

---

(٤٧) استقرت ترجمة substitution بالبدلية بفضل كتابات لويس ماسينيون. (المترجمة)

وعقباتها فيما يسميه بالاشتهاء، الذى كانت ترجمات الكتاب المقدس القديمة تطلق عليه اسم حجر عثرة، وهو ما نطلق عليه اليوم اسم "الصادم"، أى العقبة التى نصطدم بها. فكلما اصطدمنا بهذه العقبة زادت رغبتنا فى الاصطدام. ويبلغ الأمر ذروته عندما ننسى الهدف الأولى للمنافسة المحاكية، وعندما يتعلق النزاع باحتدامه، على آثاره التراكمية. وللخروج من هذا المأزق، من أزمة التنافس الهدامة هذه، ابتكرت بعض المجتمعات مصالحة على حساب طرف ثالث، أعنى به مشهدًا حقيقيًا، وليس مجرد مشهد مجازى، لتصفية جماعية للأضحية على نسق كبش الفداء. وبنى "جيرار" على هذا الأساس نظرية معقدة تنطلق من التعتيم وبالتالى من إنكار هذه الممارسة فى الأديان وفى الأنظمة السياسية، بواسطة مؤسسات هى فى أعماقها قربانية تمامًا. وسيتمثل عندئذ الوهم والكذب فى تأليه الضحية التى ستخضع بذلك للتصفية الدموية سعيًا إلى تهدئة المنافسة المحاكية: وفى هذه الحالة ستكون صيغة كبش الفداء هى توجيه عنف الجميع إلى شخص واحد. وعند ذاك سيفرض تمويه عملية القتل هذه مهمة كشف "التمثيلات" التى يمارس فيها التمويه، أى ستفرض إذن مهمة الكشف بالمعنى الحرفى لكلمة حل الرموز. إلا أن هذا الانتصار على صمم التاريخ يمكنه ويجب عليه، وفقًا "لجيرار"، أن يتكئ على الاستثناء الوحيد لهذا الدين العنيف، وأعنى به الاعتراف الإنجيلى بالضحية الطاهرة، التى هى ليست نتاجًا للإعدام التعسفى بالرغم من المظاهر التى خدعت المسيحيين أنفسهم، إنما هى التعبير عن هبه الذات الخالصة. ومنذ ذلك الوقت أصبح اللعب كله على الفارق بين آلام المسيح والإعدام التعسفى الدينى. ويأخذ "جيرار" على المسيحية التاريخية، باستثناء القديس يوحنا، عدم قيامها بالتفرقة بين تأليه الضحية المذنبة كما يحدث فى الأديان الأخرى، وتمجيد الجناة الذين تعلن براءتهم. ويتأول "جيرار" عيد الفصح، بعد لحظة اشتراك الأتباع فى الإعدام الجماعى التعسفى، على أنه إعلان للبراءة التى تبطل الوهم الجماعى الخاص بالضحية المذنبة. إن هذا هو ما يؤمن به المؤمنون. إنه موضوع عقيدتهم. إلا أن "جيرار" أعلن ما يلى، فى مؤتمر مؤخرًا، حضرته فى إطار لقاءات جنيف

الدولية عام ١٩٩٩: "ثمة رؤيا إنجيلية (وتوراتية) للوهم الأسطورى. ولا تنفصل هذه الرؤيا يقيناً عن البعث كما جاء فى المضمون الدينى للأناجيل، وإن كانت تتمايز عنه من حيث المبدأ. فمضمونها ليس دينيًا وإنما هو أنثروبولوجى خالص، وعلمى" (المصدر السابق نفسه، ص ١٩). إن "جيرار" يريد القول بهذا، أن إدانة الأسطورة القربانية مرتبطة يقيناً باعتقاد أتباع المسيح، بأن المسيح هو رسول الله، وإن كانت عملية الكشف قد صارت ظاهرة ثقافية واسعة المدى ومتمركزة حول براءة الضحية. ولقد استعادت الحداثة هذا المعنى على مستوى الإدانة المتزايدة للعنف الجماعى. ويواصل "جيرار": " إن هذه الدلالة الحديثة، تفترض ما أسميه بثورة المسيحية الأنثروبولوجية" (ص٢٠). وهذا هو سبب لهجة التعاطف لدى "جيرار" حيال الحداثة. قد تتدهور المسيحية كعقيدة دينية، أما وظيفتها الأنثروبولوجية فى إعلان براءة الضحية التى ضحى بها ظلمًا فتظل لا تهتز، بل لا يمكنها إلا أن تتضاعف فى اتجاه استبدال صورة حمل الله بصورة كبش الفداء.

والآن أريد القول لم لا يرضينى تصور "جيرار" تمامًا، أو بالأصح لم لا أعتبره كافيًا. وسترون، فى الحال، كيف أننى أرجع فى هذه النقطة إلى سياق جزئى الأول، الكانطى للغاية، حاسمًا موضوعى الخيرية الأصلية والدين من حيث هما تحرير جوهرى للخيرية. إن قضية "جيرار" تتمفصل بشكل جيد للغاية مع مسألة المعوقات التى توضع أمام عملية تحرير الخيرية، وأعنى بذلك بالذات منافسة التماهى التى تفتح دائرة العنف، وتدشن الإعدام التعسفى، وتطلق عملية المصالحة على حساب الضحية القربان، لتنتهى إلى تأليه الضحية وتبرئة المعتدين. وبهذا المعنى فإن نظرية "جيرار" هى نظرية قوية فيما يتعلق بلحظة استعراض العنف الدينى. إلا أن ثمة حلقة مفقودة خاصة بالموضوع المميز للمنافسة المحاكية الأولى فى حالة الدين. علام تكون المنافسة المحاكية فى الدين؟ ربما يكون "جيرار" مشغولاً للغاية بأن يعترف به كعلمى فى مشروعه، الذى يصفه بأنه أنثروبولوجى، من أجل تعرية العنف المستتر الخاص بنسق القرابين المعمم. وفى نهاية الأمر فإن

أى موضوع مرغوب فيه يمكنه أن يكون موضوعًا للمنافسة المحاكية، وأن يكون قادرًا على إحداث صدمة، بالمعنى الذى قلناه فيما قبل، معنى حجر العثرة أمام انطلاق المنافسة المحاكية من جديد.

واقتراحى هو أن يكون المصدر الخلاق لعملية تحرير الخيرية – وفق الطريق التى قال بها "كانط"، أى بواسطة سقوط الرموز المؤسسة الكبيرة، وتراثات العقائد والوسائل الجماعية ذات الطبيعة الكنسية –، وبالتالى يكون بإمكان هذا الارتفاع الشديد لهذا التعاطف أن يكون بما هو كذلك، موضوعًا للمنافسة المحاكية، وللصدمة وللإعدام التعسفى، وللمصالحة بين الجميع فى مواجهة واحد ولتأليه الضحية المذنبة، ولإعفاء مرتكبى العنف من المسؤولية. وأنا أرى أن العنف يستولى بهذه الطريقة على مصدر الحياة ذاته. وأعترف أن ذلك ليس بديهيًا، وليس من السهل جعله مفهومًا. فمن جهة يجب بالفعل إعطاء نقطة ارتكاز لمخطط "جيرار"، تكون بالفعل دينية بحكم طبيعتها ولا تكون أى أمر خارج على المألوف إلا أنه يجب كذلك أعطاء امتداد لتصور "كانط" فى كتابه "الدين فى حدود العقل الخالص" يسمح بتحديد المصدر الخلاق لعملية تحرير الخيرية. ولا يمكن لذلك أن يتحقق بالبقاء فى حدود العقل الخالص، وإنما يتحقق بتخطى الحدود المفروضة على العقل النظرى والعقل العملى، فى نفس الخط الذى افتتحه اللاحقون على "كانط": Fichte فيشته، Schelling "شيلنج" – "شيلنج" فى المقام الأول. إن عملية الانتهاك هذه هى التى ستمنحنى إمكانية قول شىء عن موضوع العنف المحاكى الذى هو موضوع دينى تمامًا، وبالتالى قول شىء عن العنف الدينى، وأعنى به النزوع للاستئثار بالمصدر، ولامتلاكه أثناء التنافس مع الآخرين المستفيدين من الكرم الأساسى للمصدر. نعم، لقد وجدت فى فلسفة الدين عند "شيلنج" الفكرة القوية عن الأساس الذى هو بلا قرار فكرة Grund الأساس الذى هو Abgrund هاوية، الأساس الذى هو الهاوية. وعندئذ قلت لنفسى ذلك: هذه الأعماق التى لا تُسبر، أليست هى مصدر الحياة نفسه الذى يتلقاه الجميع، وإن كان لا يوجد من يستطيع

استيعابه؟ ثم لم توجد عندئذ منافسة محاكية؟ اللهم إلا إذا كان ذلك لعدم وجود الدين، فى أى موضع، عاريًا وبريئًا، أى فى عالميته غير المتجزئة. وإذا كان لا وجود له فى أى موضع فى كليته النقية، أفليس ذلك لكون الأديان مثلها مثل اللغات، والثقافات، والمجتمعات السياسية، خاضعة لقانون التعددية، والتشتت والخلط، الحتمى كما قيل بصدد اللغات فى أسطورة بابل العبرية. نعم، بابل كما صورت فى الأديان، إن مصدر الحياة لهو يقينًا، فى كل مرة بالنسبة لكل جماعة دينية، ذو دلالة وباعث للحيوية، إلا أن الاستحواذ الغيور على المصدر يظل هو الظاهرة المقلقة المؤكدة تاريخيًا. ففيه يوجد أصل الحرب بين الأديان وحروب الأديان. ها هو معطى التاريخ نفسه: التشظى الجذرى - وهو جذرى وليس أصليًا كما أن الشر جذرى كما قلنا عنه عند حديثنا عنه لكنه ليس أصليًا. وسيقول عنه "جيرار" إنه الحدث الأنثروبولوجى الأول. إن الدينى لا يوجد أبدًا إلا فى أديان. والأديان، وهى تحت سيطرة الشر الجذرى الذى لا يعرف أحد مصدره، هى فى علاقتها بعضها بالبعض فى منافسة محاكية موضوعها مصدر الحياة غير المنقسم فى تدفقه، والمنقسم فى مصباته.

وإذا أردتم، سأوضح بواسطة مجاز، فكرتى عن الأساس الذى هو بلا قرار، الذى لا يبرز على سطح التاريخ إلا فى تعددية الأديان المتنافسة، إذا ما فسدت وأصبحت عنفًا فعليًا. أما المجاز فهو الذى يمكنكم توقعه، أى هو مجاز المصدر والمصب. فالمصدر يفيض، بينما المصب يريد الاستحواذ عليه كله: فهو يريد سجنه. وهنا تبدأ عملية استحواذ تتطلب تدعيم مقاومة جدران مكان الاستقبال كما لو كان ذلك من أجل تحقيق التعويض عن هذا النوع من التهديد الذى تمثله قوة الفيض. هنا يبدأ العنف: إذ يصبح المراد هو التسييج بواسطة الجوانب نظرًا للعجز عن سد السقف. جدل الامتلاء الزائد عن الحد ومحدودية مكان الاستقبال يعاش أساسًا على المستوى الجماعى، كما ذكّرنا به "كانط" فيما سبق، بتحقيق التوافق بين اللحظات الثلاث: لحظة الرمز المؤسس، ولحظة الإيمان بالعقيدة، ولحظة الوساطة

الجماعية. فالجماعة إذا ما عجزت عن احتواء الكل، فإنها ستعمل على الطرد: بل ستفعل ما هو أسوأ، ستجبر على الدخول، وهو التعبير سيئ الحظ للقديس أوغسطين الذى سيعمل Pierre Bayle "بيير بال" فى القرن السابع عشر على دحضه. فالطرد والإدخال شيء واحد. إن تدعيم الحوائط يعنى احتواء الذين بالداخل بالقوة، ولكنه يعنى أيضًا طرد الذين لا يمكن احتواؤهم. إن صور المنافسة المحاكية، فيما يخص الشيء الذى يستحيل الحصول عليه وهو الأساس الذى هو بلا قرار، المنبع الذى لا ينضب، هذه الصور لا تحصى.

إن المجاز الذى عرضته للتو من السهل تأويله فى اللغة التى تبنيتها فى بداية هذه المحاضرة، والتى تعبر جيدًا عن الخيط الرابط فى كل أعمالى الأخيرة: لغة القدرة. فثمة قدرة محدودة على الاستقبال والترحيب حيال مصدر الحياة. هذه القدرة هى التى يصورها المستقبل ذو الحواجز التى يدعمها الخوف والحقد. هذه القدرة المحدودة هى التى تختبر من قبل أية تجربة دينية، أيا كانت العقيدة. يمكن أيضًا تفسير مجاز المصدر والمصب بفكرة قاعدة "باسكال" الخاصة بعدم التناسب. إن الأساسى، القاع الذى هو بلا قرار، مبالغ فيه بالنسبة لقدراتنا المحدودة على التلقى. فى هذه المبالغة، التى أسميها بمبالغة الأساسى، سينزلق العنف وفق نموذج "جيرار" الخاص بالمنافشة المحاكية. وثم تواز مجازى آخر لعدم التناسب، هو الخاص بالوفرة، كالموجود فى عبارة الرسول بولس: "ولكن حيث كثرت الخطية ازدادت النعمة جدًا" (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح الخامس، الآية ٢٠). وأجد أيضًا فكرة الوفرة هذه فى العلاقة، المذكورة من قبل، بين الحب والعدل، الحب الذى لا يحسب الأمور والعدل الذى يتجلى فى علاقات التناسب الدقيق، والتعادل، والمساواة العادلة، والقياس السليم.

وأود، فى النهاية، فحص محصلات فرضية عملى، التى ظل أغلبها إشكاليًا.

وأول المحصلات التى يجب وضعها فى الاعتبار هو ضرورة التخلى عن الحلم بدين أسمى. وبالطبع، فإن فكرة مصدر للحياة يتجزأ وفق قدرة استيعاب الأوعية - وذلك للاستمرار فى الأخذ بالمجاز - تستدعى شيئًا من قبيل رسالة دينية أساسية. بل إنى أوافق عن طيب خاطر على أن هناك شعورًا أو مشاعر دينية يسهل نقلها وإنتقالها من دين إلى أخر: ومن هذا القبيل الشعور بالتبعية المطلقة التى تحدث عنها Schleiermacher(٤٨) "شليرماخر" الذى فسره (بين أشياء أخرى) بأنه سابق على الكلام، على أى كلام منطوق فى الخطاب، وإن كان أيضًا سابقًا على الطاقة الخلاقة بالنسبة لرغبتى. وأنا أتحدث متفقًا عن طيب خاطر مع "بول تيليتش" الذى سبق لى ذكره مرة من قبل، عن ثقة غير مشروطة، بالرغم من كل تكذيب للشقاء، عن التزام بلا قيد ولا شرط، بالرغم من كل تردد ومن كل شك؛ بالروح نفسها، التزمت أخيرًا باستكشاف أكثر التعبيرات الشعورية حرارة عن التوق إلى السعادة، من قبيل الإعجاب بالإبداع، والابتهاج فى اللقاء بين الرجل والمرأة، والتطلع لأسمى العطايا، على منوال نشيد الحب فى رسالة القديس بولس الرسول إلى أهل كورنثوس. نعم ثم شعور دينى فى جذر ما يطيب لى تسميته بمؤثر العادة. إنه النقطة اللامعة فى الوجه المضىء للدين الذى يشبهه "كانط" عن طيب خاطر بالجنون الدينى، بالـ Schmärmerheit الخلل الدينى: إنه المنح الذى يسبق كل استحواذ فيحوله إلى تهديد.

وإذا ما أتفق على هذا، بل إذا ما طولب بهذا، فما يتبقى للتفكير فيه ولتأمله هو الطابع العصى على الفهم لمصدر الحياة. فتعبير "شيلنج"، الأساس الذى لا قرار

---

(٤٨) لاهوتى بروتستانتى ألمانى (+ ١٨٧٤)، قدم تصوفًا طبيعيًا بتأثير من سبينوزا وفيشته وجعل ارتباطنا باللانهائى جوهر الإحساس الدينى. (المترجمة)

له، لا يؤسس دينًا محددًا، وفق التمفصل الثلاثى: الرمزية الأساسية، والإيمان الفكرى والوساطة الجماعية. وفى هذا الشان، تظل فكرة الأساس الذى لا قرار له، عمق الهاوية، فكرة حدية بالنسبة للإدراك. ولم تتقاعس المشاعر الخاصة بالأساس ذاتها عن التشكل فى إطار ثقافة رفيعة بحيث تترابط سويًّا بشكل مختلف فى كل مرة فيما أسميه عن طيب خاطر بشاعرية الخير. يجب قبول الحكم المترتب على ذلك، بأن تشارك أشكال الدين اللغات والثقافات حالة التشتت والخلط، كما جاء فى أسطورة بابل.

يمكن اعتبار هذه النتيجة الأولى أكثر اعترافات اختبار المصداقية فى مجال العقيدة الدينية، أمانة، عند ذلك يكون من المغرى التملص من هذا الاعتراف، والالتفاف حوله بالبحث عن بديل، فى علم اجتماع الأديان، لدين خالص ستدعو أسطورة بابل إلى تصويره على أنه الفردوس المفقود الذى لم يوجد قط على المستوى التاريخى. فعلم اجتماع الأديان يريد اقتراح لوحة للديانات تلقى عليها كلها فيها نظرة سريعة كما توضع فيها موضع الملاحظة، وكأنها موضوعة على ألواح تشريح الحشرات. وعندئذ يجب القول أن كلاً منها (من الديانات) تلغى من حيث هى التزام شخصى وعلى المستويات الثلاثة المعتبرة فى فلسفة الدين: مستوى المخيال الرمزى، ومستوى الإيمان الفكرى، ومستوى الممارسة الجماعية.

هذه المجموعة الأولى من التأملات تؤدى إلى مجموعة ثانية. إن إعترافًا بالحيرة يلى الاعتراف بالمصداقية؛ ألم نستبدل فكرة النسبية الجذرية بفكرة الحقيقة العالمية؟ أجيب عن ذلك بنعم وبلا. أجيب بنعم إذا ما تخليتم عن فكرة وجهة النظر المطلقة، عن النظرة الفوقية المرفوضة بالفعل بالنسبة لنا. وأجيب بلا، إذا ما ربطتم الأخذ بالنسبية بالأخذ بالرؤية المنظورية المتحركة، التى بمقتضاها يمكننى تبنى أى من وجهتى النظر على حد سواء. وفى مواجهة النزعة البدوية للتبادل الدينى، أؤكد فكرة أننا على الدوام نلحظ، ونتبين، ونقرب إلينا فى الخيال وفى التعاطف، القناعات الغريبة عنا، من موقع ما، من نقطة ارتكاز، بحركة انتقال تدريجية يتسع

مداها وفقًا لما تسمح به حركة انتهاك حواجزى الخاصة هذه؛ وسأقول فيما يخصنى، أنا الذى أنتمى إلى تراث الإصلاح المسيحى، أن هذه الحركة، التى أسميها حركة خيال وتعاطف تنتهى بى أحيانًا إلى تخوم البوذية. هذا التقدم الجانبى - التدريجى كما قلت - هو بالضبط قوام نقيض الرؤية الفوقية التى تزعم الإحاطة بكل المجال الدينى. وفضلاً عن ذلك فإن أقوى الدراسات الاجتماعية فى مجال الديانات، تتقوقع فى دراسة متخصصة لإحدى الديانات. مع المخاطرة بفقدان كل معيار للدين من حيث هو كذلك. إن هذا التناول العلمى لهو فى آن واحد أكثر التناولات تواضعًا وأمانة. ولكنه لا يمس مسألة حقيقة الدين الوجودية، التى هى عين رهان هذه الدراسة المكرسة للعقيدة الدينية فى مجال القناعات.

هل نحن فى حاجة إلى القول أننا نظل مجردين من السلاح تمامًا بعد هذا الاعتراف المزدوج بغياب علاقة تبادلية بين الأديان وبنوعية من النسبية بالإمكان وصمها بالمنظورية؟ أود إضافة اعتبار أوحت لى به المماثلة مع بابل التى ذكرتها عدة مرات هنا. إذا كان بالإمكان مقارنة الجماعات الدينية بالجماعات اللغوية والثقافية، أفلا يمكننا التماس العلاج الوحيد المعروف للتشتت ولغموض اللغات، وأعنى به الترجمة؟ لقد بادرت إلى هذا الاقتراح وأنا أتحدث منذ لحظة عن نقطة ارتكاز أتأمل منها الاعتقادات والديانات وأنا أزداد اقترابًا منها وفقًا لدرجة ابتعادها؛ ألا يشبه هذا العلاقة التى لدينا بين لغتنا الأم واللغات التى نسميها باللغات الأجنبية؟ وفى هذه الحالة أيضًا لا توجد لغة عالمية، وإن بدا كل إنسان قادرًا على تعلم، فضلاً عن لغته، لغة بلد مجاور أو بلد بعيد. كانت ثمة ترجمة على الدوام: لقد استطاع التجار، والمسافرون، والدبلوماسيون، والجواسيس، استطاعوا على الدوام تحت إشراف مزدوجى اللغة، أن يعبروا باستخدامهم للغة أجنبية الحاجز اللغوى. ألا يطابق الفهم التدريجى للمعتقدات الدينية التى يقال عنها أنها أجنبية وبشكل عام القناعات المختلفة التى لا يكون استكشاف العقيدة الدينية إلا فصلاً من فصولها، ألا يطابق شيئًا شبيهًا بكرم الضيافة اللغوية هذا؟

وأود استخلاص نتيجة نهائية من تفسيرى لظاهرة العنف فى المجال الدينى، هى نتيجة عملية، ومؤكدة أكثر من النتائج السابقة وترجع إلى ما أسميه بالحكمة العملية. إنها تخص الاستخدام الشائع للتسامح. ففى ضوء ما قلته للتو عن الضيافة اللغوية المنقولة من مستوى الترجمة إلى مستوى الالتقاء بالأديان وبالقناعات الأخرى، يمكن اعتبار طريق التسامح تدريبًا تصاعديًا، فهو ليس ممارسة سهلة، على مستوى واحد، إذا جرؤت على قول هذا، وإنما هو صعود وعر نسبيًا.

وعند درجة الصفر، يقول التسامح - وهذا هو تسامح غير المتسامح:- "إننى لا أحتمل ما تعتقدونه، ولا أوافق عليه، ولكن ليس بإمكانى منعه. إننى أسمح به بمعنى أننى لا أستطيع منعه؛ إننى أريد منعه ولكن ليست لدىّ القدرة على ذلك" عند هذا المستوى أقابل مرة أخرى العنف التنافسى.

وعلى مستوى ثان، أكثر إيجابية أقول: "إننى أحتفظ بقناعة أننى أملك الحقيقة، وإن كنت أقر لكم، مجاملاً، بحق المجاهرة بما أعتبره خطأ، وأنا أفعل ذلك باسم مبدأ العدالة بمعنى أن لكم حقًّا مساويًا لحقى فى المجاهرة بما تعتقدونه، بالرغم من كونى أعتبره خطأ " وبهذا أعترف بحق الخطأ؛ إلا أننى عند هذا الحد أكون ممزقًا بين الحقيقة، التى أعتقد أننى أنفرد بامتلاكها وبين العدل، الذى هو اعتراف بالآخر، وإن كان هذا على مستوى آخر غير مستوى الحقيقة. وسأقول إن مبدأ العدل الذى أتذرع به هنا يمكن صياغته بهذه الكلمات: إن كل حياة أخرى لها قيمة حياتى نفسها. إلا أن العدل يتغلب فى هذه الحالة على الحقيقة.

وأخطو خطوة أخرى فى اتجاه تعميق علاقتى بالمناقض لى، بغريمى فى العقيدة. فى هذه المرحلة الثالثة سأقول هذا "قد يكون لدى خصمى أيضًا جزء من الحقيقة، وإن كنت لا أعرف أى جزء هو". إن هذه هى الرؤية المنظورية للتسامح: إن الآخر يرى جانبًا من الأشياء لا أستطيع أنا رؤيته، لأن موقع كل منا لا يمكن استبداله بموقع الآخر. والوضع هنا مثل الوضع فى حديقة خاصة ببوذية الزن(٤٩)

---

(٤٩)الزن فرقة من البوذية لا تعترف بقدسية النصوص الدينية ولا بسلطانها. (المترجمة)

التى زرتها أخيرًا فى كيوتو: وضع خمسة عشر حجرًا على مساحة صغيرة من الرمل، وإن لم تكن ثمة زاوية أستطيع أن أراها منها كلها بنظرة واحدة. فالأمر يتعلق عند هذا الحد بأزمة فكرة الحقيقة، الممزقة ذاتيًّا، لقد تجاوزت حد الصراع بين الحقيقة والعدل فحسب ودخلت فى صراع الحقيقة مع ذاتها.

ثم تأتى بعد ذلك درجة أعلى، وعندها يمكن أن آمل فى التغلب على العنف، فى هذه المرحلة الأكثر تقدمًا أقول هذا " قلب قناعتى الخاصة نفسه، أى عقيدتى الخاصة، أقر بأن هناك عمقًا لا أسيطر عليه. إننى أتبين فى عمق انتمائى منبعًا للإلهام، يضاعف قدرتى على التقبل والفهم، بواسطة فرضه التفكير، وقدرته على التعبئة العملية، وكرمه العاطفى. "ولكن هل يصبح التسامح إذا ما بلغ هذه القمة مهددًا بالتدحرج على الجانب الآخر من المنحدر، جانب الشك: أليست كل العقائد متساوية القيمة؟ ألا تصبح الاختلافات، وهذا ما يمكن القول عنها فى هذه المسألة. لا أهمية لها؟ المشكلة عندئذ هى فى البقاء على خط القمة حيث تكون قناعتى فى آن واحد مثبتة فى أرضها، وكأنها مثبتة فى لغتها الأم، ومنفتحة جانبيًّا على المعتقدات الأخرى، على القناعات الأخرى، كما يحدث فى حالة اللغات الأجنبية. وليس من السهل البقاء على خط القمة هذا.

العقائد الدينية، العقائد السياسية(٥٠)

بقلم: مارسيل جوشيه

Marcel GAUCHET

ترجمة: خليل كلفت

مراجعة: بشير السباعى

هناك طريقتان لتناول هذه المشكلة. طريقة "تحليلية"، تتمثل فى التساؤل عن طبيعة العقيدة وعن مكانتها فى عمل العقل البشرى وفى التفكير بعد هذا فيما يحدد طابع العقيدة الدينية بين كل العقائد الممكنة، ثم فيما يجمع وما يميز بين العقيدة السياسية والعقيدة الدينية، مع البدء بما يجعل من السياسة موضوعًا للاعتقاد. على أن هناك طريقة "تاريخية" لمعالجة هذه المسألة. وهذه هى الطريقة التى سأختارها.

والحقيقة أن هذا الزوج من المفاهيم، العقيدة الدينية، العقيدة السياسية، ينطوى فى حد ذاته على الأساس الجوهرى لحركة المجتمعات وحركة العقول منذ قرنين. وهو يشير إلى ما يبدو لى أنه لا مناص من اعتباره الفعل الخالق للمجتمعات المعاصرة، أعنى عملية خروج (أو نهاية) الدين. كما يتطابق هذا الزوج من المفاهيم مع الانتقال من مجتمع خاضع لحكم قانون لم يضعه البشر hétéronome، ينظمه الدين، إلى مجتمع مستقل ذاتيا autonome، يمنح نفسه قانونه الخاص به ويضع نصب عينيه الحكم الذاتى autogouvernement كمثل أعلى. مجتمع يطور فى سبيل تحقيق هذا خطابًا حول نفسه فى قطيعة مع الخطاب الدينى ومعتقدات بشأن نفسه ذات طابع مختلف عن العقيدة الدينية. وبوسعنا أن نطلق تسمية "أيديولوچية" على هذا النمط الجديد من الخطاب ومن العقيدة.

وهذا الانتقال من الدين إلى الأيديولوچية، من العقيدة الدينية إلى العقيدة السياسية، هو ما سأعكف على وصفه فى مرحلة أولى. وانطلاقًا من هذا سأبذل

---

(٥٠)نص المحاضرة رقم ٣٣٥ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٣٠ نوفمبر ٢٠٠٠.

قصارى جهدى، فى مرحلة ثانية، لكى أرسم بصورة مماثلة مسارات العقيدة الدينية والعقيدة السياسية. وسيعنى هذا، من جهة، أن نفكر فى مسألة إلام يصير الدين فى عالم لم يعد الدين يقوم بتنظيمه. وسيعنى، من جهة أخرى، أن نبحث ما تستعيره الأيديولوچيات، فى سياق تطورها، من الدين الذى تحلّ محله- وهى تستطيع عند الحاجة أن تعيره كثيرًا، كما يثبت ما سُمِّى عن حق بـ"الأديان العلمانية". وسوف نرى، أخيرًا، فى نهاية هذا المسار، فى مرحلة ثالثة وأخيرة، أننا نعيش الآن لحظة فريدة من هذا التاريخ الطويل: لحظة انفصال العقيدة الدينية والعقيدة السياسية بصورة عميقة. وهذا الانفصال يغيرهما كلتيهما.

وبعبارة أخرى فإننى سأحاول إبراز المعطيات التحليلية لمشكلة إعادة التشكل التاريخية لمسيرة هذا الانفصال ولا يمكن أن نتناول هذه المسيرة بصورة صحيحة إلا فى حركتها.

من العقيدة الدينية إلى العقيدة السياسية

هذا الانتقال من الدين إلى الأيديولوچية، كما نراه يتحقق فى أوروبا بين ١٧٥٠ و١٨٥٠، قبل وبعد الثورة الفرنسية، يجد تعبيره المذهل للغاية فى انقلاب اتجاه الزمن الاجتماعى المشروع من "الماضى" صوب "المستقبل". فالعقيدة الدينية إيمان بحجية الماضى، أما العقيدة السياسية التى تنشأ لصالح هذا الانقلاب فهى إيمان بحجية المستقبل. ويدور الانتقال من عالم الخضوع للدين إلى عالم الاستقلال الذاتى حول صعود الوعى التاريخى، أى وعى الطابع "المنتج" للمستقبل. وكل المجتمعات تاريخية، من حيث كونها خاضعة للتغيير. وهى لا تعزو بالضرورة لهذا السبب طابعًا خالقًا لهذا التغيير. بل إن الأمر على العكس. فهى تفكر فى نفسها بوجه عام، عبر طول التاريخ، على أن قوى علوية قد قامت بتحديدها نهائيًا من حيث طابعها الجوهرى. وإنما فى هذا على وجه الدقة يكمن وقوع الاختيار على الدين الذى كانت له السيادة على الجانب الأكبر من تاريخ البشر: فى هذا الإنكار

للقدرة على تحديد نفسها وتأسيس نفسها وفى عزو هذه القدرة إلى الغير، إلى كائنات ذات طابع غيبى، من أسلاف مؤسسين، أو آلهة منظمة، أو إله واحد خالق. وإزاء هذا، تكمن القطيعة المميِّزة للمجتمعات الحديثة فى استعادة هذه القدرة على أن تصنع نفسها. وتمر هذه القطيعة بالنظر إلى التاريخ على أنه خلق الجماعة لنفسها عبر الزمن. ويمثل ظهور موضوعة "التقدم" فى حوالى ١٧٥٠ مرحلة أولى من مراحلها. وإنما فى هذا سيتمثل الاستقلال الذاتى: ليس فى الحكم المجرد للذات، بل فى الإنتاج العينى للذات. كذلك فإن الوعى بالتاريخ لا يتلخص فى وعى سلبى بالقوة الخلاقة للزمان؛ إنه يمتد إلى وعى فعال بضرورة العمل على تحقيق هذه التحولات المنتجة. والمجتمع الذى يخرج من الدين إنما هو مجتمع ينظم نفسه فى سبيل التغير إلى الأفضل، مجتمع تتوجه فيه مجموع الأنشطة الفردية والجماعية نحو المستقبل، باعتباره الزمن الذى تراهن القدرة إزاءه على الذات. والحقيقة أن هذه الصيرورة التى أنتجت العالم الذى نعيش فيه تدعو إلى فك شفرة الماضى وتفسيره. وهى تفرض إجراء اختيارات فى الحاضر ينبغى تبريرها. وهى تطالب بأن نتخيل المستقبل، بأن نقوم بتقديره سلفًا، بأن نكتشف سره. وإنما عن مجموع هذه المطالب سوف تجيب الأيديولوجية، باعتبارها عقيدة سياسية.

ولنناقش بمزيد من التفصيل هذا الانتقال الحاسم. وللقيام بهذا فإنه لا غنى عن العودة إلى ما قبل ظهور الدين كعقيدة فردية كما نعرفه اليوم. وكان الدين فى الأصل وإلى وقت قريب، أسلوب وجود، نمطًا لتنظيم المجتمعات البشرية. وهذا هو ما يكثفه مفهوم "الخضوع لحكم الدين" hétéronomie [من حيث كونه خضوعًا لقانون لم يضعه البشر]. وفى هذا الإطار فإن العقيدة الدينية تقيد التنظيم الجماعى. إذ أنها إيمان بالآخر فوق الطبيعى الذى يعطيكم قانونكم المشترك من جهة أخرى ومن أعلى. على أن هذه التبعية إزاء "اللامرئى" هى فى الوقت نفسه تبعية إزاء "الماضى". والنظام الخاضع للدين ماضوى بصورة جوهرية. والترابط غير واضح فى التجريد، ومع ذلك فإنه رئيسى لفهم أشكال المجتمعات التى يحكمها الدين

وطريقة أدائها لوظيفتها. وتنطوى "الخارجية" l'extériorité الميتافيزيقية الجذرية للأساس fondement على "الأسبقية" l'antériorité الزمنية للأساس. إننا لسنا موجودين عبثًا داخل نظام العالم الذى نعيش فيه. فهو بصورة جوهرية "مُعْطى" لنا و"مفروض" علينا من كائن أعلى منا. ويتجلى تفوق مصدره فى "أسبقيته" على الإرادة البشرية. ويسود نظام العالم على الإرادة البشرية إذ أنه ماثل دائمًا "قبلها". فنحن "نتلقى" النظام الذى يجمعنا فى كل واحد، وعلينا أن نقوم بتوريثه مثلما تلقيناه. وإنما بهذا المعنى تكون تلك المجتمعات مجتمعات "تراث (أو تقاليد)" tradition، بمعنى أعمق كثيرًا مما نضعه بصورة عفوية تحت هذه اللفظة.

والمسألة لا تعدو أن تكون مسألة نسق من المعتقدات والتمثيلات. ويتجسد هذا التفوق وهذه الأسبقية للأساس فى تنظيم للصلة الجمعية. وتتجسم هذه المعتقدات والتمثلات على هذا النحو فى "شكل للسلطة" يشكل النظام الملكى مثالا نموذجيا له. مَلِك، هذا هو التجسيد فى شخص لهذا الفرض لمبدأ النظام مسبقًا ومن أعلى. وهى تتجسم فى "شكل للصلة المجتمعية"، الشكل الهرمى، فتنتشر غرابة الأساس داخل كامل نسيج العلاقات بين الكائنات، فى صورة التبعيات والارتباطات العضوية بين الأسمى والأدنى- والحقيقة أن أشكال اللامساواة فى الطبيعة بين الكائنات هى التى تجمع بينها. وهى تتجسم فى "شكل شامل للجماعات"، يمكن القول إنه "كلى" holiste، إذا استعدنا مفهوم لوى ديمون Louis Dumont، أى على أساس تقدم الكل على الأجزاء.

إن كل هذا النسق هو ما ينقلب بين ١٧٥٠ و١٨٥٠، مع انتقال الزمن الشرعى من الماضى إلى المستقبل، مع إعادة التوجه المستقبلية للخبرة الجمعية. وهو ينقلب كنسق للتمثيلات وكنسق للتنظيم، بما يتفق مع تقدم الوعى الذى ينتجه العالم البشرى لنفسه آنذاك. والحقيقة أن الانتقال، وأنا ألحّ على هذا، "عملى" و"نظرى" بصورة لا تنفصم. وقد تمخض عن تنظيم جديد للجماعة. والواقع أن المجتمع الذى يكتشف أنه ينتج نفسه آنذاك إنما هو مجتمع سوف يطمح إلى أن ينتج

نفسه عن قصد، سوف ينظم نفسه بقصد إنتاج نفسه. ومن هنا انفجار إيقاع التغيير الذى يصاحب ظهور الوعى بالتغيير.

وتفضى إعادة الانتشار هذه تحت لافتة التغيير إلى الانقلاب سمة مقابل سمة لما قمنا بتعريفه على أنه التنظيم الدينى. فهى تغير بصورة كاملة ترتيب الأولويات بين السلطة والجماعة. وبقدر ما كانت السلطة تتصدر وتسود فى العصر الدينى المتميز بخارجية وأسبقية الأساس، إذ أنها كانت واسطة الصلة بين الناس، وكذلك فى عصر التاريخ (التاريخ كاتجاه للاستقلال الذاتى)، كان المجتمع هو الذى يتجه إلى التصدر. ومن جهة أخرى سوف تتمثل النتيجة الأولى لاكتشاف الطابع المنتج للصيرورة فى الإتيان بتكوين وتطور هذا المفهوم للمجتمع باعتباره مصدر ومستقر هذه الدينامية الخلاقة. وفى العالم الدينى تكون الأولوية للسلطة باعتبارها سلطة النظام. وفى العالم التاريخى، تنتقل السلطة إلى المجتمع باعتباره سلطة الحركة. وتتغير فيه فكرة الحكم الشرعى تغيرًا كاملا. فهذا الحكم لا يمكن إلا أن ينبثق من المجتمع وأن تكون وظيفته تلبية حاجاته. وبكلمات أخرى فإن الانقلاب نحو المستقبل يأتى معه بإضفاء الشرعية على الحكم الليبرالى والتمثيلى - وهو تمثيلى لأنه يجب أن ينبثق بصورة صريحة من المجتمع وليبرالى لأنه يجب أن يحترم اختلاف المجتمع باعتباره سلطة جماعية لاختراع متميز عنه. إننا نشهد هنا ولادة "السياسة" بالمعنى الدقيق للكلمة. فالسياسة تقيم الصلة بين المجتمع والحكم. وهى تتطابق مع مجال التفكير الجماعى بشأن اختيار ومراقبة الحكام، آخذة فى الاعتبار التغيرات التى طرأت وتلك التى قد تنشأ فى المجتمع. وإنما فى هذا المجال للجدال السياسى سوف تنتشر التمثيلات والعقائد الأيديولوچية. وسوف تغدو الأيديولوچية خطاب المجتمع حول نفسه مكلفًا فى آن معا بتفسير التاريخ، وبتبرير الاختيارات التى يطرحها العمل السياسى لهذا المجتمع عليه، وتقديم تصور واضح عن المستقبل.

ونحن نرى إلام سوف يصير الطابع الأصلى لهذا الخطاب. وهو يرتبط بالسمة المختلطة لصيغته وبكثرة وظائفه. فالأيديولوچية تمزج بحكم طبيعتها ثلاثة

مكونات. فى المقام الأول، مجتمع يفهم نفسه تحت لافتة إعادة إنتاجه لنفسه وبحاجة مع الوقت إلى تفسير لحركة الصيرورة التى تجرفه - تفسير محايث، بالتعارض مع التبريرات المتعالية للدين. ويجب أن ترتكز الأيديولوچية على نظرية عن المجتمع تأخذ فى اعتبارها عوامل وقوى تفسر هذه الديناميكا. وهذا هو الجانب العقلانى، والعقلانى بالضرورة للأيديولوچية. غير أن هذا المجتمع المتوجه نحو المستقبل هو، فى المقام الثانى، مجتمع بحاجة بنفس القدر إلى أن يعرف إلى أين تقوده هذه الديناميكا التى تنبثق منه. وإنما هنا نلتقى بالعقيدة. فالمستقبل ليس أقل إلغازا من الآخرة. وهناك "لامرئى" أرضى يطلب النظر [التأمل] والإيمان مثل "اللامرئى" السماوى تمامًا - ويقوم بإعادة تدوير الرغبات المنصبة على الآخرة. وعلى هذا النحو يتوصل التفسير العقلانى للماضى والحاضر إلى تسوية مع الإيمان بالآتى، وبالتالى مع الإيمان والأمل فى المستقبل. ويتمثل المكون الثالث، أخيرًا، فى أن هذه الفكرة عن الماضى وهذه الصورة عن المستقبل تنطبقان على الحاضر فى شكل خيارات سياسية فى الأجل القصير والمتوسط والطويل (برنامج، مشروع، نبُوءة). ويغدو الجدال السياسى جدالا بين التغيير الممكن والتغيير المأمول. وسوف تصير كل أيديولوچية مزيجًا من هذه الأشياء الثلاثة، بنسب متغيرة. إن الأيديولوچية سوف تجمع بطريقة منسجمة ومتماسكة إلى هذا الحد أو ذاك عناصر من النظرية الاجتماعية، وتفضيلات سياسية، واقتناعات إزاء المستقبل. كما أنها سوف تقيم التعايش بين المقتضى العلمى، والواقعية السياسية، والطموح النبوئى. وسيكون من الممكن أن تتجاور فيها أكبر دقة عقلانية مع الأمل الأخروى الحارق. وينبغى أن نشدد، ضد الادعاء الطبيعى من جانب الأيديولوچيات للعلم، على أن دور العقيدة فى سياسة المحدثين هو ما لا يمكن التهوين منه. وقد يصغر هذا الدور أو يكبر، ولكنه غير قابل للإزالة: إنه مُلازم للتوجه نحو المستقبل، الذى لا أحد يعرف ماذا سيكون، والذى لا نستطيع أن نفهمه إلا على سبيل الظن والتخمين، والاعتقاد الراسخ، وبكلمة واحدة إلا بصحوة العقيدة.

ويكفى هذا التشريح المختصر لتقديم فكرة عن إحدى الخصائص الجوهرية للأيديولوچية التى لا أستطيع للأسف التوسع فيها. وسأكتفى بالإشارة إليها. والخطاب والعقيدة الأيديولوچيان متنوعان ومتناقضان بطبعهما. وحيثما تعلق الأمر بالأيديولوچية فإننا نكون إزاء أيديولوچيات عديدة متنافسة. ويتزامن عهد الأيديولوچية مع نهاية اتحاد العقول. وكنت أود أن يكون بوسعى أن أبين هنا كيف استقرت فى أوروبا، بين ١٨١٥ و١٨٤٨، الأيديولوچيات الثلاث الكبرى التى سوف تتقسم فيما بينها العقول إلى يومنا هذا، المحافظة le conservatisme، والليبرالية le libéralisme، والاشتراكية socialisme، فالأيديولوچيات هى الـ"ismes".(٥١) وهذه اللاحقة هى التى يتميز بها فى اللغة التوجه المستقبلى والطابع البرنامجى للأنساق الجديدة للتمثيلات والاقتناعات.

مصير الدين فى عالم لم يعد ينظمه الدين

غير أنه لا مناص لى من أن أختار، وقد اخترت أن أعطى الأولوية لنظرة من أعلى للمسارات المتوازية للعقيدة الدينية والعقيدة السياسية منذ اللحظة التى تظهر فيها العقيدة السياسية فى صورة الأيديولوچية.

ولا ينبغى أن نتصور إحلالا فوريا لنمط من العقيدة ونوع من الخطاب محل الآخر. ذلك أن الدين لا يتلاشى بين عشية وضحاها. إنه، ببساطة، يفقد وظيفته السياسية، وحجيته الشرعية العليا. والحقيقة أن الدين يجد نفسه فى تنافس مع خطاب متناقض جذريا مع مقدماته، داخل عالم اجتماعى لم يعد يشمله الدين ولم يعد يحدد معاييره، مهما كان المؤمنون به كثيرين بل حتى أغلبية. إنهما موقف وخطاب سوف يقومان بالتدريج وببطء شديد باختراقه وتحويله.

وسوف يرتدى هذا التحول من جديد مظهرًا مزدوجًا.

---

(٥١) اللاحقة isme تعادلها فى العربية لاحقة المصادر الصناعية الدالة على المذاهب والنظريات؛ إلخ. مثلا: "ية" فى كلمة الليبرالية. (المترجم)

من جهة، سوف يتحول الفكر المسيحى بصورة غير ملحوظة إلى الأيديولوچية، أو يصب فى لغة الأيديولوچية. كما أن المثل الأعلى التقليدى للمجتمع المسيحى، الذى يعارض بصورة حادة "المجتمع بلا إله"، سوف يقوم بصياغة نفسه فى لغة تاريخية وعلمانية. ويتم تحقيق الخطوة الأولى فى هذا الاتجاه إبان الثورة الفرنسية على أيدى المفكرين المعادين للثورة- وهو ما سوف يفعله، كما هو معروف تمامًا رواد الفكر السوسيولوچى. ذلك أنهم سيعملون فى سبيل استعادة الحقيقة الاجتماعية والسياسية للدين المسيحى، ولكن فى الحقيقة على أساس تحليل داخلى وطبيعى لضرورات الآلية الاجتماعية والسياسية. وهم يُدخلون عاملا للمحايثة داخل سياسة التعالى، لن يكف عن التقدم طوال القرن التاسع عشر.

ومن الجهة الأخرى فإن الدين كاقتناع سوف تجرى إعادة تعريفه، ببطء وبصورة غير ملحوظة بالقدر نفسه، ولكن بصورة لا تقاوم، كـ "عقيدة فردية"، كـ"رأى دينى"، بين آراء أخرى ممكنة، داخل النطاق التعددى للمواجهة التى يطرحها الجدال العام والاقتراع السياسى.

وتبرز لحظتان فى مسيرة التكيف هذه للعقيدة الدينية خلال قرنين: لحظة ١٩٠٠، إذا اختصرنا قصة طويلة، واللحظة الحاضرة.

وأثناء السنوات الخصبة التى تمتد من ١٨٨٠ إلى ١٩١٤، نشهد بالتالى تطورين مهمين: اكتمال تحول الفكر الدينى إلى أيديولوچية، ومن جهة أخرى اندماج جماهير المؤمنين فى اللعبة السياسية للديمقراطية الليبرالية الآخذة فى التشكل. وتصير الثورة المضادة ثورية إذ تصير وطنية. وتعطى تفسيرًا عقلانيا وطبيعيا خالصًا لشكل المجتمع الدينى - الملكى، والهرمى، والعضوى، والجماعي- الذى تعتزم إعادة تأسيسه. وتفكر فى الشكل الدينى بلا دين. وهذا هو الرمز على أن الفكر الذى يريد أن يكون تقليديا قد لحق تمامًا، فى الواقع الفعلى، بالمقدمات الفكرية للمجتمع التاريخى والليبرالى الذى يهدف إلى محاربته. ويدخل هذا مع الوقت أو أيضا بالإيمان فى السياسة الديمقراطية، فى صورة الأحزاب المسيحية

التى تجعل من المؤمنين قوة داخل التعددية الجماعية، غير أن هذا إنما يكون بصفتهم ناخبين يبدون آراءهم بصورة فردية. ولا تعود الكنائس تمثل سوى عناصر مجتمع مدنى حر فى تنظيم نفسه على أساس الانتماءات الطوعية لأفراده.

ومنذ قرابة ثلاثين سنة، نشهد تطورًا تكميليا واسع النطاق. أولا فقدت فكرة المجتمع الدينى كل معنى تقريبًا. وصار مظهر الخضوع للحكم (الدينى) بالنسبة لنا غير قابل للتفكير تقريبًا وصار نداؤه غير مسموع. ثم إن المؤمنين دخلوا فى هذه المرحلة فى فضاء التعددية والاستقلال الذاتى الديمقراطى، وصارت العقيدة فى هذه المرحلة إيمانًا فرديا تغير معناه. وتفككت الصلة بين العقيدة الدينية والنظام الاجتماعى. فالدين لا كلمة له، من حيث هو دين، فى التنظيم الاجتماعى والسياسى. إن موضوعه له طابع مختلف. والآن دعونا نقدّر محتوى هذا الحدث: إننا لسنا بسبيل أن نشهد نهاية العقيدة الدينية، بل نحن بسبيل أن نشهد نهاية الدين من حيث وظيفته السحيقة القدم فى تحديد المجتمعات البشرية. وبهذا تدخل العقيدة الدينية فى عصر جديد، قياسًا إلى ما كان يمثل طبيعتها ووظيفتها منذ القدم.

تطور الأيديولوچية

ومثلما أن الدين لا يختفى فجأة فإن الأيديولوچية لا تولد مدججة بالسلاح. إنها تتشكل وتصاغ شيئًا فشيئًا فى مختلف تنويعاتها. وهى تنتشر مع انتشار مجتمع التاريخ، والتغير، والإنتاج الذاتى، التى تستجيب لمقتضياته المعرفية؛ مجتمع تغلغل فيه الدين بصورة متزايدة دومًا خلال زمن طويل، مشبع بعمق بالدين على مستوى أعمق من العقيدة المقررة. كما أن الأيديولوچية سوف يتم الإحساس بعمق بتأثيرها البالغ خلال زمن طويل. والحقيقة أن تاريخ العقيدة السياسية خلال قرنين سوف يكون تاريخ تحررها المعقد قياسًا إلى هذا التراث الدينى الذى يثقل عليها بوطأته ويتواصل بإلحاح فيها.

والحقيقة أن هذا التراث، بجانبه الأكبر، ليس له مظهر محتوى صريح، بل له مظهر شكل ضمنى، مما يجعل من الصعب فهمه. وبعيدًا عن الشكل الدينى الصريح كما قمنا بتعريفه وكما رأيناه يقوم بوظيفته كممثل أعلى فى الفكر المعادى للثورة - النظام الملكى، النظام الهرمى، جامعة الدين -، هناك فى الحقيقة شكل ضمنى أكثر عمقًا، ليست هذه الهياكل الملكية أو الهرمية سوى وسائل له. ويمكن أن نسميه شكل الـ "واحد" "l'un" - "واحد" السماء والأرض، "واحد" المرئى واللامرئى، بفضل السلطة الوسيطة على وجه التحديد، واحد الهيكل الجماعى والسلطة، واحد البشر فيما بينهم داخل الهيكل الجماعى. ومن المدهش أن هذا الشكل الضمنى سوف يتكشف أنه قادر على البقاء بعد تدمير وسائله الصريحة ودحضها الصريح. وسوف يستحوذ هذا الشكل الضمنى على العقول الأكثر معاداة للنظام الملكى، الأكثر مساواتية، الأكثر فردية، الأكثر معاداة للدين، طوال القرن التاسع عشر وما بعده. وسوف يقدم القالب الإجبارى الذى سوف تنسبك فيه فكرة نقيضه: فكرة تاريخ يصنعه البشر وموجه نحو المستقبل. وسوف يضطلع المستقبل بتحقيق وعد استعادة أو إقامة الوحدة الجماعية. وسوف تصير الأيديولوچيات بجانب ملحوظ منها خطابات حول شروط ووسائل هذه الوحدة المستقبلية.

كما أن هذا التوق الدينى بصورة ضمنية إلى الوحدة الجماعية سوف يزداد اتساعًا خلال القرن التاسع عشر لاسيما وأنه سوف يتكشف أن مجتمع التاريخ يغدو بصورة متزايدة، فى الممارسة، مجتمعًا يعمل على الفصل، على التمييز، على التقسيم. إنه يفصل المجتمع المدنى عن الدولة، يفرق الأفراد، يقسِّم العمل، يواجه المصالح ببعضها، يضع الطبقات فى مجابهة. وإزاء هذا فإن الأمل المعقود على مستقبل من المصالحة لا يمكن إلا أن يتعزز.

ومن جهة أخرى فإن انتشار مجتمع التغيير إنما تكون نتيجته، إنْ هو حطم الوحدة الجماعية، أن يفضى إلى تعميق الأيديولوچية فى جانبها المحايث. وهو يؤكد فكرة أن مجتمع البشر يصنع نفسه بإصرار وينمو بكل جوانبه - ولا شىء بيننا لا

ينشأ من إنتاج التاريخ. وهو عندما يقوم بهذا إنما يمنح المنظور لفعل يحقق عن طريقه نموه مسيطرًا على نفسه بوعى بكليته. فعل قطيعة ثورية يكون علامة على "نهاية التاريخ" وفى الوقت نفسه صعودا لـ "الوحدة الجماعية".

وهكذا فإنه فى نفس هذه الفترة ١٨٨٠- ١٩١٤ التى رأينا أهميتها لتاريخ العقيدة الدينية، يلتقى التعميق العلمانى للأيديولوچية، فى لحظة من مساره، بالتراث الدينى للـ واحد ليعطى لهذه العقيدة السياسية الغربية ما يمكن أن نسميه بحق "الدين العلمانى". وهو علمانى لأنه لا يؤمن إلا بعمل البشر وبقدرة مجتمعهم على صنع نفسه. إلا أنه دين مع ذلك، بحكم الطبيعة والشكل المعزوّين إلى هذه السلطة- المأمولة- للذات على نفسها. وضد الدين بصورة صريحة، حيث أن المطلوب إنما هو تحقيق الاستقلال الذاتى؛ ولكن وفقًا لدروب ووسائل الدين، بصورة ضمنية، حيث إن تراث الخضوع للدين هو الذى يرشد المشروع فى العمق. ونعلم ما الذى سوف ينتج عن هذا الاقتران الذى من شأنه التشويه والمسخ.

غير أن التاريخ لا يتوقف أبدًا. ولن تكون الأديان العلمانية سوى لحظة فى مسار الأيديولوچيات. وقد رأيناها تموت خلال هذه الأعوام الثلاثين الأخيرة، بالتوازى مع التحولات التى تحققت لإدخال العقيدة الدينية فى عالم الاستقلال الذاتى الديمقراطى. ولا ينبغى أن نستنتج من هذا بصورة مندفعة "نهاية الأيديولوچية"، بل تحولها. وهذا الانعطاف لا ينطوى على سر. ولا ينبغى أن نتجه إلى البحث عن مصدره فى مكان آخر سوى فى تعميق جديد للوعى بالتاريخ وبآلية التغيير والإنتاج الذاتى لمجتمعاتنا. والحقيقة أن عمل التاريخ نفسه هو الذى جعل الدين الضمنى للتاريخ ممكنًا، فى لحظة بعينها. وهو أيضا الذى دمره. كما أنه جعل مجاز نهاية التاريخ مستحيلا وغير معقول وقام فى الوقت نفسه بتذويب أوهام وساوسه القهرية والـ واحد الجماعى.

وعلى هذا النحو نجد أنفسنا فى لحظة رائعة من تاريخ العقيدة الدينية والعقيدة السياسية. إن العقيدة الدينية فى طريقها إلى أن تكف عن أن تكون سياسية،

مما يفتح أمامها مستقبلا آخر، والعقيدة السياسية فى طريقها إلى أن تكف عن أن تكون دينية، وهذا ما يدخلنا فى عصر جديد للسياسة، وبصورة أوسع للفعل التاريخى.

الباب الخامس

روح عصرنا

الاختزال على الطريقة الاقتصادية(١)(٢)

بقلم: كسافييه جراف

Xavier GREFFE

ترجمة: د. نعمت مشهور

مراجعة: قسم الترجمة بالمركز الفرنسى للثقافة والتعاون

عندما أنشئت جائزة للعلوم الاقتصادية تخليدًا لذكرى العالم الراحل الفريد نوبل سنة ١٩٦٩، وجد فيها العديد من الاقتصاديين إقرارًا بمعارفهم الاقتصادية، فبعد أن ارتقت العلوم الاقتصادية إلى مصاف العلوم الاجتماعية، أصبحت منذئذ تشارك العلوم الدقيقة فيما تتمتع به من اعتراف وتقدير. إلا أن بعض الحاصلين على هذه الجائزة، ومن بينهم جونار ميردال Gunnar Myrdal وامارتياسن Amartya Sen(٣)، قد أثارا بعض النقاط، فقد أشار جونار ميردال إلى أنه من الصعب أن يبقى الاقتصاد بمنأى عن الخلافات المهمة، كما أوضح امارتياسن ميل العلم الاقتصادى إلى الإقلال من تعقد وثراء الظواهر الاجتماعية، ومن هنا برزت عبارة "الخفض على الطريقة الاقتصادية".

إن الخلاف بشأن هذا الخفض، فى المجتمع الحالى، هو بمثابة خلاف راديكالى يختلف عن تحفظات ميردال أوسن، لقد أعقبت حملة الهجوم على "الرعب الاقتصادى" المناقشات الخافتة التى تناولت "العلم الحزين"، ولا يمر يوم دون إدانة

---

(١) نص المحاضرة رقم ٣٣٦ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١ ديسمبر ٢٠٠٠.

(٢) أفاد هذا النص كثيرًا من ملاحظات كل من جيروم لالمان Jerôme Lallement ومارى أنيك بارت Marie - Annick Barthe غير أنهما لا يتحملان أية مسئولية تجاه الأخطاء أو المواقف التى وردت بالنص.

(٣) Sen (A.K.) Choice, Welfare & Measurement, Oxford trad. franc. Basil Blackwell. 1982. Sen (A.K.), Un nouveau modèle économique: dévelopement, justice, liberté, Paris, Odile Jacob, 1999.

عولمة الاقتصاد وما يصاحبها من فقر، وإضرار بالبيئة، واغتراب. إن اتفاقيات N30 وA16 وS26 الخاصة بمقاومة الرأسمالية تحول المظاهرات التى تنوى تعميقها إلى رمز لمكافحتها عند كل اجتماع فى سياتل وواشنطن وبراج(٤)، فهناك ثلاث مؤسسات هى: صندوق النقد الدولى، والبنك الدولى، والمنظمة الدولية للتجارة، أصبحت، نتيجة لسياساتها المتبعة، رمزًا لهذا الخلاف الذى يتعلق بفكر فريد وخاصة بسياسة فريدة. إن المنظمات غير الحكومية أو المجاهدين المنضمين لهذه المعركة فى ازدياد مستمر، حيث يحارب أنصار هذه المعركة العولمة تحت شعار الديمقراطية الشاملة التى تجمع بين الدفاع عن حقوق الإنسان وحماية البيئة، أو والسيطرة العالمية على حركات روس الأموال (ضريبة توبان).

إن علم الاقتصاد مهتم إذن بالاختزال، حيث يعمل على تبسيط الظواهر والسلوكيات الاجتماعية إلى أقصى درجة، لكى يدمجها فى اتفاق موحد على النمط الاقتصادى، مما أفرز لنا موضوعات مثل اقتصاد الجريمة، واقتصاد الدين، واقتصاد الزواج(٥). إن إعادة صياغة رؤية الظواهر الاجتماعية وفق مصالح علم الاقتصاد فرضت على هذا العلم أسلوب تفكير لا يمكن حياله سوى انتظار الاتجاهات السارة بالنسبة للبعض أو انتظار تغير الأحوال بالنسبة للبعض الآخر، إن هذا المضمون المختزل يمكن تفسيره بطريقتين:

- المعنى الأول: بعدما تأكد استقلال الظواهر الاقتصادية بالنسبة للظواهر الاجتماعية الأخرى، خلص علم الاقتصاد إلى عدم إمكانية تجاهل الهيئات الاجتماعية الأخرى للعمليات والقوانين الاقتصادية، وتأتى الهيئة السياسية على رأس هذه الهيئات، ذلك أن علم الاقتصاد أضحى علمًا يتعذر اختزاله، وقد يصبح من المستحيل حل المشاكل الاقتصادية انطلاقًا من اعتبارات

---

(٤) "Anti-Capitalist Protests: Angry & Effective", The Economist, 23-29 Septembre 2000, p. 97-103.

(٥) Becker (G.), Accounting for Tastes, Harvard, Harvard University Press, 1996.

خارجة تمامًا عن علم الاقتصاد، حيث تعتبر العلاقات التى تربط بين الأشخاص والأشياء علاقات مهمة.

- المعنى الثانى، لا يعتبر سلوك الفرد عقلانيًا إلا إذا خضع للنموذج الخاص بالإنسان الاقتصادى homo economicus(٦)، أيا كان مجال نشاطه: عمل، دين، صداقة. ان اختيارات الأفراد تُرد إلى مجال متجانس - المصلحة الذاتية - حيث يكون هناك نقاط إيجابية وأخرى سلبية، وهذا اختزال، بمعنى أن المصلحة الذاتية هى الوحيدة التى يعتد بها، مهما تعددت الأهواء الأخرى التى يمكن أن تحرك الأفراد كما أن العلاقات التى تربط بين الأفراد والأشياء لا تتم من خلال أفراد آخرين.

فى الواقع، إذا كان "الاختزال" بالمعنى الأول ليس كذلك، فإنه قائم بالفعل بالمعنى الثانى، ذلك أن إبراز أهمية العلاقات بين الأفراد والأشياء لا يعنى عدم توسط الأفراد فى هذه العلاقات.

هل هناك استقلال فى المجال الاقتصادى؟

إن المناقشة الأولية تنصب على الاعتراف بمجال اقتصادى له قوانين ومعلومات خاصة به، فهو إذن اعتراف مقترن بالاستقلال. إن المجازفة ليست بسيطة، ذلك أن الاعتراف بهذا الاستقلال معناه الاعتراف فى المقابل بالحدود المفروضة على السلطات السياسية فى مجال إلغاء قوانينها أو التعديل من آثارها.

السلطة الاقتصادية، مجال مستقل

ثمة تساؤل يلح على الأذهان، وهو لماذا يعتبر الاقتصاديون بشكل روتينى يدعو للقلق، أن "البحث فى طبيعة وأسباب ثروة الأمم"، لمؤلفه آدم سميث، هو

---

(٦) مفهوم الإنسان ذى التصرفات الاقتصادية الرشيدة. (المترجمة)

بمثابة شهادة ميلاد لعلم الاقتصاد؟ لأنه وللمرة الأولى يبدو أن الاقتصاد قد أفلت من قبضة السياسية والأخلاق لكى يحصل علم الاقتصاد على وضع معرفى مستقل. إلا أنه لكى يتم الاعتراف بهذا الاستقلال، كان من الضرورى توافر شرطين: التحقق من المادة الأولية، ثم المعالجة الخاصة لهذه المادة (ديمون١٩٧٧)(٧). لكن لماذا احتاج هذا النضج لأكثر من قرنين من الزمان بين التجاريين(٨) وبين "ثروة الأمم" حتى يكتمل؟ لقد عانى التجاريون دائمًا من صعوبة الحصول على تحليل شامل للمبادلات الخارجية والداخلية لدولة ما، حيث لم يتمكنوا من توضيح ما يحققه التبادل بين الأعضاء الاجتماعيين من فائدة للجميع، نظرًا لأن التبادل بين الدول لم يكن سوى شكل من أشكال الحرب. وتمثلت الصعوبة الثانية فى أنه للإفلات من دائرة السياسة، أو من كل ما هو معيارى بصفة عامة، يجب أن يتم اكتشاف النظام الاقتصادى من داخل المجال الاقتصادى، حتى لا تكون هناك حاجة لإدخاله من الخارج: "كان التحرر الاقتصادى يتطلب وجود تجانس داخلى"(٩) (ديمون ١٩٧٧)، ويتم تحقيق هذين الشرطين بطريقة مستقلة، إلا أنه يعود إلى سميث الفضل فى الجمع بينهما لأول مرة.

"إن إظهار عملية إنتاج رأس المال فى صورة إعادة إنتاج، وتصوير عملية تداول الأموال على أنها شكل مبسط من أشكال إعادة الإنتاج [...] كانت فكرة عبقرية لأبعد الحدود، بل هى بلا شك أكثر الأفكار العبقرية التى وظفها الاقتصاد لمصلحته حتى يومنا هذا [...] " (ماركس، Werke, 26.1). ويقدم تحليل ماركس سبقا وهو: أن الفيزيوقراطيين(١٠) يقترحون نظامًا اقتصاديًا. إن الكل الاقتصادى يكون متجانسًا طالما أصبح فى الإمكان احتواؤه من خلال نظام لعلاقات منطقية يمتد

---

(٧) Dumont (L.), Homo Aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique, Paris, Gallimard, 1977, p.20.

(٨) أنصار المذهب التجارى. (المترجمة)

(٩) المرجع السابق، ص٤٧.

(١٠) اتباع المذهب الفيزيوقراطى الذى يرى أن الزراعة هى المصدر الوحيد للثروة. (المترجمة)

إلى المجال بأكمله، إلا أن هذا المجال يظل مستوحى من خلال انعكاس نظام خارجى، حيث يكشف كيسنيه Quesnay(١١) عن نتائج تطبيق نظرية القانون الطبيعى على الظواهر الاقتصادية. ففى إطار هذا التحديد السياسى، يتم تداول الثروة بين الأفراد، وهذا هو الأهم، مما يمثل بالتأكيد منهجًا ثوريًا. ويوجد هنا نظام اقتصادى، والويل للدولة التى تعمل على تشويه آليات هذا النظام، حتى ولو حافظت على المبدأ.

- الشرط الثانى: العمل على إيجاد ما يبرر النظام الاقتصادى من الداخل، ويقوم بتحقيق هذا الشرط كل من لوك Locke وماندفيل Mandeville، إذ يبحث لوك فى تحقيق استقلال الاقتصاد عن السياسة، بينما يهتم ماندفيل باستقلال الاقتصاد عن الأخلاق، مما يجعل الاقتصاد يتخذ مع ماندفيل منحنىً لا رجعة فيه(١٢): إن سعى الأفراد لتحقيق مصالحهم الخاصة يؤدى إلى تحقيق الرفاهية العامة. إن أول كتاب لماندفيل "الخلية المتذمرة أو التافهون الذين أصبحوا شرفاء" شديد الإيحاء بذلك(١٣)، ففى البداية تعيش الخلية مناخًا تسوده الرذيلة، والغش، والرفاهية، والغطرسة، ولكن عندما تختار الفضيلة تفقد كل فعاليتها. وبعدما كان الأمر على التوالى "رذيلة – نشاط – ازدهار" أصبح "فضيلة – كسل – فقر". ولم يلقَ هذا المؤلَف الأول قبولاً حسنًا، وبعد ست سنوات قام ماندفيل بنشر ستة حوارات من بينها حكاية النحل الشهيرة، وقد استبعد ماندفيل الفساد من قائمة الرذائل غير أنه أبقى على الغطرسة، مما يمثل انفصالاً لا جدال فيه عن الأخلاق، وقد أشار ماندفيل إلى أن الكبرياء باعث قوى على التقدم، حيث يقود الأفراد إلى استجلاب المديح والبعد عن العار، فهناك إذن شىء ما بين الأفراد يجعل بحثهم عن مصالحهم الأنانية يتحول إلى رفاهية جماعية، هذا الشىء عبارة عن آلية، الاجتماعى التجارى (le social marchand).

---

(١١) فرنسوا كيسنيه، عالم اقتصاد فرنسى يعتبر مؤسس المذهب الفيزيوقراطى. (المترجمة)

(١٢) Mandeville (B.), La Fable des abeilles ou les vices privés font le bien public, Paris, Vrin, Traduction L. et P. Carrive, 1974.

(١٣) Dumont (L.), مرجع سابق ص٨٦.

لا ريب أن سميث يدين على هذا الصعيد لماندفيل، كما جاء في مقولته الشهيرة في كتاب "نظرية المشاعر الأخلاقية": "مهما كان النظام هدامًا، فإنه ما كان من الممكن فرضه على كل هؤلاء الأشخاص [...]، إذا لم يكن قريبًا في بعض أوجهه من الحقيقة. (سميث ١٩٦٣، ص٣٥٥). إن إعادة تسجيل هذه الفكرة في كتاب "ثروة الأمم" تتمشى مع صلب التجربة: "نحن لا نحصل على وجبة العشاء نتيجة لعطف الجزار أو صانع الجعة أو الخباز، ولكن لما لهم من مصلحة شخصية في ذلك". (الكتاب الأول، الباب الثانى، طبعة ١٩٠٤، ص١٦). إن تقويم إرث كل من كيسنيه ولوك وماندفيل، جعل سميث يعطى المجال الاقتصادى تفسيرًا متجانسًا ومستقلاً عن السياسة والأخلاق، وقد تحقق ذلك بفضل اليد الخفية، حيث اجتمعت شروط تكوين المجال العلمى، وهى: مادة متميزة ومنهج مستقل ذاتيًا، وهذا سبب اعتبار مؤلف سميث دائمًا مرجعًا أساسيًا.

السلطة الاقتصادية، مجال مسيطر؟

عندما عمل خلفاء سميث على توسيع هذه الحركة ونسبها إلى النظام الاقتصادى الرأسمالى، تمادوا فى الاعتراف بالاستقلال الذاتى للاقتصاد لجعله المحرك الأساسى للمعرفة فى مجالات النشاط الاجتماعى الأخرى(١٤).

إن الآليات التى استخدمها ماركس لأول مرة كأسس لهذا المنظور، وخلق التحليل المناظر له، هى آليات معروفة، إن طابع المساواة فى مجال التبادل ينبع من واقع التفرقة بين قيمة العمل وقيمة قوة العمل، ويؤدى ذلك إلى التأكيد على الاستغلال. إن مفهوم الملكية هو نتيجة لعلاقات القوى بين الطبقات الاجتماعية، ذلك أنه يتم جعل الفرد مشاركًا للمجتمع، كما يتم توسيع مفهوم الإنتاج ليشير إلى إنتاج المجتمع، إن السلطة الاقتصادية أصبحت السلطة المحددة فى الرأسمالية، لذا فهى تفرز فيها البنية الفوقية والأدوات الأيديولوجية المطلوبة.

---

(١٤) .Dumont (L.) مرجع سابق، ص١٣٥-١٤١.

إن العلم الطبيعى الخاص بالفرد فى المجتمع، يعقبه العلم التاريخى الخاص بالأفراد الذين يتم اشتراكهم فى المجتمع.

إن تفسير ماركس للمجتمع الرأسمالى الأوحد سيعاد تفسيره من قبل آخرين على أنه اختزال على الطريقة الاقتصادية، لكونه منصبًا بشكل مطلق على سيطرة البنية التحتية الاقتصادية، وعند المرور السريع على التخصيص التاريخى فى تحليل ماركس، يرى البعض فيه اختزالاً حيث يكون التقدم فى مجال المعرفة أمرًا جوهريًا، بينما يرى فيه آخرون إمكانية التحرر من أى فكر اقتصادى ما أن حدث تغيير فى الروابط الشكلية للرأسمالية !

إن استقلال الاقتصاد يظل مفتوحًا، حيث يمهد الطريق للإنسان الاقتصادى ولتحليلات أخرى تتعلق بترشيد السلوكيات، وكما كتب جرانوفيتر Granovetter، فإن الفرد عند الكلاسيك لا علاقة له بالإنسان الاقتصادى، ذلك أن الأول ذو نزعة اجتماعية زائدة، بينما تكون النزعة الاجتماعية عند الثانى ناقصة(١٥).

اختزال الاقتصاد أم تقليص الفكر؟

إن شروط المناقشة الأولى أصبحت مجتمعة، فهل لنا حق المصادرة على الاستقلال الاقتصادى بالنسبة لمجالات أخرى فى الحياة الاجتماعية، أى هل نستطيع بالأحرى إيجاد هيراركية hiérarchie لصالحه؟ فى الحقيقة ثمة سؤالان فى هذا الصدد: هل يعترف الأشخاص بهذه الخاصية المتعلقة بالاقتصاد؟ وماذا سيحدث فى حالة إنكار الاستقلال الاقتصادى؟.

- إن الاعتراف باستقلال المجال الاقتصادى يعنى افتراض أهمية العلاقات بين الأفراد والأشياء، ووجود رغبات لإشباع الحاجات المادية التى لم تستنفذ بعد. عند الحديث عن الديمقراطية الحقيقية، والحرية الحقيقية، والحقوق الحقيقية، فإننا

---

(١٥) Granovetter (M.), le Marché autrement, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 78 et sq.

ندخل فكرة أنه بدون مضمون اقتصادى فعال، يكون تأكيد المبادئ الديمقراطية والحريات والحقوق فارغا من محتواه، فالطموحات التى تحلق فى المجتمعات تظل طموحات تعبر عن إشباع الحاجات. هل علينا استدعاء الكتاب والفنانين الذين تمسكوا دومًا بهذه البداهة خلال مشوار حياتهم منذ عهد تولستوى حتى عهد بيكاسو؟ ففى كتابه الصادر حديثًا "تغير الثقافة"(١٦) يلاحظ انجلهاردت Ingelhardt أن الأفراد يظلون دومًا مهتمين بإشباع حاجاتهم المادية: "إن الأشخاص مهتمون دائمًا بحاجاتهم المباشرة[...]، إن الحاجة إلى الجمال يمكن أن تكون عالمية إلى حد ما، بيد أن الجياع من البشر سيفضلون الغذاء على الاحتياجات الجمالية(١٧)[...]".

قد يستطيع البعض الادعاء بأن أهم الاحتياجات قد تم إشباعها فى الوقت الراهن، لذا لا يوجد مبرر للاعتراف لهذا النشاط الاقتصادى المرتبط بنجاح وفشل الرأسمالية باستقلال مزعوم، كما يعنى تناسى تحليلات مارشال سالنز Sahlins(١٨) الثاقبة: إذا كانت المجتمعات البدائية مجتمعات وفرة، فلم يكن ذلك لتغلبها على الندرة، وإنما لأنها حددت قيمة المنتجات اجتماعيا. وعلى العكس من ذلك، ثمة ديناميكية لاقتصاد السوق تتجاوز المشكلة الوحيدة الخاصة بإشباع الحاجات، ألا وهى تحقيق الثراء من أجل الثراء، فقد أدان أرسطو اقتصاد إنتاج الثروات، حيث رأى فيه عاملا هدامًا للمجتمع. ويرى دوركايم أن تقسيم العمل يعكس آلية للتوحيد أعمق بكثير من اللقاءات العابرة فى مجال المبادلات، بينما يرى فى مجتمع السوق مجتمعًا هدامًا، واضعًا بذلك اقتصاد السوق فى وضع مخالف لمجتمع السوق(١٩).

---

(١٦) Ingelhardt (F.), Culture Shift 2000, Princeton, Princeton University Press, 2000.

(١٧) المرجع السابق، ص٥.

(١٨) Sahlins (M.), Âge de pierre, âge d'abondance: L'économie des sociétés primitives, Paris, Gallimard, 1972.

(١٩) Durkheim (E.), La Division du travail social, Paris, Felix Alcan, 2 éd., 1902, p. 180 et 402.

- السؤال الثانى: هل بإمكاننا تعديل نمو ديناميكيات الاقتصاد باللجوء للخيارات السياسية؟ إن جعل "السياسة فى مركز القيادة" هى إحدى الجمل العديدة للرئيس ماوتسى تونج، التى لا يسعنا القول بأنها وحدها عصفت بالندرة، ولكن ذلك أيضا مشروع الكثيرين غيره، الذين اعتبروا أن تغيير علاقات الملكية - أو بشكل أبسط إعادة توزيع السلطة السياسية - يؤدى إلى إفقاد القوانين الاقتصادية كل مغزى لها. إن الإصلاحات الاقتصادية فى أوروبا الشرقية القديمة، ظلت لفترة طويلة حلولا وسطًا غير مقبولة بين الحقائق الاقتصادية المراد الهروب منها والتصرفات السياسية "ذاتية التحقيق"، وكانت تكلفة ذلك باهظة، إن المشكلة تظهر فى صورة أقل مأساوية فى دول الاتحاد الأوروبى، ولكنها موجودة أيضا: فهل تستطيع خيارات السياسة الاقتصادية أن تكون تجاهلاً للمعارف الاقتصادية؟ إن العقوبة تتسم بالشدة غالبا، حتى وان تم تأخيرها بعض الوقت: فعندما رُفض سنة ١٩٦٨ إجراء التخفيض المطلوب لقيمة العملة، وجدنا أنه تم فى السنة التالية بتكلفة أكبر بالنسبة للاقتصاد الفرنسى.

يبدو من الصعب إذن أن نرى فى تأكيد المجال والخصوصيات الاقتصادية تقليصا للحقيقة، ذلك أن الحديث هنا عن الاختزال الاقتصادى لا معنى له على الإطلاق، سوى الادعاء بأن يضع المرء نفسه محل تطلعات الأفراد، وأن يتحمل مخاطر حدوث توترات بالغة الخطورة، ولن يكون الأمر كذلك إذا أخذنا فى الاعتبار منطق الرجل الاقتصادى.

الإنسان الاقتصادى، تقليص اجتماعى

إن توضيح المجال الاقتصادى شىء، وافتراض عقلانية مبدأ واحد للسلوك هو مبدأ الإنسان الاقتصادى شىء آخر، فبالنظر فقط إلى مصلحته، يعمل هذا الكائن غير المحدد على تعظيم منفعته الخاصة، وذلك بالاستفادة من الموارد التى تقع تحت سيطرته. هذه المنفعة تتعلق فقط بالسلع والخدمات المستهلكة، وليس

بالكميات التى يستهلكها الآخرون ولا بالأساليب التى تؤدى إليها. لا شىء يبدو طبيعيا أكثر من ذلك، فلماذا نقوم بإنفاق أكبر إذا كان فى مقدورنا الحصول على نصيب أكبر بنفس حجم الثروات؟ بهذه الصورة لا يكون لهذا الافتراض معنى أكثر منه بالنسبة لطائر ننتظر منه أن يعظم منفعته الذاتية كما أوضح بولدنج Boulding، وربما يكون ذلك سبب حديثنا عن اقتصاد على طريقة روبنسون كروزو.

هل يمكن الاعتماد على هذا المنظور لتحليل سلوكيات الإفراد الذين يعيشون فى مجتمع، وتكون علاقتهم بالأشياء تتم من خلال علاقات بأشخاص آخرين أو مجموعات أخرى؟ إن هذا الأمر يبدو وكأنه يجافى العقل، ومع ذلك سوف يطرح بشكل يكتنفه الغموض بصورة مزدوجة:

- إن البحث عن المصلحة أو المنفعة يسيطر على كل هوى إنسانى.
- إن الإنسان الاقتصادى يجب ألا يواجه بأهواء أو قيم أخرى، طالما أنه يستعد لغزو واقتحام كافة مجالات الحياة فى المجتمع.

من المصلحة المشوبة بالأهواء إلى ما يتجاوز الهوى...

فى رده على التساؤل الشهير الذى طرحه ماكس ويبر(٢٠): "كيف يتأتى لنشاط ما مقبول بالكاد على مستوى الأخلاق أن يتحول إلى دعوة؟" أوضح هيرشمان أن المصلحة تتغلب على جميع الأهواء الإنسانية(٢١). فمنذ العصور الوسطى تم تحديد ثلاثة أهواء: حب السلطة وحب المال وشهوة الجسد، بيد أننا نقبل على الفور أن تقوم إحدى هذه الرذائل أو الشهوات بكبح جماح الأخرى، ومن

---

(٢٠) Weber (M.) L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme, trad. J.Chavy, Paris, Plon, 1964, p. 80.

(٢١) Hirschman (A.O.) Les Passions et les intérêts: justifications politiques du capitalisme avant son apogée, trad. franc. Paris, P.U.F., 1980.

هنا ظهرت فكرة الهوى التعويضى، كما أنه ليس فى الإمكان كبح جميع الأهواء أو القيام باستغلالها، فإن الوسيلة الوحيدة لتنظيمها هى إذن الاستفادة من الأهواء غير الضارة لعرقلة الأهواء الأكثر خطورة، بحيث يكتسب الهوى غير الضار صفة الفضيلة.

أى من هذه الأهواء ستضطلع بدور الرادع؟ إنها المصلحة أو القدرة على اتباع هذه الميول بطريقة منهجية وعقلانية، أو بعبارة أخرى "المطالبة بإدراج عنصر الحساب فى سلوكيات الأفراد، بحيث يضاف عنصر الكفاءة إلى اعتبارات الحذر"(٢٢) إن العلاقة بين هذه المصلحة وبين الإحساس بلذة المال أصبحت من الأمور البديهية فى عصر يتطور فيه اقتصاد السوق ويتزايد فيه تراكم رأس المال. ومن الآن فصاعدًا فان "نوع خاص من الهوى يُطلق عليه الجشع أو البخل والجرى وراء إغراء الفائدة، قد يعمل على عرقلة وكبح أهواء أخرى مثل الطموح وحب السلطة وشهوة الجسد"(٢٣). وفقًا لقول مأثور ومتفق عليه فإن "المصلحة لن تعرف للكذب طريقًا"، وقد أضاف هلفيتيوس مؤكدًا "إذا كان الكون يخضع لقوانين الحركة، فإن الكون الأخلاقى يخضع أيضا لقانون المصلحة"(٢٤) فإذا رفضنا الرؤية التى تتسم بالتشاؤم بعض الشيء، والتى ترى فى المصلحة الهوى الذى يكبح جماح الأهواء الأخرى، فإننا نستطيع أن نرى فيها أيضا ثمة مقايضة بين العقل والأهواء، حيث تبدو المصلحة "حب الذات الذى يخضع للعقل" أو "العقل الذى يحركه حب الذات". إن السعى لكسب المال أضحى من الأهواء التى تتسم بالبراءة الشديدة: "لا توجد وسائل كثيرة أكثر براءة لتمضية الوقت من استغلاله فى كسب المال"(٢٥).

---

(٢٢) المرجع السابق، ص٤١.

(٢٣) المرجع السابق، ص٤١.

(٢٤) Helvétius (1758). De l'esprit. Paris. p. 53.

(٢٥) Boswell (1755). Life of Johnson. New York. Oxford University Press. Vol.1. p.567.

الإنسان الاقتصادى، البناء عن طريق التخفيضات المتتابعة

مما يذكر أن هذا البرنامج الفكرى تكمن فرصته الوحيدة للاستمرار فى حالة ما إذا تجنب بحذر أن القيم والأهواء التى تم رفضها علنًا لا يعاد قبولها مرة أخرى فى الخفاء: إن الإنسان الاقتصادى لن يكون اقتصاديا إلا إذا تغاضى عن الأهواء الأخرى غير المصلحة. ثمة أربعة أسباب على الأقل من الممكن أن تحل محل القيم فى صميم هذا البرنامج أو تكون سببًا فى خلافات، وهى: عدم المساواة فى أرباح المبادلات التجارية، تغير الأذواق، احترام الآخرين، اللجوء إلى المؤسسات.

- إن تجنب إثارة مشكلة تحديد العلاقات بين الأفراد، كان هو التحدى الأول الذى يتعين التغلب عليه للحيلولة دون حدوث توترات علـى مستوى الأفراد أو الأحكام القيمة، وذلك لتجنب انتشار الرأى الذى يشير إلى أن الإنسان الاقتصادى لا يهتم سوى بذاته، إلا أن تعريف الأفراد بطريقة متكاملة كعارضين وطالبين لمورد ما يجعل من مصلحتهم أن يتعاونوا فيما بينهم، بل أكثر من ذلك، يكون من المصلحة أن يشتركوا فى المبادلات التجارية، طالما أنهم يتقدمون إليها على أساس أن ما يملكونه يفوق ما يملكه غيرهم، بيد أن هناك احتمال ظهور مشكلتين.

إن تنظيم مسألة تحديد الثروات بأسلوب التكامل لا يؤدى إلى اختفاء مصادر النزاع، فلا يوجد مانع لقيام المنتج باستغلال المستهلك، والعكس صحيح، أما إذا أدت المنافسة إلى استبعاد المنتج غير الملتزم لصالح منتجين آخرين، أو حرمان المستهلك غير الملتزم من السوق من قبل مستهلكين آخرين، فإن أصل الخلافات المرتبطة بتوزيع أرباح المبادلات التجارية سيختفى، يتعين إذن تطبيق مبدأ المنافسة.

إن نفس الشخص يمكن أن يكون فى آن واحد طالبًا للسلع وعارضًا للعمل. إن النظرية الاقتصادية تنظر إليه أولا كطالب للسلع، وبالتالى عليه أن يحقق أقصى مصلحة ذاتية ممكنة، ثم ننظر إليه كعارض للعمل، حيث يكون من مصلحته العمل

بأقصى إمكانياته، ولكن إذا بدأ تحليله كعارض للعمل، يمكن تصور أنه لن يسعى لتقديم الحجم الأقصى من العمل، مع احتمال تقييده لاستهلاكه، وبما أن ذلك يعيد طرح مبدأ اقتصاد السوق ذاته، فإن الأولوية المطلقة في هذا الصدد ستكون للمستهلك. إن تحليل سلوك العامل سيحقر تفضيلات العمل لذاته، وقيم تحقيق الذات أو الرباط الاجتماعي أو يعتبرها جمعيا غير معقولة: "بالتركيز على المنتجات، فإن النظرية الاقتصادية للسوق تهمل إحدى قيمها الأساسية: مفهوم الحرية[...] ونلاحظ اختفاء عنصر من السيناريو: حرية العمل كما نفهمها ونعنيها[...]"(٢٦).

- إن تجنب طرح مشكلة تشكيل أو إفساد الأذواق، وبالتالي القيم الاجتماعية أو الخيارات الاجتماعية التي تتضمنها، يشكل التحدي الثاني. إن فرضية ثبات الأذواق هو الثمن الذي يجب دفعه حتى تكون المنفعة الهامشية متناقصة، مما يشكل افتراضًا موحدًا وضروريا في النظرية الاقتصادية، فإذا كانت المنفعة الهامشية متزايدة، فإن الأفراد سيركزون استهلاكهم ومواردهم على بعض السلع، مما يعوق عمل الآليات ذاتية الانضباط من الوصول إلى التوازن، مما يؤدي إلى البطالة المنظمة لبعض عناصر الإنتاج ويفتح باب النقاش حول الاحتياجات الواجب إشباعها، أي حول القيم الاجتماعية. إن الحقيقة مع ذلك لا تؤكد هذه الفرضية، خاصة في تلك المجالات التي يسعى الاقتصاديون لاستثمارها مثل: الحب، النداء إلى العمل الديني، تناول المخدرات إلخ..(٢٧) ولمواجهة هذا التحدي، كان هناك أمران: التعرف على حدود الإنسان الاقتصادي، والاعتراف بإمكانية تغير الأذواق باستمرار، مما يمهد الطريق أمام القيم، وشرح هذه "الحلول الجانبية" بطريقة مختلفة، وإغلاق باب مناقشة القيم. وقد اختار بيكر Becker وستجلر Stigler الطريق الثاني، واضعين في الاعتبار أن الأذواق ليست هي المتغيرة، وإنما

---

(٢٦) Sen (A.K.), Un nouveau modèle économique: développement, justice, liberté, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 37.

(٢٧) Becker (G.), Accounting for Tastes, Harvard, Harvard University Press, 1996.

وظائف الإنتاج التى يتم على أساسها التوفيق بين السلع المشتراة فى السوق ومهارات الإفراد ووقتهم لإرضاء جميع الأذواق المعطاة، ذلك أن تزايد الاستهلاك لا يعنى زيادة حب الاستهلاك، وإنما يعنى كفاءة إنتاج السلع التى تتسم بالرقة وحسن الذوق. إن خطر عدم استقرار الأذواق يتم استبداله بفرضية الإنتاجية الأكبر للمنتج - المستهلك. إن الجانب الأصعب قد تم انجازه، نظرًا لأن سيادة الاقتصاد ثابتة لا تتغير، لكن يتعين علينا إيجاد أسباب تحديد هذا الاستهلاك. استنادًا إلى العرض التقليدى لسولو(٢٨) اعتبر الاقتصاديون أن قدرة المنتج - المستهلك هذه تخضع هى الأخرى للتقادم، مما يؤدى فى وقت من الأوقات إلى تغلب المهارة المتهالكة على الأرباح المنتظرة من التجربة. إن تناقص إنتاجية المهارة يقوم مقام الفرضية القابلة للنقاش حول المنفعة الهامشية المتناقصة.

- إن تجنب اهتمام المواطنين بالقدر الكافى بتوزيع الثروات والنزاع حولها، بما يفتح المجال الاقتصادى أمام السياسة، يمثل التحدى الثالث. تظهر هنا أيضًا إمكانياتان: إدراج القيم الاجتماعية بغية إيجاد حلول للخلافات مما يشوه مفهوم الإنسان الاقتصادى، وتحويل إعادة توزيع الثروات إلى قيمة ايجابية من أجل الحفاظ على مسلمات الإنسان الاقتصادى. وقد تم التوصل إلى هذا الطريق الثانى عند اللجوء إلى مفهوم الإيثار، كانعكاس لإشباع الآخرين على الإشباع الخاص للفرد. ويشتمل هذا التشكيل على منظورين. من المنظور الساكن، من يملك"أكثر" يعطى قيمة لإغلاق مجال الاختلافات، ويقبل مبدأ الهبات التطوعية أو بداية إعادة التوزيع. ومن المنظور الديناميكى، يقبل من يملك "أقل" فتح مجال الاختلافات لان عدم المساواة الحالية التى يعانى منها تحفز الادخار والنمو الذى يفيد منه فى نهاية الأمر (راولز، ١٩٧١).

---

(٢٨) Solow (R.), " Growth Theory & After ", American Economic Review. 1988, Vol. 78, p. 307-17.

هذا الحل يسمح بتعزيز الحصول على عائد ايجابى، فى الوقت الذى كان لا ينتظر فيه الحصول على أى عائد على الإطلاق، إلا أن ذلك لا يعنى أن المشاكل قد تم حلها، حيث إن الأولويات تنصب على كيفية الوصول إلى نتيجة بقدر ما تنصب على النتيجة ذاتها، لذا يجب قبل أن ندرس إعادة التوزيع كموضوع إيجابى، أن نفترض أن الأطراف المعنية ستنظر إلى هذا الأمر على هذا النحو. إن توهم سرعة استجابة الفرد للمؤثرات الخارجية غير صحيح، نظرًا لأن إعادة توزيع الثروات تتم عادة من الفرد إلى الجماعة أو إلى الطبقة الاجتماعية طالما كانت الأسباب التى تقف وراء عدم المساواة تتعلق بمتغيرات موضوعية، ولا تتعلق فقط باحتمالات فردية وحتى إذا ما تمسكنا بمبدأ إيثار الغير، فبالإمكان اللجوء إلى طرق أخرى، كتلك المستوحاة من نظرية بولانى Polany، والتى ترى أن الهبات لا تتفق مع الحساب الاقتصادى حيث لا تتوقف أهميتها على قيمة الهبة، وإنما على المبدأ ذاته.

- إن توضيح لماذا ينشئ الأفراد المؤسسات أو يتجمعون بها، دون أن تثار مسألة القيم الاجتماعية، هو التحدى الرابع. فى مرحلة أولى، تم مواجهة هذا التحدى عن طريق إنشاء المؤسسات على أساس إدارة العيوب فى السوق الفعلية، بيد أن الإجابة الرئيسية تنبع هنا من النظريات المتعلقة بالمؤسسات الجديدة: من مصلحة الأفراد أن يتجمعوا داخل مؤسسات مع إخضاع نطاق تعاونهم للحسابات وتقليل تكاليف الصفقات التجارية، وتكاليف الإدارة. إن إدراج المؤسسات فى التحليل يتم بالتطبيق البسيط للحساب الاقتصادى على اختيار أشكال المؤسسات ومستقبلها(٢٩) فى مواجهة المتغيرات مثل تكرار الصفقات التجارية، خصوصية الأصول، إمكانية استعادة الاستثمارات.. إلخ، نحن نجد أنفسنا هنا أمام ظاهرة متناقضة: إزاء ضرورة إدراج المؤسسات فى مجال التحليل دون أن نضع فى الحسبان القيم الخفية، نكتفى بإعادة هذه المؤسسات

---

(٢٩) Coase (R.) The Firm, the Market & the Law, Chicago, the University of Chicago Press .1988

إلى مجال "التكلفة الربح" الموحد وإنشاء مؤسسات اقتصادية Institutiomes economicae(٣٠).

تقليص يجاوز الحد؟

في مواجهة الانتقادات المتصلة بالإنسان الاقتصادى، يمكن أيضا الإشارة إلى إضافات الرجل الاقتصادى. إن بعض الاقتصاديين مثل جميس بوخانان، الذى رأى فى مسألة إدراج هذا العرف فى المجال السياسى حاجزًا للحد من تجاوزات السلطة، إلا أن هذا الأمر قلّما يكون قابلاً للنقاش(٣١). لا نستطيع أن ننكر فضل المؤسسة الاقتصادية على تقدم علم المنظمات(٣٢)، إلا أن التطورات التى أفرزها نظام الإنسان الاقتصادى لا تخضع على الإطلاق للتحقق واليقين، مما يجعل الأمر متناقضًا عندما نتطلع إلى تبؤ مكان مرموق بجوار العلوم الاجتماعية والعلوم البحتة. ويوضح جرانجر Granger نقطة الضعف هذه عندما يشير إلى أن فكرة الرشادة الاقتصادية مأخوذة من دراسة مبادئ علم النفس، بمعنى أن المواءمة المستمرة بين الوسائل والأهداف هى السبيل الوحيد للتغلب على أوجه الضعف. أما روزنبرج Rosenberg فانه يتكلم عن علم النفس ما قبل العلمى، فلا نقوم بتفسير الأعمال إلا من خلال متغيرات متعددة لا يمكن توضيحها بشكل مستقل، مما يدفع إلى الاعتقاد بأن النظرية صحيحة فى بدايتها، فهذه التأكيدات الأولى فى صورة رغبات ومعتقدات تفرز سياقا مرجعيًا غير واضح(٣٣).

---

(٣٠) Williamson (O.E.) The Economics of Institutions of Capitalism: Firms, Markets, Relational Contracting, New York, Free Press, 1985.

(٣١) Buchanan (J.), The Limits of Liberty, Chicago, the University of Chicago Press, 1984.

(٣٢) Tirole (J.) The Theory of Industrial Organization, Cambridge, M.A. MIT Press, 1988.

(٣٣) Ben Ner (A.), et Putterman (L.), eds.: Economics, Value & Organization, Cambridge University Press, 1999, p. 25 - 6.

هل بإمكان رجال الاقتصاد التغلب على هذه العقبات والمآزق بالاعتماد على أدواتهم التقليدية؟ لننظر على سبيل الإيضاح كيف يدخلون القيم الأخلاقية فى تحليل سلوكيات العمال والمشاريع والمؤسسات، إن تكلفة الصفقات وكذلك الكيانات المتدرجة تكون مرتفعة بقدر ما وجد من يغش ويزيف، ومنخفضة بقدر ما تكون قيم الأمانة هى المسيطرة. ولكن هل الأمانة منتشرة أكثر من الانتهازية؟ من الصعب تأكيد ذلك القول دون الانتقال إلى مناقشة إنتاج هذه القيمة الاجتماعية. إن هذا الانفتاح على الأخلاق لا يغير من الأمر كثيرًا، طالما يتم تفادى النقاش حول القيم الاجتماعية. ونذكر فى هذا الصدد تالكوت بارسونز Talcott Parsons الذى يرى أن قواعد الانتماء والأمانة، المفترض فيها أنها تعمل على تنشيط السوق، لا يكون إفرازها من خلال السوق، وهذا يوضح حدود تلك القواعد(٣٤).

إن هذه الإشارات الودية حول مبدأ الأمانة لا تغير كثيرًا من الأسلوب الذى يعمل بمقتضاه برنامج الإنسان الاقتصادى، وهكذا مازالت الأسرة مكان استثمار رأس المال البشرى، بينما يكون تشغيل هذا العنصر أمرًا أكثر تعقيدًا(٣٥). وهكذا مازال الشك يحيط بالقطاع الثالث، الذى يعمل على إدراج قيم التبادل والتعاون بحجة أنه يتنازل عن تعظيم الربح...! وهكذا تتم دراسة مشكلة فقر الدول على أساس الإيثار العقلانى، حيث يؤدى فقر بعض الدول إلى نشر آثار خارجية سلبية على الدول الأكثر ثراء.

خفض، تدمير ذاتى، إعادة إنشاء

ثمة فرق إذن بين من يعترفون بسلطة اقتصادية مع سلطات أخرى، من بينها السلطة السياسية، فيقرون بضرورة الحوار بين تلك السلطات على قدم المساواة،

---

(٣٤) Parsons (T.), The Social System, New York, the Free Press, 1951, p.98-127.

(٣٥) Akerlof (G.) et al., " An Analysis of Out -of- Wedlock Childbearing in the United States " Quarterly Journal of Economics, 111 (2), 1996, p.277-317.

وبين الآخرين الذين يرون أن سلوك الإنسان الاقتصادى يجب أن يستخدم لتبرير التصرفات، كما أن هناك نقاط خلاف بين أولئك الذين يرون فى المصلحة عنصرًا ممكنًا وواقعيا للتنسيق بين الأنشطة الاقتصادية، وبين الآخرين الذين يعتبرونها التبرير الوحيد المقبول لسلوك الأفراد فى المجتمع(٣٦). إن الإشارة إلى أهمية علاقات الأفراد بالأشياء لا يعنى أن هذه العلاقات تتم دون وساطة مع الأفراد.

مع التأكيد على استقلال الاقتصاد، فإن آدم سميث كان قد رأى خطر اختزال أو تقليص الكائن البشرى إلى بعده الإنتاجى فقط: "يبدو أنه من المستحيل ألا نجد أسبابًا أخرى لتقدير شخص ما غير التى نستند إليها لتقدير خزانة ذات إدراج"(٣٧) ويضيف سن فى هذا الصدد: "إن ليبرالِيى مانشستر لم يحاربوا من أجل انتصار وغلبة الشراسة وإشباع الأنانية، إن مفهومهم للإنسانية كان يستند إلى مجموعة من القيم أكثر إيجابية، فإذا كانت مثاليتهم تصطبغ أحيانًا بالسذاجة فلم يخطئوا فى اعتقادهم بان الأفراد بوسعهم خلق أوضاع متميزة للتبادل، ليس بضغط من الدولة ولكن بالفهم العقلانى لضرورتها"(٣٨). إن هيكس Hicks، غير المتهم هنا بموقف معادٍ لليبرالية، يدين أسلوب العمل هذا عندما كتب: "إن الفكرة التى مفادها أن الحرية فى المجال الاقتصادى تولد الكفاءة ليست فى نهاية الأمر سوى نتيجة ثانوية[...] إننى أتساءل هل من المشروع أن نكون قد نسينا، وبالنسبة لأغلبنا بصورة تامة، الوجه الآخر للبرهان: هل تولد الكفاءة الحرية...؟"(٣٩).

ألا يصبح علم الاقتصاد إذن علمًا يهدد ذاته؟ ألا يعمل هذا العلم على تقليص وتحجيم ذاته بذاته؟ لقد تطرق شومبيتر Schumpeter لهذه المشكلة قائلا إن تهديد

---

(٣٦) Sen (A.K.), " Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory ", Philosophy & Public Affairs, 1977, Vol 6, pp 317 -344.

(٣٧) Smith (A.), Théorie des sentiments moraux, op. cit.

(٣٨) Sen (A.K.) (1998). Sen (A.K.) (1999) Un Nouveau modèle économique: développement, justice, liberté, ouvr cité, p.267.

(٣٩) Hicks (J.R.) Wealth & Welfare, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p.138.

مستقبل الرأسمالية لا يأتى فقط من نقص الأداء، وإنما من معارضات داخلية، خاصة على طريقة تصويره للتصرفات: "تعمل الرأسمالية على خلق عقلية نقدية، تعمل بعد إجهازها على السلطة الأخلاقية للمؤسسات الأخرى على الانقلاب فى نهاية الأمر على ذاتها، ولدهشته الكبرى، يكتشف البرجوازى أن الموقف العقلانى لا يقف عند مهاجمة الملوك والباباوات، ولكن يصل إلى مهاجمة كل أنواع القيم البرجوازية"(٤٠). إلا أنه كلما تحققت التنمية يتم إهمال هذه التحذيرات. إن استنكار الاختزال الذى يفرزه الإنسان الاقتصادى يجب ألا يقودنا إلى إنكار استقلال وأهمية الظواهر الاقتصادية، وإنما يجب أن يجعلنا نولى اهتمامًا أكثر بالأسلوب الذى تستطيع من خلاله القيم الاجتماعية التدخل فى الاقتصاد، وفى مؤسساته، وفى كل ما يمثله، حتى تجعلها المحرك الأول.

هذا الانفتاح هو ما تدعو إليه حركات الكفاح الاجتماعى المعلنة، وتزايد سلطة المؤسسات التى لا تسعى للربح، ومحامو التضامنات الجديدة، وتجارب التجمعات فى مجال التنمية المحلية. إن علم الاقتصاد الذى كان وليد مناقشات على أعلى مستوى تناولت علم الأخلاق، والتقدم، والعدالة، والتى جعلت الاقتصاد فى مصاف السلطات الاجتماعية الأخرى، لا يشار إليه بإصبع الاتهام بكونه محاصرًا فى إطار لغة أصبحت شيئًا فشيئًا غير واقعية، إذ تستمد مشروعيتها من علاقات القوى، على أن ينفتح علم الاقتصاد هذا على استجوابات كان من المفترض أن تتحول إلى عدة مجالات:

- مجال الأولويات: كيف يمكن تخطى الأولويات المسماة بأولويات أول درجة، أو تلك التى يُكشف عنها فى الأسواق والمستخدمة فى تحليل ما وراء الأولويات، أو أولويات الأفراد الخاصة بأذواقهم، وذلك بالانتقال من تحليل الأذواق إلى تحليل القيم المدرجة جميعها فى مجال القيم الاجتماعية.

---

(٤٠) Schumpeter, (J.). Théorie de l'évolution économique, Paris, Dalloz, p 147.

- مجال العمل: كيف يتم أخذ العمل كتعبير عن الشخصية والبعد الاجتماعى؟.
- مجال المؤسسات: توجد فى الوقت الراهن مؤسسات مدنية، وجمعيات وسيطة ومؤسسات خاصة بالنظام الثالث وشبكات لا تسعى للربح، والتى لا تهمل مفهوم الكفاءة وإنما تعمل على دمجه فى مفهوم الفاعلية الأوسع من مفهوم الربح، آخذة على عاتقها المدى الطويل ومبدأ التضامن فيما بين الجمعيات.
- مجال معالجة الوقت: إن الاستثمار يجب أن يكون، بالمعنى الأصلى للكلمة، مرادفًا للتطور، بينما يعالج كما لو كان خط مماس للنمو المفترض مسبقًا، ومن هنا تظهر عدم القدرة على تعريف إمكانيات الإثبات بمصطلحات أخرى غير الربح والتكلفة.
- مجال معالجة الأوساط التى يحيا بداخلها الجماعات والأفراد: إن علم الأسواق قد جعل من الأقاليم مجموعات فرعية تتسم بسلوك طيع، مما يؤدى بتلك التى تحظى بأداء أقل أن تعيش ظروفها من زاوية واحدة هى التأخر والقضاء والقدر. إن الشراكات المحلية وتنظيم الأقاليم يمكنها التفوق على السوق وبناء الموارد اللازمة للتنمية.

"إن الفيزيائى المتبدئ يشعر أنه لم يعد من الممكن أن يخضع نفسه لهذا المناخ الشخصى، الذى يمثل سحابة ندم فيزيائية، يكون التحقق منها مصدرًا للشجب".(٤١) ان الاقتصاد الكلاسيكى حاول جاهدًا أن يحافظ على التوازن بين قيم كالمنفعة أو العلاقة مع الغير (العطف)، إلا أن الاقتصاد الحديث لم يستطع الإبقاء على هذا التوازن، حيث عالج العلاقة مع الآخرين من منظور التسكين أو التبسيط. إن إعادة التوسيع، أو بعبارة أفضل عدم تخفيض الاقتصاد، يتضمن على الأقل إعادة إدماج هذه "العلاقة مع الغير"، ليس كبديل للمنفعة ولكن كولع متساوٍ فى الشرف.

---

(٤١) Arthur Rimbaud (édition de 1972), "Soir historique", Les Illuminations, Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, la Pléiade, p. 150.

المراجع:

- BECKER (G.) et STIGLER (G.), « De Gustibus Non est Disputandum », *The American Economic Review*, 1977, vol. 67, n° 2, p. 76-90.
- BEN NER (A.) et PUTTERMAN (L.), éds., *Economics, Value and Organization*, Cambridge University Press, 1999.
- BUCHANAN (J.), *The Limits of Liberty*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- COASE (R.), *The Firm, the Market and the Law*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.
- DUMONT (L.), *Homo aequalis, Génèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 1977.
- GREFFE (X.), *Économie des politiques publiques*, Paris, Dalloz, 1999.
- HIRSCHMAN (A. O.), *Les Passions et les intérêts : justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, PUF, 1980.
- INGELHARDT (F.), *Culture Shift 2000*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- LALLEMENT (J.), « Économie politique et morale : l'héritage de Mandeville », *Économie et Sociétés*, n° 18, 1993, p. 11-31.
- RAWLS (J.), *A Theory of Justice*, Harvard, Harvard university Press, 1971.
- SAHLINS (M.), *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1972.
- SEN (A. K.), *Un nouveau modèle économique : développement, justice, liberté*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- TIROLE (J.), *The Theory of Industrial Organization*, Cambridge, MA : MIT Press, 1988.

الحب في درسين(٤٢)

بقلم: كلود حبيب

Claude HABIB

ترجمة: د. فاطمة عبد المجيد
مراجعة: د. سلوى لطفى

يجوز لنا أن نقول فى الحب ما قاله روسو فى أحلام اليقظة: "إنه حالة تعيدنا إليها ذكرى هذا الحب". ولا غرو، فالحديث عن الحب ما كان ليمر دون أن يترك آثارًا فى نفوسنا؛ ولا أدل على ذلك من الإصرار لأحقاب طويلة على تحريم الكتابات التى تتناول الحب، خاصة القصص العاطفية بدافع الحرص من جانب التربويين، حتى القرن الماضى على وقاية الشباب منها. وبدلا من أن نهزأ بتلك الأحكام المسبقة لعهد ولى ومضى، سوف أذكر طواعية بالحكمة التى قالها الكاتب الفرنسى لاروشفكوه La Rochefoucauld إذ يقول:" من الناس من لم يكن من الممكن أن يقع أبدًا فى الحب لو لم يسبق أن واتته أبدًا فرصة سماع عبارات الحب(٤٣)."

وعبارات الحب ذات طابع معد بشكل عجيب. فهى تشيع على ما يبدو الإحساس بالحب، حتى ولو دفع الكاتب عن نفسه هذا الاتهام مؤكدًا أن كتاباته ليس لها من هدف سوى تبيان أخطار العشق. وهذا الدفع الذى تردد دومًا فى مقدمات الكتب الكلاسيكية لم يثن أبدًا التربويين عن الإصرار على مطالبهم: فمدام دو منتنون Madame de Maintenon قد طلبت من راسين Racine لطالباتها ذوات الصون والعفاف فى سان سير Saint-Cyr، مسرحيات لا يكون الحب فيها هو

---

(٤٢)نص المحاضرة رقم ٣٣٧ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢ ديسمبر ٢٠٠٠.
Texte de la 337e conférence de l'Université de tous les savoirs donnée le 2 décembre 2000
(٤٣) La Rochefoucauld, Maximes, 136

محور العقدة أو الحبكة فى المسرحية على غرار إستر Esther أو آتالى Athalie وليس أندروماك Andromaque أو فيدر Phédre اللتان تجسدان هذا التصوير الرائع للوعة الحب وعذابه.

وحتى إذا لم نعد اليوم نحرم هذه القراءات أو المسرحيات أو حتى هذه الخطب، بل وحتى إن شجعناها، فذلك لأن حكمنا على تجربة الحب قد تبدل وتغير تمامًا: فبدلا من أن نخشى هذه التجربة ونتجنبها، أصبحنا نتشوق إليها بكافة جوارحنا. فالحب مثل الحرية قيمة لا يمكن إنكارها فى مجتمعنا. ومن ثم فإن الرقابة قد اتخذت شكلا جديدًا أكثر غورًا تستهدف حاليًا إمعان التفكير فى الحب: فإذا كان الحديث عنه قد أضحى مباحا- ولا تفتأ المجلات الواسعة الانتشار تفعل ذلك- فالتفكر فيه ليس بنفس السهولة. وأصبح المرور بالتجربة هو مذهب المعاصرين وهو المذهب الوحيد. غير أن التجربة والتفكر يمكن أن يختلفا اختلافًا كبيرًا من إنسان لآخر: فمن الجائز بالتفكر، أن يختلف تقييم التجارب الشبقية؛ فأما روسو Rousseau مثلاً، فيؤثر الحب المشروع على الحب غير المشروع؛ وأما أفلاطون فيميز الحب العقيم عن الحب الغنى بعطائه، بل وكافة صور العطاء التى بمقدور الحب أن يفجرها. إن إعمال الفكر يؤدى إلى تقدير وتقييم وترتيب كل أمر وهذا شىء غير مرغوب فيه. ذلك أنه بالتمييز بين السعادة التى تتولد عن اللذات وبين حب العشق، فإن التفكير يهدد بالقضاء على المتع الحالية.

وهذا الحذر ليس بجديد تمامًا. فصورة الفيلسوف العجوز الملتحى تكاد تكون نموذجًا أدبيا(٤٤): فهو فى المسرح يمثل المقابل الذكر لشخصية العجوز الشمطاء المتصنعة الحياء. وقد عهدنا منذ قديم الأزل التعاليم الأخلاقية تجرم الشهوات سواء ابتغت من وراء ذلك تحريمها أو كبح جماحها؛ تأسيسًا على أن سكينة النفس هى

---

(٤٤) انظر على سبيل المثال شخصية هرموقراط Hermocrate فى رواية انتصار الحب Le Triomphe de l'amour de Marivaux لماريفو أو الفيلسوف المتزوج لديتوش Le Philosophe marié de Destouches.

أسمى الفضائل، فلا بد من كبح كل ما من شأنه أن يعكر صفو هذه السكينة. ولئن كان الاكتفاء الذاتى هو المعيار الذى تقاس به الحكمة، فأولى بنا أن نهرب من الحب وهو الذى يجعل سعادتنا رهنا بعامل خارجى عنا. وهنا نتساءل: هل يا ترى من الأجدر بنا أن نطرح هذا السؤال على الفلاسفة وليس على الشعراء أو المراهقين؟ ولكن ما دامت هناك معرفة بالحب، ألا يكون المحبون والعشاق أعلم بهذا الموضوع من العلماء أنفسهم؟

وازدراء الحب، وإن كان شائعًا بين الفلاسفة كأحد التقاليد الفلسفية، إلا أن هناك من شذ عن هذه القاعدة. فقد رأينا اثنين من أعظم الفلاسفة واتتهم الجرأة على امتداحه والإشادة به تصريحًا وليس همسًا، رأينا أفلاطون وروسو يعتمدان على الحب للوصول إلى ما يعتبر أنه أهدافًا سامية للإنسان. وسأبدأ بالتذكير بنظرية روسو، لأنها المألوفة لدينا أكثر(٤٥): فنحن فى الواقع قد توارثنا هذه الرومانسية التى أرسى دعائمها، حتى وإن كنا نحلم بأن ننجو بأنفسنا منها.

ومن المعروف أن النظام السياسى لروسو يرتكز على ثلاث مشاعر رئيسية: الشفقة والحب والوطنية. ويشغل الحب بين الزوجين مكانة رئيسية على اعتبار أنه يمثل المشاعر الخليقة بربط المواطنين بوطنهم. فبالزواج، وبتكوين أسرة، يلتزم المرء بالعقد الاجتماعى. وبحكم العقد الاجتماعى يتنازل كل متعاقد عن استقلاله لصالح الإرادة العامة التى تنشأ بموجب هذا العقد نفسه. ولهذه الصيغة ميزة كبرى هى إنشاء هيكل اجتماعى دون أن يتخذ أعضاء هذا الهيكل سيدًا لهم. وهنا يكمن تفرد روسو فى التقاليد التعاقدية: ففى هذا العقد لا تنضوى الأعضاء تحت سلطة ملك أو رئيس: بل هما يرتبطان ببعضهما، أو بالأصح يرتبطان بالكيان الذى سيكونانه. ومن ثم لا يكون العقد معاهدة خضوع أو خنوع، اللهم إلا من حيث كونه

---

(٤٥) De Rousseau à Platon: ce parcours non chronologique est l'ordre suivi par Allan Bloom dans l'Amour et l'Amitié, son dernier livre, et la meilleure synthèse de ces deux grandes érotiques. L'Amour et l'Amitié trad. fr. P. Manent. Paris, de Fallois, 1993

خضوعًا أو خنوعًا للكيان الجماعى الناشئ عن العقد نفسه أى للشعب صاحب السيادة: فبارتضاء أن يكون لهذا الكيان كيان الشعب، يظل الشعب حرًا. ولكن هذا العقد المنشئ، بالغًا ما بلغت عبقرية صياغته، يظل مجرد فكرة مجردة ما لم يعمل كل منا على تجديده طوال حياته. ولا يكون المرء ملتزمًا بقوانين الدولة التى ينتمى إليها، إلا باتخاذه قرار العيش والإنجاب "هنا": إذ أنه بحبه لبيته يؤدى بكامل إرادته واجباته كمواطن.

إذن فالحب بين الزوجين ذو أهمية سياسية بالغة عند روسو الذى يرى أنه لا يمكن أن يكون هناك وجود لشعب حر على الأرض ما لم يكفل الاحترام للنساء ولم تهن روابط الزوجية أو تفسد الأخلاق. ولكن لكى يضطلع رباط الزوجية بدوره المنشود، لابد أولاً من أن يؤخذ الحب مأخذ الجد: إذن فينبغى أن يكون الحب هو الذى يحدد الارتباط، وهو ما لم يكن متبعًا فى مجتمع "النظام القديم" الذى كان الزواج فيه مسألة عائلية ترعى مصالح الأنساب غير عابئة بعواطف الشباب. وبمجيء روسو قلبت الموازين رأسًا على عقب حين رفع شعار: "الاختيار ملك الزوجين". وهذا الشعار، الذى جرد الأكبر سنًا من سطوتهم لصالح الشباب، أعاد للمرأة القول الفاصل فى هذا الموضوع، بما أن للمرأة اليد الطولى فى لعبة الحب (باستثناء طبعًا حالات العنف أو سوء المعاملة اللتين لا تمتان بصلة، فى رأى روسو، للحب: بل أنهما تعتبران أصلاً انتفاء لذلك الحب). فالمرأة، والمرأة وحدها هى صاحبة السلطة فى أن تقول نعم. وإذا كانت المبادرة تأتى من الرجل، فخيار الموافقة يرجع دائمًا للمرأة.

هذه الثورة، نحن الوارثون لها. وما نضفيه من أهمية كبيرة اليوم على الحب إنما مرده إلى ذلك الرهان الذى راهن عليه روسو. وكان هذا الرهان بداية، فى ذهن صاحبه، رهانًا مزدوجًا: إذ راهن روسو على رشد الفتيات، اللائى ألقى على كاهلهن مسئولية جديدة تمامًا كما راهن على اتقاد ذكاء ووعى العشاق. أليس هو القائل: لقد جعلوا الحب أعمى، لأن له أعين أثقب من أعيننا، ولأنه يرى أواصر

ليس بمقدورنا نحن أن نبصرها(٤٦)". إن الحب يدرك ما يفعله، حتى وإن كان الإدراك الذى يحركه أقرب شبهًا بالإحساس بالنشوة منه إلى حسن التقدير. فهناك من الأسباب ما يجعل المرء يستجيب لما لا يدركه العقل. وبمقتضى هذا المعيار، يصبح الحب الذى كان يقترن فى زمن الكلاسيكيين بالاضطراب، هو الأساس للنظام البشرى. ومن ثم، يجوز لذلك التوقد الذى يتولد عن الحب أن يكون ليس فقط أساسًا لنظام بشرى، بل لعله الأساس الوحيد والممكن.

وفى مقابل الإقرار بصحة هذه النظرية، لابد أن يكون العطاء العاطفى كاملاً وغير قابل للرجوع فيه. فلو كان الفراق مطروحًا ليعود كل منهما من حيث بدأ، لكان ذلك أشبه بعملية إقراض متبادل بلا عطاء من جانب كل واحد منهما للآخر. إن بذل النفس، على نحو ما يعنيه روسو، يكون بلا رجعة، بلا تحفظ من جانب العقل أو بلا شرط مقيد. ومن منطلق مثل تلك الرؤية الشديدة الالتزام للارتباط العاطفى، ليست مطروحة على الإطلاق فكرة الطلاق أو الانفصال. غير أنه فيما يتعلق بمصاعب الحياة، لم ينبس ببنت شفة. فبالحب، أراد روسو أن يوفق ما بين الإنسان وواجباته الثقيلة كمواطن؛ وهو مدرك تمامًا أن ذلك الحب لن يلبث أن يتحول بمرور الوقت إلى عادة ولكنه يأبى أن يصدق أنه يمكن أن يخمد كلية إلى درجة يمسى فيها مجرد واجب بين الواجبات الأخرى. وكان "ديدرو" Diderot الأشد تحوطًا، قد وضع يده على لب المشكلة حين قال: "من أثقل الأمور على المرء فى هذه الدنيا، المداومة على ملاطفة زوجته ودفع ديونها."(٤٧)

ولكن ماذا عسانا نفعل إن خبا لهيب الحب؟ ليس لدى روسو إجابة على هذا التساؤل؛ إذ أن للحب، فى نظره، القدرة على ترتيب أمور الحياة: فإن خبا، فمعنى ذلك أنه لم يكن موجودًا أصلاً، أو أنه قد التبس بنزوة كبرى أو كان مجرد تلبية لنداء الغريزة.

---

(٤٦) Rousseau, Emile, l. IV. Oeuvres complètes, La piade, t. IV, p. 494.

(٤٧) Diderot, Salon de 1767, Vernet, Quatrième site.

فهل يعد ذلك إنكارًا للواقع؟ لقد سبق لكثير من الكتاب المهتمين بعلم الأخلاق أن طرحوا فكرة عدم دوام ذلك الإحساس بالافتتان: "يعد رونق كل جديد بالنسبة للحب ما للزهرة بالنسبة للثمرات(٤٨)" فهو يعطيه بريقًا ما يلبث أن يخبو ويزول بدون رجعه. أن يكون مآل ذلك الانبهار الأولى إلى الانزواء والتلاشى، ذلك ما يمكن لروسو أن يوافق عليه. ولكن لاروشفوكو La Rochefoucauld يذهب إلى أبعد من ذلك، فهو يتطرق إلى حالة النفاد الكامل للعاطفة. وهذه المأساة التى لم يذنب بارتكابها أحد، سجلها فى الحكمة رقم ١٨١ التى يقول فيها: "هناك المزاج المتقلب النابع من الطيش أو ضعف النفس الذى يجعل المرء يتأثر بآراء الآخرين، وهناك سبب آخر، أولى بالاغتفار، وهو النفور من الأشياء وكرهها". ومثل هذا الملل لا سلطان لأحد عليه. إنه يصيب محبين وعشاقًا ليسوا أناسًا سطحيين وكانوا يتمنون ألا يبتلوا بمثل ذلك الإحساس؛ الذى لا يرجع إلى المحب بقدر ما يرجع إلى المحبوبة التى ليس بداخلها ما تجدد به المشاعر التى سبق أن أثارتها سلفًا. ولنا أن نتساءل: هل يكون كره الأشياء والنفور منها مساويًا للافتتان الأولى؟ وفى هذه الحالة فإن التفاوت والتباين بين اللانهائية التى كان الحب يبشر بها وهذه النهائية التى يصطدم بها الإنسان هو السبب فى هذه الحسرة التى تصيبه. فبعد الوعود بحب لا نهاية له، يكون من الصعب علينا أن نرضى باليسير منه وأن نستسلم لهذا القليل المحسوب علينا أى هذه الحياة التى نعيشها، وهنا نجد مقولة لاروشفوكو: "لا تجد أبدًا اثنين لا يستحيان من أنهما تحابا عندما ينضب الحب بينهما."

والخجل من الحب لا يفترق عن خيبة الأمل فهو يرتبط به ارتباطًا وثيقًا. وهناك مثال صارخ وهو "تيتانيا" فى "حلم ليلة صيف" لشكسبير عندما تكتشف أنها أحبت حمارًا. ولا يتوقف الشعور بخيبة الأمل عند الشيء ذاته: فهو يشمل أيضًا الحب الذى يظهر - بالرجوع إلى الماضى - كقوة خلاقة للأوهام. وبما أن الحب لا ينظر إلى حقائق البشر فهو يلجأ أحيانًا إلى الطرق والأساليب المختلفة مثل

---

(٤٨) La Rochefoucauld, op. cit., maxime 274.

استخدام أعمال السحر واللجوء إلى مشروب الحب ذو القوة الخارقة. وعلى النقيض من ذلك، نجد أن روسو يؤمن بارتباط الحب بالحقيقة، ولذا فلا يجول بخاطره فكرة الطلاق وإمكانيته: إذ أن هذين المظهرين مرتبطين ببعضهما البعض.

فإذا تقبلنا فكرة أن الحب يمثل قوة خادعة فلن يكون من العسير أن يرغب المرء فى التغيير والتحرر وفى إعادة التجربة من جديد. ولكن بما أن الحب مرتبط بحقيقة المحبين - وهو ما أكده روسو مرارًا - فإن التجربة العاطفية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالهوية الشخصية، ومن المستحيل أن نتوقف عن الحب بدون أن نتنازل عن ذاتتينا أو على الأقل عن ما كانت عليه ذاتيتنا.

أما أفلاطون فقد دافع أيضا عن الحب وارتباطه بالحقيقة كما أنه لم يتردد عن الحث على الحب.

وقد أفرد حوارين لموضوع الحب: "فيدر" Phedre "والوليمة" le Banquet ويحتوى هذا الأخير على أسطورتين متناقضتين يتناولان أصل الحب ومنشأة. ويحكى الشاعر أرسطوفان الأسطورة الأولى: ففى بداية الخليقة كان الإنسان عبارة عن كره ذات أربعة أذرع وأربعة سيقان ووجهين. وتتكون هذه الكائنات من ذكور وإناث وخناث أنصاف رجال وأنصاف نساء. وعندما أزعجت هذه الكائنات الآلهة بكبريائها، قرر الإله زيوس معاقبتها فشطرها نصفين. "وهكذا فكل شخص منا ما هو إلا جزء مكمل لجزء أخر وبالتالى أصبح كل شخص كائنًا هائمًا للبحث المستمر عن الجزء المكمل له"(٤٩) وكما نرى فإن قصة أرسطوفان تبرهن على كل ما يتطلع إليه ويحلم به الأحبة: ألا وهو "جمع الشمل والانصهار التام ليصبح الاثنان كائنًا واحدًا(٥٠)" وبهذا أفسح أرسطوفان المجال لتفسير حالات الشواذ جنسيا: فجزء الذكر فى الخناث سيبحث عن جزئه الآخر وكذلك بالنسبة للإناث، بينما تأتى الجاذبية الجنسية للجنس الآخر من وجود عناصر خنثوية أصلية.

---

(٤٩) Banquet, trad. f. de Léon Robin Paris. les Belles Lettres. 1970, 191c.

(٥٠) Op. cit. 192c.

ومن الواضح أن صورة البدء التى قدمها أرسطوفان من أن رجالاً بدائيين ذوى ثمانية أعضاء يتنقلون بالتدحرج لا تستند إلى أى منطق، ومع ذلك وبالرغم من غرابة نقطة الانطلاق تلك، فقد عرفت هذه الأسطورة نجاحًا كبيرًا لأنها ترضى عقائد متأصلة وأساسية. فالمحب -حسب تعريف أرسطوفان - يتسم بطابع مزدوج من التماثل والتكامل. فهو متمم للآخر بما أنه الجزء الناقص فيه، "النصف" الذى يضاف إلى الأخر ويتممه، وهو مماثل له أيضا بما أنه فى الأصل ينتمى لنفس النوع والطبيعة.أما الشخص "الآخر" الذى نحبه فهو الآخر لا لسبب الا الانشطار الذى أحدثه الإله زيوس. وأخيرًا ففى الأصل كان الشخص المحبوب أوحدًا: فلا سبيل إذن لشخص واحد الا أن يكون المكمل والمطابق فى نفس الوقت.

ولم تكن هاتان السمتان - المطابقة والتكميلية - قاصرة على تصور الثقافة الإغريقية، فنجدها فى ثقافات أخرى. فمن المعروف مثلا أن لفظ "تصفى الآخر" كان لفظًا دارجًا فى القرن الماضى. كما أن شعور المحبين بأنهما أصبحا جسدًا واحدا هو شعور عادى. أما بالنسبة للإحساس بأن الشخص المحبوب فريد، فقد لا يكون إلا هذا الوهم المؤثر فى التجربة العاطفية كما أنه من البديهى أن استمرارية الحب مرتبطة بهذا الانطباع(٥١). والجدير بالذكر أن أرسطوفان لم يعد بوجود "حقيقى"، لشخص وشخص واحد، لكل منا يكمله بشكل تام بل اكتفى بالتأكيد على أن الشكل الأصلى كان على هذا النحو. وبالتالى فهناك شبه إجبار على البحث حولنا عن هذه الروح وهذا الجسد التوأم، ولكنه بحث غير موثوق فى نتيجته لأن الإله زيوس قد أوجد بين الأصل الأولى والواقع الجيل الشقى: لذا فكل منا ليس بالضرورة الجزء الوحيد لزوجين قابلين للاندماج بل هو ابن أبويه.

إن الأسطورة قد أيدت جزئيا الشعور بالأحادية لكنها مع ذلك قد ساندت بقوة فكرة الرغبة الأحادية والانصهار فى الآخر أى الحبيب:" لذا فمن المؤكد أن حب

---

(٥١) Ce doute vise le donjuanisme. Il peut se retourner contre lamour platonique. Cf. Lucien Febvre. Amour sacre, amour Profane (1944). Paris, gallimard coll. Folio 1996. p 312.

الإنسان لأخيه الإنسان هو شعور متأصل فينا من غابر الزمان. فبفضل هذا الحب قد تجمعت طبيعتنا الأولى وهو الذى يطوق إلى جمع الاثنين فى وحدة مستقلة. وليصبح هكذا الدواء الشافى للطبيعة البشرية"(٥٢) وبالنسبة لأرسطوفان، فالحب ليس الأول: إذا قيل عنه إنه الشافى للطبيعة البشرية، فهذا يعنى أنها قد جرحت أولا. فالأول هو إذن الاكتفاء الأحادى والحب ما هو الا عقاب إلهى.

أما ديوتيم Diotime، فهى تروى قصة أخرى مختلفة تمامًا عن الأصل، لا يدخل فيها عنصر الحسرة على النصف الضائع. وحسب روايتها فقد ولد إيروس إله الحب خلال وليمة أقيمت يوم ميلاد أفروديت، وعلى عكس الأسطورة المعروفة فهو ليس ابن الإله أفروديت بل ابن البؤس الذى جاء يتسول على أبواب الوليمة المقامة(٥٣) وعندما لعبت الخمر برأس بوروس - أحد المدعويين- وغالبه النوم فى الحديقة، راودت البؤس (وهو مؤنث فى اللغة الإغريقية) فكرة أن يكون لها طفلا منه فتمددت جانبه؛ فكان إيروس هو ثمرة هذا التزاوج أى بين الفقر والحيلة. ومن ثم فإن إيروس ليس إلهًا بل شيطانًا فى منتصف الطريق بين الإنسان والإله. فهو ينتمى لأفروديت لأنه ولد إبان وليمة أقيمت لشرفها ولكنه ليس ابنها بل خادمها. وقد ورث فقر أمه ومكر أبيه، لذا فهو فى نشاط دائم. ثم أضافت "إن طبيعته ليست طبيعة الإنسان الفانى كما أنها ليست طبيعة الإنسان الخالد. ففى نفس اليوم قد يكون فى قمة ازدهاره ونشاطه ثم لا يلبث أن يفقد حيويته ويقترب من الموت ثم يعود إلى الحياة وينشط مرة أخرى عندما تنجح الحيل التى يتبعها بفضل ما ورثه عن أبيه. ومع ذلك فإن مكاسب هذه الحيل لا تدوم كثيرًا بين يديه فهو لا يستطيع الحفاظ على هذه المكاسب طويلا، لذا فالحب لا يعيش أبدًا فى حالة من العوز أو

---

(٥٢) Op. cit., 191d.

(٥٣) فى مواضع أخرى، بدا أن أفلاطون ينحاز لفكرة أخرى: Quoi donc? Tu ne crois pas qu'Eros est le fils d'Aphrodite et que c'est un dieu? Phèdre, 242 trad. Fr. Luc Brisson, Flammarion, G-F, 1997

فى الثراء الفاحش"(٥٤) وقد تمسك الكلاسكيون بنظرية أفلاطون عندما تكلموا عن حيوية وفعالية الحب: "إن الحب كالنار لا يستطيع أن يدوم بدون حركة دائبة ويموت عندما يخبو عنده الأمل ويزول عنه الخوف".(٥٥)

ومن الواضح أن ما يتنافى مع أمل العشاق فى استمرارية الحب المتبادل وتخليد تشوقه هو القلق وعدم ثبات التجربة العاطفية وهو شىء خلقى حسب الأسطورة. وقد صورت ديوتيم هدف النشاط المتقد للشهوة: "الوصول إلى التملك المستمر لكل ما هو جيد"(٥٦) ومن ثم فالفرق بين أرسطوفان وديوتيم يبدو واضحًا "إنى أعلم جيدًا بأن هناك نظرية تقول إن الذين يبحثون دائمًا عن نصفهم الآخر هم العشاق المحبين ولكنى لا أرى أن هدف الحب هو الوصول إلى النصف أو إلى الوحدة الكاملة (...) والدليل على هذا أن هذا المرء يقبل أن يبتر قدميه أو يديه إذا رأى أنهما لا يصلحان(٥٧). ويكفى هذا المثل للرجوع عن موضوع الجسد، وهو موضوع حيوى وأساسى عند أرسطوفان: "ما نشتهيه هو الصالح والجيد، هذا الذى يعد امتلاكه سببًا للسعادة. وقد يكون هذا الشىء الذى نسعى إليه غريبًا عنا. فإذا كنا نتمسك بالشخص الذى نحبه كتمسكنا بذاتنا أو أكثر، فهذا لا يعنى أنه أو كان جزءًا منا فى أى وقت مضى. وهكذا فإن ديوتيم" قد عكست عنصر الزمن فى الحب فلم يعد ينظر إلى الوراء وإلى نشأة ضائعة بل اتجه نحو الإنجاب.

---

(٥٤) Op. cit; 203c.

(٥٥) La Roche Foucauld. Maximes. maxime 75.

(٥٦) Le Banquet. 206a.

(٥٧) جدير بالذكر أن فكرة التمسك بالذات التى يريد أرسطوفان أن يجعل منه منشأ الرغبة ومنتهاها، يمكن أن يعنى بالنسبة لآخرين نفاذه التام وهكذا نجد ديدورو Diderot يكتب إلى كاترين الثانية Catherine II يقول: "L'indissolubilité est contraire à l'homme. En moins d'un an, la chair d'une femme qui nous appartient nous est presque aussi propre que la notre." Mémoires pour Catherine II. éd. Paul Vernier. Paris, Garnier. 1966. p. 204.

وفى مخاطبتها لسقراط تقول ديوتيم: إن هدف الحب ليس الجمال كما نتصوره. " فما هو إذن؟" فأجابت: "أن هدفه هو التزاوج والإنجاب فى الجمال "فصحت" ما هذا الذى تقولينه؟(٥٨)" فهذا الهدف ليس متوقعًا لأنه يتنافى مع فكرة التكامل العاطفى. والحب بالنسبة للمرء عند أرسطوفان- ما هو إلا التكامل والتواصل مع ذاته بدون أى انفتاح أو تجاوز أو حتى مستقبل، حيث إنه يستعيد اكتفاءه الذاتى والأولى. وعلى عكس فكرة الإنجاب فإن انغلاق العاشقين على أنفسهم يتسم بالراحة والسعادة ومن ثم فإن رأى ديوتيم يفتقد تمامًا إلى المصادقية...(٥٩)

ومن جهة أخرى، فإن التكاثر والتناسل- كما تقول ديوتيم- لا يعتبر أمنية مباشرة للعاشقين لكنه نتيجة حتمية لما يهدف إليه الحب وهو التملك الدائم لكل ما هو جميل" ولنا ان نتذكر أن السبيل الوحيد لتحقيق الخلود والأبدية فى الحياة هو الإنجاب بأوسع معانية. والمثال الأول الذى تقدمه ديوتيم يتعلق بخلف أو إنتاج الذات. "إن الإنسان بسبب طبيعته الفانية يبحث دائمًا وبطريقته الخاصة عن الأبدية وسبيله الوحيد هو خلق حياة بحيث إن يتواجد باستمرار شخص جديد له خصائص مختلفة عن الشخص القديم الذى أوجده(٦٠)". وبدون التجديد المستمر فلن يستطيع الشخص الفانى أن يتطابق مع نفسه. وهذا التجديد يمتد إلى أجزاء الجسم كما تؤكده اتجاهاتنا وطباعنا فضلا عن الآراء والميول والفرح والآلام والمخاوف(٦١) "كما

---

(٥٨) Op., cit., 206c.

(٥٩) Cette tension se retrouve chez Freud. Il lui arrive d'appeler Eros "la force de procréation de la nature, sa force de multiplication et de vie" (Malaise dans la culture, trad. Fr. P. Cotet, J. Stude-Cadiot, Paris PUF, 1998, p. 63, n.1). Ailleurs il semble tout concéder à l'intuition d'Aristophane: "A l'apogée d'un rapport amoureux, il ne subsiste aucun intérêt pour le monde environnant. Le couple d'amoureux se suffit à lui-même, sans avoir non plus besoin, pour être heureux, de l'enfant qu'ils auraient en commun." (Op. Cit., p. 50).

(٦٠) Op. cit., 207d.

(٦١) Op. cit., 207c

نراه أيضا فى مجال المعرفة التى نكتسبها. ومن الواضح أن موضوع الإنجاب والخلق لا يتوقف عند تجديد الذات فهو يحصى أيضا التناسل الذى يضمن تجديد الأجيال البشرية. كما أن رغبة البقاء الأبدية تترجم كذلك فى إنتاج الأعمال الأدبية أو الفنية بأنواعها التى تتيح لصاحبها أن يتمتع إلى أخر الزمان بالمجد الأبدى"(٦٢) وبما أن الحب يستهدف أيضا الخلود فهو يمس كل ما يتعلق بالأبدية كتجديد الذات والخلق البشرى والجهد الخلاق للأعمال الأدبية والفنية(٦٣) والتطلع إلى الخلود ليس نتاج مبدأ مسبق روحانى لكنه نتج عن تطلع المحب إلى "التملك الأبدى لكل ما هو جميل."(٦٤)

وقد اقترن اسم أفلاطون بما يسمى بالحب الأفلاطونى أو العذرى، وهو شكل من أشكال الحب السامى الذى لا يعنيه ما هو حسى أو شهوانى لتعلقه بجمال أكثر عمقًا وأهمية. وهو ما لا يتقبله المفكرون المعاصرون بسهولة. ومن الواضح أنه من الصعوبة بمكان أن نفرق بين هذا الحب والترهات العاطفية أو الأوهام البعيدة عن الواقع والتى لا تعترف بالجانب الحسى فى الجاذبية العاطفية. لكن أفلاطون فى حقيقة الأمر لا ينفى إطلاقًا جاذبية الأجساد الجميلة فهى الشرط لكل خصوبة وهى التى تتيح هذه التجربة. ولكنه يرى أن أجمل ما فى الحب هو تطلعه إلى ما هو أسمى وعلى الحب أن يتجاوز الجسد الجميل ليصل إلى تأمل الجمال: "إن علينا أن نبدأ من جماليات هذا العالم واضعين نصب أعيننا الهدف وهو الجمال، فنرتقى تدريجيا وباستمرار للوصول إليه. فنصعد إليه درجة تلو الأخرى فننتقل من الجسد الجميل إلى اثنين ومن اثنين إلى جميع الأجساد ثم الأجساد الجميلة إلى الأعمال الجميلة ثم من هذه الأعمال إلى العلوم حتى نصل أخيرًا إلى معرفة الجمال القائم بذاته وحده."(٦٥) وينادى سقراط بتجربة الرغبة الشهوانية التى تتيح التحرر ليس

---

(٦٢) Op. cit., 208c

(٦٣) Op. cit., 207a

(٦٤) Op. cit., 206a et, 207a

(٦٥) Op. cit., 211c

فقط مما هو حسى فى الحب ولكنه التحرر من المرغوب فيه نفسه. وهذا ما أطلق عليه الفيلسوف المعاصر لاكان Lacan "الدون جوانيه الأفلاطونية"(٦٦) وهكذا فلم يعد المرغوب فيه شيئًا أحاديًا فريدًا كما صورته أسطورة أرسطوفان. إن اكتشاف تعدد أوجه الرغبة لا تنفى مهمة إيروس بل يعد تحقيقًا لما يرمى إليه "فعندما يتحرر المرء من قيود حبه لجمال أوحد سواء كان لفتى أو لرجل معين أو نشاط معين وفريد فستنتهى عبوديته ولن يظل هذا الشخص البائس، تافه الكلام بل ستتغير وجهته فينظر إلى العالم الفسيح الذى يمتد أمامه، وبعد تأمله لهذا العالم الجديد سيكون قادرًا على الإبداع فى الكتابة وفى صياغة الأفكار النابعة من التطلع اللانهائى إلى المعرفة"(٦٧).

وكما نرى، فالرغبة الأفلاطونية- على عكس الدون جوانية المألوفة- لا تهدف إلى متعة الجسد ولكنها تبحث عن الكمال. فالشكل الزهدى للحب، كما يتكلم سقراط عنه، هو شكل بعيد المنال بالنسبة للعامة. والدليل على ذلك هو أن معظم البشر يكتفى بإشباع الرغبة الجسدية الشهوانية وبالإنجاب. أما الصفوة فهى وحدها التى تستطيع الاستعانة بإيروس- كمساعد فقط- للوصول إلى أسمى حالات التأمل.

إننا اليوم لا نعى هذا الدرس جيدًا، ليس فقط لأن الملذات الحسية قد انتشرت، سواء كانت تعتبر تحريرًا أم فسادًا فى الأخلاق، بل لأنها تعد أرسطوقراطية غريبة عن مثاليات هذا الزمن: أرسطوقراطية من نوع مفتوح حيث سيتضح الأفضل حسب أسلوب كل جيل فى الحب وتبادل العواطف. فهذه الأجيال لا تكون طبقة تتمتع بامتيازات متوارثة خاصة بها. فالحب حسب أفلاطون لا يستبعد ولا يستثنى أحدًا فهو متاح للجميع ولكنه ليس فى متناول الجميع.

---

(٦٦) Jacques Lacan, Séminaire, t. VIII, "Le Transfert", Paris, Le Seuil, 1991, chap. IX. P. 155

(٦٧) Op. cit., 210b

ولقد أفرد أفلاطون وروسو مكانًا بارزًا للحب فى كتاباتهما. ولكنهما اختلفا اختلافًا جذريا فى نظريتيهما. فنظرية الأول أرسطوقراطية وتتصف باشتهاء المماثل، أما بالنسبة لروسو فهى اشتهاء المغاير وترتبط ارتباطا وثيقا بالمثل الأعلى الديمقراطى. ويرى المفكر اليونانى أن الحب ليس بالضرورة أن يكون متبادلا كما أنه يتمسك فى نظرياته بالاختلاف بين المحب والمحبوب. فالحب عند روسو ليس له معنى إلا إذا كان متبادلا. فتجربة الحب متعددة عند الأول وواحدة لا تتكرر عند الثانى. وأخيرًا، فأهداف الحب مختلفة عندهما. فالحياة الفلسفية هى ما يصبو إليه الحب عند أفلاطون. وبما أنه لا مغزى للحياة الجماعية للإنسان عند روسو إلا فى الحياة الخاصة ولأجل هذه الحياة التى تتيحها الحرية، فالحب عند روسو هو الأساس العاطفى الضرورى لحياه سياسية تهدف إلى هذه الحرية. وكما يبدو فإن روسو يستعيد درس ديوتيم ولكن لإضفاء قيمة أكبر إلى ما يحط من شأنه، وبهذا يحتل الحب الذى يخص العامة والذى يسمح بالإنجاب المقام الأول فى اهتمامات روسو.

ومع ذلك، فهناك نقطة التقاء بين المفكرين؛ فالاثنان يرفضان فكرة نضوب العاطفة ونهايتها فالحب فى رأيهما غنى بما يحتويه من مستقبل. وقوة الشعور ما هى إلا ضمان وشرط ازدهار يتجاوز إدراك الذين يشعرون بهذه العاطفة. ونظرية أرسطوفان ترتكز على فكرة الاكتفاء الذاتى للعشاق، وارتباطهما الذى لا يسبقه أو يخلفه شيء هو المرحلة الأخيرة للسعى للشهوانية. ومن هذا المنظور، فالحب يجد أوج سعادته فى متعة الشهوة. أما أفقه فهو الموت. هذا ويتضمن الاكتفاء الذاتى للعاشقين ارتباط الحب بالموت- هذا الارتباط الذى يرى فيه دنيس دى روجمونت Denis de Rougemont إحدى خصائص العالم الغربى مستندًا فى هذا على قصة ترستان وإيزوه Tristan et Iseut ومعاناتهما العاطفية. ولكننا رأينا قبل العصور الوسطى هذا الجانب التراجيدى من الحب فى أساطير الإغريق فهناك قصص أدونيس وأفروديت Aphrodite - Adonis وكذلك هيرو Hero وليواندر Leandre

أو بيرام pyrame وتيزبيه Thisbe. كما أننا نجد في اليابان انتحار الثنائي العاشق- الشنزو الكلاسيكي Shinzu الذي يعتبر جزءًا من الواقع الاجتماعي لليابان وتصورًا ونسجًا أدبيا في نفس الوقت. والأصح أن نقول إن ارتباط الحب بالحياة هو ما يميز الغرب وليس العكس كما يصوره دي روجمونت. وإذا كان اثنان من كبار المفكرين قد وضعوا ثقتهم في الحب فهذا يعني أنهما ارتأيا أن الحب شيء أساسي في الحياة بل أنه الوحيد الذي يحقق لنا حياة تستحق أن نعيش من أجلها.

ومن الملاحظ أن الثقة لم تكن أبدًا عمياء عند روسو وأفلاطون فكلما وثقنا في إيروس كلما أخذنا الحذر من أقرانه. وإذا تركنا العنان لنشوة الحب، فذلك يفترض أننا نقاوم غوايات أخرى تشبهها بدون أن يكون لها نفس المعنى: فهي الهاجس الشهواني عند أفلاطون وحب الحب عند روسو الذي يحذرنا من خطورة الاندفاع وراء سراب وخديعة النسخ المقلدة للحب والتي يجب أن نتجنبها. ولكن مع الأسف فمن سمات الحب أنه يضاعف انعكاساته وصداه كما يقول لاروشفوكوه: "لا يوجد إلا نوع واحد من الحب.. ولكن هناك الآلاف من النسخ المقلدة المختلفة".(٦٨)

ومهما كنا حريصين على البحث عن الحب للوصول إلى الكمال، فمن الصعب بمكان التمييز بين الحب المزيف والحب الخالص الحقيقي. فبسبب كمية النسخ المقلدة التي تحيط بنا، ملأ الشك قلوبنا من إمكانية وجود الأصل فعلاً. وبما أن المتشائمين معروفون بروح الدعابة فسنترك لهم كلمة الختام: "إن الحب الخالص الحقيقي مثل رؤية الأرواح: الناس جميعًا يتكلمون عنها ولكن قليل منهم من رأوها".(٦٩)

---

(٦٨) La Rochefoucauld, Op. cit., maxime 74

(٦٩) La Rochefoucauld, Op. cit., maxime 76.

الديمقراطية وتعددية القيم[٧٠]

بقلم: بول ديموشيل

Paul DUMOUCHEL

ترجمة: د. منار رشدى

مراجعة: د. نعيم عطية

إن الفرضية التى أنصِّب نفسى للدفاع عنها هى وجود علاقة أساسية بين الديمقراطية وتعددية القيم؛ وبصفة خاصة بين الديمقراطية النيابية الحديثة وتعددية القيم. وبعبارة أخرى، فإن تعددية القيم ليست بالحادث العارض الذى يعترى الديمقراطية من الخارج والذى بإمكانها اتقاؤه أو حتى التمكن من تحديد مدى اتساعه. فهى ليست بظاهرة ناتجة، على سبيل المثال، من الالتقاء بالشعوب الأخرى أو من التأثير المذيب للتقنية الحديثة على القيم التقليدية. وبالطبع، إن اكتشاف الشعوب غير الأوروبية قد ترك آثاره واضحة على تاريخنا كما كان له تأثيره على القيم التى نعتبرها اليوم قيمنا، وهذا بالطبع نتيجة لاختلاط السكان الذى نجم عنه. أضف إلى ذلك، أنه لا يمكن إنكار أثر التقنية الحديثة على الثقافة، كما أن التحولات الاجتماعية والطبيعية المتولدة عنها لها انعكاساتها الواضحة على عالم القيم. بيد أنه إذا ما وضعنا فى اعتبارنا تعددية القيم، فبوسعنا اعتبارها بحق حوادث تاريخية عارضة. ومن وجهة النظر الخاصة بى، لا تمثل هذه الظاهرة أو تلك أو كلتاهما سويًّا محرك العملية الذى يسمح بتعايش العديد من القيم المختلفة وربما غير المتوائمة فى قلب مجتمع واحد. أعتقد أن هذا المحرك هو - على العكس - الديمقراطية النيابية الحديثة وهنا أؤكد على فكرة أن هذه الديمقراطية لكونها نيابية ولاتسامها بالتعددية السياسية فقد كان لها ولم يزل لها هذا الأثر على عالم القيم الخاص بنا والذى لم تمارسه قط الديمقراطيات المباشرة لمدن العصور

---

[٧٠] نص المحاضرة رقم ٣٣٨ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٣ ديسمبر ٢٠٠٠.

القديمة أو حتى مارسته على مستوى أقل. هذه هى على الأقل الفرضية التى أنوى الدفاع عنها. ولكن لماذا تسير الأمور على هذا النحو. وكيف يتمخض هذا الأثر عن الديمقراطية المرتبطة بالتمثيل السياسى الحديث؟ وحتى يتسنى الإجابة على هذه الأسئلة، يجدر بنا أولاً التفرقة بين تعددية القيم والتعددية السياسية، ثم بينهما وبين ما سأطلق عليه لاحقًا اسم التعددية الطائفية.(٧١)

التعددية السياسية

التعددية السياسية هى أولاً تعدد الأحزاب، أى وجود العديد من الأحزاب، الممثلة لمشاريع سياسية أو لمثل اجتماعية مختلفة، والتى تتصارع على السلطة. بيد أن التعددية الحزبية تعنى أن هذا الصراع ما له أبدًا من نهاية. وهذا ليس مرجعه نقص فى القدرة أو عدم القدرة على جزم الأمور، ولكن الانقسام السياسى متأصل فى أنظمتنا. فالتنافس السياسى قد أصبح مؤسسيًا ومدرجًا فى هيكل الدولة نتيجة للتشكيك الدورى فى السلطة ونتيجة للدور الذى تقوم به المعارضة فى إطار البرلمان - بين فترات هذا التنافس الصريح الذى تقوم به السلطة السياسية - من أجل إرغام السلطة السياسية أو تحجيمها أو أحيانًا شل حركتها أو حتى إجبارها على إعادة الاقتراع. وفى إطار هذا المفهوم، فإن التعددية السياسية متلازمة تلازمًا تامًا مع الديمقراطية البرلمانية، كما أن إقامة الأحزاب السياسية لا غنى لها عن ذلك من أجل ضمان عملها بالأسلوب السليم. وبوسعنا أيضًا أن نقول - على حد اعتقادى - إن التعددية السياسية هى الديمقراطية النيابية الحديثة. حيث إنه بدون تعدد الأحزاب لا تكون هناك معارضة سياسية بل مجرد أفراد مناهضين للسلطة فحسب ولا يكون هناك ديمقراطية نيابية ولكن حكومة نخبة سياسية وعند هذا الحد أوضح قولى.

---

(٧١) استخدمت فى محاضرتى لفظ "التعددية الفلسفية" إلا أن هذا اللفظ يدفع إلى الخلط والتشويش لوجود عدة أشكال متميزة للتعددية الفلسفية التى يختلف بعضها اختلافًا شديدًا عما أنوى التحدث عنه فى هذا السياق.

تأخذ المعارضة السياسية فى أنظمتنا شكل الكل المنظم، أو شكل حزب يتعدى كونه مجرد تكتل لمجموعة عابرة من المعارضين لأى إجراء يعتزم اتخاذه فى المستقبل؛ وهى فى هذه الحالة أو تلك، تأخذ شكل سلطة مضادة. وهذا أمر أساسى للغاية. فنحن قد نعتقد - على العكس من ذلك - أنه فى حالة غياب الأحزاب السياسية، يكون باستطاعة كل فرد منتخب أن يصوت بوحى من ضميره الشخصى، دون أن يكون مرغمًا على ذلك بدافع من نظام الحزب والذى تلزمه أحكامه، مهما شابها من غموض فى كثير من الأحيان، بالخضوع للمنهج العام للحزب والذى يبدو متعارضًا مع ممارسة الاستقلال الذاتى الأخلاقى. إلا أنه، إذا لم يكن هناك معارضة ممثلة فى شكل وحدة متكاملة وحزب متجانس بدرجة كافية وله أهداف مشتركة، فسوف يتحول البرلمانيون المنشقون إلى مجرد أفراد معزولين فى مواجهة السلطة السياسية. يجوز لهم رئاسة لجان أو طرح أسئلة على المجلس والمشاركة فى مناقشة القوانين المطروحة أو انتقاد أعضاء الحكومة وتطبيق بعض الإجراءات التى تم تمريرها. بيد أنه رغم أن هؤلاء البرلمانيين منتخبون إلا أنهم لا يمثلون إلا أنفسهم، وهذا مرجعه - كما هو الحال عادة فى الديمقراطيات الحديثة حينما ينتخب النواب لفترة نيابية غير محددة من غياب الأحزاب السياسية، فيقتصر ما يطالبون به على بذل أقصى ما فى وسعهم. وأنا أهدف من ذلك إلى القول أنه إذا ما افتقد عملهم السياسى المثل الأعلى المشترك الذى يحتذى به؛ ففى أحسن الأحوال، لن يكون هو إلا الفرصة المتاحة لكل منهم لتقديم أفضل ممارسة لقدراته من أجل صالح عناصر هذا العمل. ولما كان هذا الصالح متعدد الأنواع والأشكال، فإن المنتخب السياسى يعجز عن التعبير عنه بالكامل من خلال عمله. فهو لا يستطيع ذلك إلا إذا اجتمعت هذه المنافع والمصالح تحت لواء مثل أعلى مشترك. إلا أنه فى حالة غياب هذا التمثيل فى إطار المنفعة المشتركة، فهو يجد نفسه مضطرًا - فى أفضل الأحوال - إلى العمل لصالح ناخبيه بأفضل ما يتصور وبأفضل ما يستطيع. والحالة هذه، هو يتصرف كعنصر فاعل عقلانى وكفرد أخلاقى مستقل. وفى أسوأ الأحوال، يتصرف وفقًا لمصالحه الخاصة فقط. وهنا،

يتصرف كفاعل عقلانى فقط. ولكن، فى هذه الحالة أو تلك، يعمل كمن يمثل نفسه فقط.

وعندئذ، فإن المنتخبين السياسيين لا يشكلون إلا نخبة مكلفة بإدارة المنفعة المشتركة. وهم بوسعهم الوفاء بهذه المهمة بهمة وتفان، كما يستطيعون تأديتها على نحو نفعى وفاسد. ولكن، أن يعملوا لخدمة الأمة كما فى الحالة الأولى أو أن يستغلوها كما فى الثانية، فهم لا يمثلون أحدًا قط سوى أنفسهم. وإذا كانوا يعملون لخدمة المنفعة العامة، فلن يكون عملهم مستساغًا عقلاً إلا بقدر وجود مفهوم مشترك لهذه المنفعة. أما إذا كانوا - بالعكس - لا يخدمون إلا أنفسهم، ففى هذه الحالة لن يكون ثمة وجود لمنفعة عامة وعكسيًا إذا لم يكن هناك منفعة عامة مشارك فيها، فسوف يكونون مدانين بأنهم لا يخدمون إلا أنفسهم أيا ما كانت المظاهر التى يكسون بها أعمالهم براقة.

وفى الواقع، إذا كان أحدهم يهدف إلى إرساء تدابير تهدف إلى تعزيز فضيلة المواطنين، وآخر رخائهم وثالث قدرة الأمة، فإنه إذا لم يكن هناك مفهوم مشترك للمنفعة العامة فسوف يكون من الصعب علينا أن ندرك كيف يمكن لهذه الأهداف المختلفة أن تؤدى إلى عمل متجانس. إذن، إما أن يكون المفهوم المشترك للمنفعة السياسية قائمًا وعليه يجوز للعمل السياسى أن يكون عقلانيًا وإما ألا يكون هذا المفهوم قائمًا، مما يترتب عليه أعمال ناشزة لا يمكن الفصل بينها وبين الوضع الذى لا يسعى فيه كل فرد إلا لبلوغ صالحه هو. ويبدو لى أن هذا الموقف هو الذى كان سائدًا - بشكل أو بآخر - فى الديمقراطيات المباشرة للعصور القديمة. فكل مواطن يشارك مشاركة فعلية فى العمل العام ولكنه لا يمثل إلا نفسه فقط. وعلى كل حال، لا يوجد آخرون لتمثيلهم، فكل من له حق التمثيل يشارك أيضًا فى العمل السياسى. وفى مثل هذه الظروف، لا ينبغى أن تصيبنا الدهشة عندما يحدثنا كل كتاب العصور القديمة عن أن واحدة من أهم المشاكل السياسية كانت الفضيلة العامة والمنفعة العامة المشتركة، وكما يذكرنا اسخيلوس فى نهاية كتابه

Euménides، فمن الضرورى للمدينة أن يكنّ البشر سويًّا مشاعر الحب والعداء لنفس الأشياء. وقد تمثلت إحدى المهام الرئيسية لديانات المواطنة فى العصور القديمة فى البعث الدائم لشعور الحماس تجاه هذه المصلحة المشتركة وهو ما يمثل نخوة مشتركة بين كل المواطنين أو حتى بين كل سكان المدينة. مما جعل أيضًا الفلاسفة وكتاب علم الأخلاق يندرون بمن يعطون الأولوية لمصلحتهم الخاصة وليس للمنفعة المشتركة. ولأن الديمقراطيات المباشرة لا تدور آلياتها إلا وفقًا لمنظور المنفعة العامة المشتركة، فهى، على العكس من الديمقراطيات النيابية الحديثة لا تحول الاختيار بين حلول متناقضة إلى صراع بين القِيم. ونذكر فى هذا الصدد الجدل الذى ساد العصور القديمة بشأن العمل الواجب اتباعه، على سبيل المثال ما تحدث عنه توسيديدس فى "حرب بيلوبونيز" بشأن الاختيار بين مهاجمة سيراكوزا أو دحر ميلوس.

ويغير وجود الأحزاب السياسية الموقف تغييرًا جذريًّا. ولهذا، فإن الأحزاب السياسية لا تمثل مجرد إضافة لهيكل الديمقراطية النيابية الحديثة يمكن الاستغناء عنها، أساسًا على الأقل. حيث يتولى كل حزب النهوض بمفهوم مختلف للمنفعة العامة يمثل قاعدة لأسلوب جديد فى إدارة المجتمع السياسى. وعليه، لما كانت أحزاب مختلفة تتعايش سويًا فى قلب هيكل الدولة وتشارك فى تشغيل المؤسسات بصورة طبيعية، فهى بحكم هيكلها تجعل من الاختلاف فى الرأى أمرًا مشروعًا. وهى تفصل فى الخلاف اللانهائى القائم على ما تقتضيه المنفعة العامة إلا أن الأحزاب السياسية تحقق أيضًا التمثيل فى الأنظمة البرلمانية حيث يتم انتخاب النواب دون تفويض محدد. وفى الواقع، عندما يكون النواب ملزمين أمام ناخبيهم بفترة نيابية تقيم الحدود لأعمالهم أو حينما يجوز عزلهم لعدم التزامهم بها، يكون هناك دائمًا تمثيل سياسى ولكن من نوعية أخرى، مختلفة عن تلك التى نعرفها فى أنظمتنا. ففى هذه الحالة، وأيًّا كان أسلوب الاقتراع القائم، فإن النائب لا يمثل دائرة انتخابية. وهو لا يتحدث باسم مجموع الناخبين بل هو يدافع عن وجهة نظر معينة

ويهدف إلى تحقيق هدف بعينه مثل الحرب أو خفض الديون الوطنية أو الضرائب أو البطالة أو إصلاح نظام التأمين الاجتماعى؛ وهو لا يمثل إلا من صوتوا لصالح تحقيق هذه الأهداف. وصوته لا يمثل من صوتوا ضد هذه المشروعات أو من أرادوا شيئًا مخالفًا. وهو لا يصدر فى ذلك عن سوء نية، ولكن لأنه ملزم بتفويض معين ولا يجوز له انتهاكه. وهو أشبه فى ذلك بمن يأتى لتقديم عريضة للسلطة فهذه العريضة تستمد قوتها من عدد التوقيعات التى تحملها ولكن لا يجوز التذرع بمساندة من رفضوا التوقيع عليها. وهذا هو السبب فى أن النائب الملتزم بولاية ضيقة وبالغة التحديد، لا يستطيع - رغم الظواهر - المشاركة فى الانشقاق المؤسسى. وهذا الشكل من أشكال التمثيل السياسى يدرك ضمنًا الخلاف بشأن المنفعة العامة على أنه شر يتعين على المؤسسات السياسية أن تضع حدًا له أكثر من الشكل الذى يتخذه العمل السياسى.

وأول ما يمثله المرشح العضو فى حزب سياسى، هو المثل الأعلى السياسى أو الاجتماعى للحزب الذى ينتمى إليه. فهو يمثله لدى الناخبين حتى من قبل انتخابه، وقت أن كان مجرد مرشح. وهذا يحول دون تمثيله لنفسه فقط. وما أن يتم انتخابه، حتى يمثل ذلك المثل الأعلى مرة أخرى، فى قلب المؤسسة السياسية هذه المرة. ولكنه يمثل أيضًا وبصفة خاصة أعضاء دائرته الانتخابية. ولما كان غير ملزم بولاية نيابية محددة وعزله جائز، فبإمكانه أن يمثلهم جميعًا، سواء من صوتوا ضده أو لصالحه. ولا ينبغى اعتبار تمثيله لكافة أعضاء دائرته كاستعداد نفسى أو توصية استراتيجية لمن يريد أن يعاد انتخابه ولكن كتكليف أو التزام يفرضه على الممثل البرلمانى الهيكل التأسيسى الذى ينتمى إليه. ولأنه لا يمثل نفسه شخصيًا وإنما يمثل قيمة عليا من بين غيرها من القيم العليا الأخرى، فبوسعه التخلى عن عبء هذا الالتزام العام. وفى الواقع فإنه يمثل مفهوم منفعة عامة، سوف تتولى توجيهه بشأن الأسلوب الذى سيرجح به مصالح من يمثلهم. وانطلاقًا من هذا المعنى، فهو يمثل المنفعة العامة لدائرته، تلك المنفعة التى تمس - وفقًا لتعريفها -

كافة السكان. إلا أننا يمكن أن نقول إن هذا المفهوم للمنفعة العامة يمكن بحق أن يكون لا مساواة فيه أو احتكاريًا. هذا مؤكد. وإذا كانت الحالة هكذا، فسوف يمثلها ويمثل الناخبين بمعاملتهم بأسلوب غير متساو وأحيانًا باستبعاد بعضهم من مشاغله الخاصة. ولكن هل سيظل هؤلاء الناخبون فى هذه الحالة أيضًا ممثلين من قبله؟ بالتأكيد. من منطلق معنى التمثيل السياسى، سوف يكون تمثيلهم على أكمل وجه، حتى وإن لن يكونوا راضين عن أسلوب تمثيلهم. وهذه بحق، إحدى السمات المميزة للتعددية السياسية وهى أن يتعرض الفرد لأن يكون ممثلاً من جانب شخصى لا يشاركه فى قيمته السياسة العليا. وتمثل هذه السمة إحدى النتائج الحتمية للتعددية السياسية والتى لا يمكن بأى حال من الأحوال تجنبها دون تشويه لها تشويهًا كاملاً. إذن، فوجود الأحزاب السياسية أمر لا غنى عنه فى الديمقراطيات النيابية الحديثة. وهذا لا يعنى أن الأحزاب القائمة منزهة عن كل خطأ أو أنها ليس لديها صورة واضحة تمامًا للدور الذى تلعبه فى حجر المؤسسات النيابية. بيد أن كل محاولة للتخلص منها أو لحرمانها من الدور الذى تقوم به إنما هى مقدر لها أن تحول أنظمتنا الديمقراطية النيابية إلى أنظمة سياسية تحكمها أقلية سياسية تتحمل عبء إدارة صالح مشترك دون غيره.

تعددية القيم

يقصد بتعددية القيم – على النقيض – وجود العديد من القيم السياسية والدينية والثقافية والجمالية والأخلاقية والمجتمعية... إلخ، المختلفة والمتناقضة أحيانًا، فى قلب مجتمع واحد. وتعبر هذه القيم عن نفسها على سبيل المثال فى مفاهيم المنفعة العامة المتعارضة والنمطية للديمقراطيات. ويبدو أن تعددية القيم فى شكلها هذا تشكل أكثر الظواهر أساسية والتى لا تمثل التعددية السياسية إلا إحدى صورها. على أن معنى تعددية القيم لا يقتصر فقط على مجرد وجود ممارسات للحياة متعددة ومختلفة، متفقة أم غير متفقة فيما بينها أو تعيش فى صراع دائم أو

فى لامبالاة متبادلة بل يتعداها إلى واقع أن هذه الاختلافات ممثلة فى شكل قيم أو بعبارة أوضح تمثل قيمًا فى حد ذاتها. وهنا، أتوقف لتفسير ما أقول. لا يوجد مجتمع إنسانى متجانس بالدرجة التى تجعل الممارسات المختلفة القائمة بين الرجال أو النساء العالمين ببواطن الأمور أو المحاربين أو القساوسة أو الصيادين أو الأسرى أو التجار لا تؤدى إلى استثارة عادات فكرية مختلفة أو توقعات مستقبلية خاصة أو أساليب مغايرة لتصور العالم. حتى فى بعض المجتمعات، بالكاد يتحدث الرجال والنساء نفس اللغة: مادامت تختلف أساليب استخدام كل جنس لها. وعلاوة على ذلك، فإن تعميق التعليمات الوجوبية الطقسية المتمايزة التى تحيط بمختلف الأنشطة، تزيد من الانفصال فيما بين المجموعات الفرعية التى هى مسئولة عنها، والتى يجمع بين أفرادها تقاسم نفس القيم. بيد أن تعددية القيم لا تكون قائمة بعد فى هذا المضمار. والسبب فى ذلك لا يرجع فحسب إلى استطاعة الأنثروبولوجيين - أو اعتقادهم غالبًا فى استطاعتهم - إعادة بناء نظام قيم متجانس ومتماسك يختفى وراء كل هذه الاختلافات. أولا تكمن الصعوبة أيضًا فى أن هذا النظام لا يوجد فى أى مكان آخر غير فى رأس الأنثروبولوجى؟ إنها توجد بمنتهى البساطة لأنه ليس هناك وجود صراحة لأى قيم هنا بعد. وحتى يكون هناك قيم، ويأخذ أسلوب عملها شكل القيمة بالنسبة للعناصر الفاعلة، يجب أن تفقد القيمة ما يمكن تسميته ببديهيتها الطبيعية. يجب على الممارسات التى تأقلمنا بها اجتماعيًا أن تتصدع وتنبثق من الموروث المستقر نظرة موحدة إلى العالم والحياة حتى نستطيع أن نتمثل أسباب هذه السلوكيات كقيم. فلا ينبغى لهذا الموروث أن يظل مجرد أسلوب للعمل والتفكير يفرض نفسه مباشرة أى أن يكون أسلوب عملى أو أسلوب عمل الآخرين. وحتى تأخذ الممارسة شكل القيمة بل وحتى تمثل قيمة فى حد ذاتها، يجب أن يكون هناك فاصل بين العامل وعمله وهى مسافة تضفى صفة النسبية على هذه القيمة وتجعل منها أسلوب عمل من بين مئات غيره من أساليب العمل. وهذا يفترض المقارنة التى تتيح للفرد تقييم ممارسته وسبر أغوارها وتحويلها إلى قيمة وإدراكها من هذا المنظور.

إلا أن هذه الحالة لازالت تخلو أيضًا من تعددية القيم. أضف إلى ذلك أن التعددية تستلزم فضلاً عن ذلك أن يكون لممارسات الآخرين قيمة أو - بعبارة أخرى - أن يتم الاعتراف بها كقيم. ويتطلب مثل هذا الاعتراف ما يزيد عن مجرد مقارنة بسيطة بين ممارسات مختلفة. وفى الواقع، إن مثل هذه المقارنة يمكن أن تؤدى إلى رفض هؤلاء الآخرين البغضاء بكل ما لهم من ممارسات خسيسة، أو حتى إلى الرغبة فى إبادتهم. ويمكن لهذا الاعتراف أن يؤدى أيضًا إلى اللامبالاة أو إلى قبول هذه القيم المختلفة قبولاً سلبيًا على أنها مجرد قيم الآخرين. ونحن نكتفى بالملاحظة أن هذا هو مسلك النساء أو طريقة تصرف الشعوب المقهورة أو أسلوب تفكير الأسرى. ولا يجب تفسير تعددية القيم ولكن واقعة وجود العديد منها. وما نذكره هنا ليس إلا معطية طبيعية، كواحدة من معانيها، ناتجة عن وجود العديد من الثقافات التى تلتقى أحيانًا. والفصل العنصرى نفسه يعترف بوجود هذه التعددية وهو قائم بالكامل على فرضية أن هذه التعددية تؤسس اختلافًا لا يمكن تجاوزه، ليس لعدم إمكانية إقامة نوع من التوافق بين هذه القيم المتعددة فحسب بل أيضًا لاستحالة مشاركة البعض فى قيم الآخرين. والذى يتعين علينا الوقوف للتبصر بشأنه هو مذهب التعددية الذى يتجاوز تعدد القيم فى حد ذاتها ويمثل واقعًا مؤداه أن هذه القيم غير القابلة للتوافق تأخذ بالنسبة لنا شكل خيارات فى قلب حيز سياسى معين. والفرضية التى أقترحها هنا هى أن الديمقراطية النيابية الحديثة تمثل محرك هذا التحول فى القيم من التعدد إلى التعددية.

وكما رأينا آنفًا، فإن التعددية السياسية وهى السمة المميزة للديمقراطيات النيابية الحديثة، إنما تضفى الطابع المؤسسى على النزاع القائم بين مفاهيم متعارضة للمنفعة العامة. ومن هذا المنطلق، فإنها تعطى قيمة للعناصر المؤلفة لكل مفهوم. ويعترف مثل هذا الهيكل السياسى، من مجرد وجوده أن هذه القيم الأخرى ليست قيم الآخرين فحسب وإنما تحمل فى طياتها إمكانية أن تكون ملكًا للجميع أيضًا. وهى تعترف بأن لها قيمة وبأنها تمثل اختيارًا لكل فرد. وهو اعتراف أبعد

من أن يكون نفسيًّا. فالهيكل المؤسسى لا يبالى إطلاقًا بمعرفة كيف تتصور العناصر الفاعلة الأخرى فى طيات أنفسها وضمائرها، قيم الآخرين. فالقانون يفرض علينا من الخارج، استقلالاً عن رغباتنا أو إرادتنا، هذا الاعتراف الذى يمكننا التمرد عليه وإن كنا مرغمين به. وبفضل هذا الضغط، يصبح القانون عنصر تحول اجتماعى يمارس أثره على المرايا الفردية ويجعل تدريجيًا من تعددية القيم نفسها إحدى قيم العناصر الفاعلة. أضف إلى ذلك أن التناوب السياسى يفرض على كل فرد العيش، حتى درجة معينة، وفقًا لقيم الآخرين. وهذا معناه أن التعددية الحزبية ترسى، رويدًا رويدًا، تعددية القيم فى حياة الأفراد من أن ترسيها فى البيئة الاجتماعية فحسب. فهى تفرضها فى حيزنا الداخلى بنفس القدر الذى تفرضها فى الحيز الذى نعيش فيه سويًّا. وهذا التدويل للتعددية يمارس تأثيره بعدة أساليب لتشجيع تجرد أكبر للقيم والتزام أكبر للعناصر الفاعلة تجاهها. أولاً، لأنه فى سياق التناوب السياسى ينبغى لقيم البعض أن تصبح - ولو جزئيًا على الأقل - مقبولة للجميع أو على الأقل للغالبية العظمى. وينتج عن ذلك أحيانًا أن تؤدى قيم متناقضة إلى ممارسات شديدة التقارب فيما بينها. ولنأخذ مثالاً شديد القدم على ذلك وهو الزواج الدينى والزواج المدنى ولربما أضفنا إليهما فى القريب الزواج بين شخصين من نفس الجنس. وثانيًا: لأن نوعية التزام العناصر الفاعلة تجاه قيمهم، ما عاد يمكن أن يكون فى كل الأحوال واحدًا تمامًا. فتقارب الممارسات الناشئة عن قيم مختلفة تدفع العناصر الفاعلة إلى اعتبار قيمهم كأشياء موجودة فى حد ذاتها، أو كأشياء مجردة توجد على مستوى حقيقة مختلف عن المستوى الذى تجرى عليه الأعمال المبنية عليها. فالقيم تتجه إذن، نحو تشكيل عالم من القيم، عالم ترتبط فيه العناصر الفاعلة بعلاقة غير مادية، بل أخلاقية وأيضًا رمزية. وهذا التحول فى الأنطولوجيا اليومية يؤدى بنا إلى تصور تعدد القيم كواقع بذاته، مستقل عن كل سياق اجتماعى أو سياسى وإلى اعتبار القيم كأشياء بوسع الأفراد أن يأخذوها أو يتركوها تبعًا لمجريات الأمور، أو حتى إلى الاعتقاد أحيانًا بأن على الأفراد واجبًا أخلاقيًّا يتمثل فى اكتشاف أن هذه القيم هى "قيمهم الحقيقية".

بيد أن هناك المزيد، فالهيكل المؤسسى للتعددية السياسية يؤدى، حتمًا، بالعناصر الفاعلة المشاركة فيه، إلى العمل وفقًا للعديد من القيم المختلفة التى ليست بعضها قيمهم هم ولا يمكنها أن تكونه بأى أسلوب كان. وهنا ينبغى لى تفسير ذلك. ففى الأنظمة التى تسودها التعددية الحزبية، يتمثل دور المعارضة فى المعارضة. ونحن لسنا فى حاجة إلى أن نذكرها بذلك. بيد أن هذا لا يتم دون خلق بعض النزاعات. ففى الواقع، إن أى تدبير مقترح يمكن أن يبدو صالحًا للغاية لفرد ما إذا ما أخذ فى اعتباره القيم التى يعتد هو بها والتى هى قيم المعارضة، وهذا رغم كون التدبير مقترحًا من جانب الحكومة أى من جانب من يتبنون قيمًا مخالفة. وهنا، يتم غالبًا إرغام الأفراد - وفقًا لنظام الحزب - أو حتى لمجرد إظهار ولائهم للهدف الذى يهدف الحزب التوصل إليه - إرغامهم على معارضة هذا التدبير حتى وإن كان يمثل تجسيدًا واضحًا للمثل الأعلى الذى يسعون لبلوغه. وهذا الصراع بين قيمتين، أو ما بوسعنا أن نطلق عليه واجب المعارضة ومفهوم المنفعة العامة الذى ينهض به الفرد يمكن الترويج له بالعديد من الطرق المختلفة. منها على سبيل المثال، إقامة نوع من التسلسل التدريجى بين القيم مع جعل المرتبة الأولى فى القيم لنظام الحزب أو بجعل هذه المعارضة المناقضة لقيمة ذاتها الخاصة بمثابة ضرورة استراتيجية أو حتمية لأسلوب العمل الديمقراطى وإما أخيرًا بالتخلى عن دور المعارضة والتعاون مع السلطة فى هذه الحالة الخاصة(٧٢)، إلا أنه فى كل هذه الحالات، بما فى ذلك هذه الحالة الأخيرة، فإن صراع القيم المطروحة لا يمكن إلا أن يؤدى إلى تعقيد علاقة الفرد بقيمه وزيادة تجردها وتعميق التعددية الحزبية بداخله. حيث إن الحل الأخير ليس مختلفًا كثيرًا عن الحلول الأخرى من هذه الزاوية. ومن يتبنى هذا الحل، يعترف هو أيضًا بوجود تعددية القيم بداخل الفرد ذاته، إلا أنه لا يتعرف عليها إلا لدى الآخرين فى حين أنه هو نفسه يعتزم أن يظل

---

(٧٢)بداهة، يمكن إنكار وجود نزاع ولكن الحالة التى تثير اهتمامنا هنا هى على العكس من ذلك تلك التى يتم فيها التعايش مع هذا التنازع والاعتراف بكونه كذلك.

منزهًا عنها ومخلصًا لقيمه الخاصة. إلا أن هذه الرغبة مآلها حتمًا إلى الفشل: فحتى يظل المرء مخلصًا لقيمه، عليه التضحية بواحدة منها، وهي واجبة في المعارضة، وبناء عليه يجد نفسه مرغمًا حتمًا - على المشاركة في قيم ليست قيمه.

ولقد كان لهذه التعددية السياسية - على حد اعتقادي - تأثير، امتد شيئًا فشيئًا ليشمل مجمل الثقافة. وإني أرى أن أصل هذه العملية يكمن في القرار السياسي الذي تم اتخاذه لصالح التسامح الديني، الذي أتاح وجودًا مشتركًا لممارسات دينية مختلفة في قلب نفس الدولة، وهو وجود كان ينظر إليه حتى آنذاك على أنه مستحيل. إلا أن التوصل إليه، كان يلزمه القيام بحركة مزدوجة. فمن ناحية، وجدت مختلف المجموعات الدينية نفسها تحت تأثير الدولة مرغمة على التخلي عن فرض مفاهيمها الخاصة بالحقيقة الدينية على الجميع ولكن دون اضطرارها لهذا السبب إلى التخلي عن رغبتها في تقديمها للجميع كاختيار. ومن ناحية أخرى، ولتبرير الوجود في ذات الوقت لممارسات دينية مختلفة، تم اللجوء إلى العلاقة الداخلية بين الفرد واعتقاده هو، والإعلان عن أن هذه العلاقة لا تخضع لسلطة الدولة. ومن هنا، تم إضفاء الطابع الشرعي على مختلف القيم الدينية والممارسات الناتجة عنها نتيجة العلاقة التي يقيمها معها الأفراد الذين يعتنقونها. وما أن يتم حل مشكلة التنوع الديني، وهو في حد ذاته أصعب حالات تعددية القيم طالما يمس القيمة العليا وهي الخلاص الأبدي، فقد أمكن بصورة شبه آلية، مد نطاق المنهج ذاته ليشمل كل قيمة من شأنها الوفاء بنفس هذين الشرطين: إضفاء الشرعية نتيجة العلاقة الداخلية للفرد بالقيمة والقيود المفروضة على المسلك الخارجي المرتبط بالقيمة.

وأيًا كان منشأ تعددية القيم إذن، فإن تعددية القيم تمثل من جانبها كلاً لا يتجزأ - على حد اعتقادي - من أحد أشكال التنظيم السياسي. علاوة على ذلك، ينبغي النظر لهذه التعددية على أنها عملية تاريخية أكثر منها واقع، حيث ينبغي اعتبارها كنتيجة لما قد نطلق عليه اسم عمل الديمقراطية. وهذا ما يجعلني أتصور

استحالة وضع حد لحركة تعدد القيم هذه دون أن يؤدى ذلك فى الوقت ذاته إلى خنق الديمقراطية. وليس معنى ذلك أن تعددية القيم لا تثير مشكلات سياسية أو اجتماعية مهمة، وهذه المشاكل هى التى أود التوقف لديها لإنهاء حديثى بها.

التعددية الطائفية

يقصد بالتعددية، وفقًا للتقليد الفلسفى الحديث للغة الإنجليزية، مذهب سياسى وأخلاقى، نابع بشكل مباشر بعض الشيء من الليبرالية، وبمقتضى هذه التعددية تتمتع كل مجموعة أو كل أقلية إثنية، ثقافية أو دينية بحق متساو فى أن تقوم الدولة بحماية قيمها والدفاع عنها. والفكرة المرتبطة بذلك هى أنه لا ينبغى لبعض القيم أن تتمتع بشرعية خاصة، وتبعًا لذلك، بأية مزية سياسية لمجرد أنها – على سبيل المثال – قيم الأغلبية أو قيم الأمة التاريخية. ومن وجهة نظر هذه "التعددية" فإن كل القيم إذا جاز القول تتساوى، إما لأحقية كل الثقافات فى احترام متساوٍ وإما لالتزامنا الأخلاقى والسياسى بالاعتراف بسواسية كل الأفراد الذين يعتنقون هذه القيم، والتى لا غنى عنهم لازدهارها. إذن، فهذا المذهب السياسى الخاص بالتعددية ليس مماثلاً لتعددية القيم التى عرضناها بعاليه. وبشكل أكثر تحديدًا، فإن "التعددية" من وجهة النظر هذه، والتى سوف أطلق عليها اسم التعددية الطائفية، إنما تقدم حلاً سياسيًا وأخلاقيًا فى آن واحد للمشكلة التى تطرحها تعددية القيم بسبب الممارسة الديمقراطية. ولكن من وجهة نظرى الشخصية، فإن هذا الحل ليس هو الوحيد الممكن ولا هو أفضل الحلول على الإطلاق.

وللوهلة الأولى، قد يبدو أن هذا المذهب يتمخض ببساطة وبصورة شبه مباشرة من العملية المولدة لتعددية القيم. وفى الواقع، إذا كان احترام قيم الآخرين واجبًا كما ذكرنا ذلك آنفًا، بسبب العلاقة التى يقيمها معها الأفراد الذين يعتنقونها، فمن الواضح أن للأفراد حقًا فى هذه القيم. إذن، فالشيء الوحيد الذى تضيفه التعددية الطائفية، وهذه الإضافة، أساسها، من بعض الزوايا – هى الفرضية القائمة

على التجربة التى، تتمثل فى أن وجود القيم - أيا كانت - مرهون بارتباطها بطائفة ما تقوم باحترامها وبالاعتراف بقيمتها - طالما يتعين استخدام هذا اللفظ ذاته - فى قلب الحيز الاجتماعى. ويرى أنصار التعددية أن هذا وحده هو ثمن إمكانية استخدام القيم لازدهار الأشخاص وإمكانية قيام الأفراد بعقد ما تتطلبه العدالة من صلات معها. وكى نقول ذلك بلغة مختلفة، جعلتها "نظرية العدالة" لجون رول(٧٣) أمرًا عاديًا، فإن إتاحة الحصول على القيم الثقافية والطائفية يمثل، فى المجتمع العادل، واحدًا من أولى المنافع التى يتعين توزيعها بالتساوى. بيد أن هذا الانطباع يبدو لى خادعًا لعدة أسباب.

أولاً، إن التعددية السياسية وإن كانت تجعل من تعددية القيم أمرًا ممكنًا، فإنها تجعلها أيضًا أكثر تجردًا، وإذا كانت تتيح التعايش بين قيم غير متجانسة فذلك عن طريق تحويل العلاقة التى يقيمها الأفراد مع هذه القيم. فهى تغير ممارسات جماعات مختلفة وتحولها إلى قيم لبعض الأفراد كما أنها تسبغ الطابع الفردى على علاقة العناصر الفاعلة بقيمها. وإنى أعتقد أن التمرد على هذا الطابع الفردى والمجرد لهذه العلاقة القائمة مع القيم بدعوى أنه طابع اصطناعى لا يمثل دفاعًا عن تعددية القيم، بل محاولة لوقف عجلة التغيير وتثبيت حالة من حالات هذه القيم يراد لها بذلك أن تكون نهائية. وهذا فى حد ذاته إنما يمثل محاولة لنفى أثر الممارسة الديمقراطية على عالم القيم الخاص بنا. وهذا ما يفسر لماذا عندما تم التطرف فى تطبيق هذا الطابع، كما حدث منذ عدة سنوات فى كندا وفقًا لقرار اتخذه مجلس الفنون هناك، أصبحت هذه الممارسة مماثلة تقريبًا لشكل من أشكال الفصل العنصرى الثقافى. وهكذا، صدر مرسوم عن مجلس الفنون الذى يمثل الهيئة الحكومية الرئيسية فى كندا التى تدعم الإبداع الفنى، وذلك بزعم الاحترام الواجب لثقافة الآخرين - صدر ذلك المرسوم مقررًا ألا يتم اعتبارًا من هذا التاريخ تقديم أى دعم لمشروع يستهدف طائفة أخرى غير الطائفة الأصلية التى ينتمى إليها

---

(٧٣) Rawls (J.). La théorie de la justice (C. Audard, trad.). Paris, Seuil, 1987.

طالب الدعم. وهذا معناه - وفقًا لهذا المرسوم - أنه لن يتم دعم كاتب يهودى من تورنتو لكتابة رواية تجرى أحداثها فى أحد الأوساط الفرانكفونية فى مونتريال، أو رسام كندى يرجع أصله إلى جزر الأنتيل كى يعد معرضًا عن الطوائف الأوكرانية فى غرب كندا! وبغض النظر عن دعوى احترام الآخرين التى كانت دافعًا لإطلاق مثل هذا القرار، فإنه يؤدى إلى نتيجة مخالفة تمامًا لتعددية القيم. فهذا القرار ليس بمثابة عملية يتم من خلالها تقديم القيم غير المتجانسة للجميع. فهو - على النقيض - يحد من إتاحة وصول القيم لهؤلاء الذين تمثل هذه القيم بالنسبة إليهم القيم الأصلية، كما يهدف إلى الحيلولة دون قيام البعض باستعادة قيم البعض الآخر وتحويلها ومجادلتها حتمًا من قبل الآخرين. وهذا القرار يحوّل - نتيجة لذلك - قيم كل فرد إلى ميراث لا يمس يقترح تخصيص قاعة لها فى متحف الإنسانية.

وهذا يسوقنا إلى سبب ثانٍ يحتم علينا عدم اعتبار التعددية الطائفية بمثابة نتيجة مباشرة لتعددية القيم، بل بالأحرى اعتبارها رد فعل ضدها. فهذه التعددية، بمحاولاتها إغلاق الأفراد، كل فى ثقافته الخاصة وفى قيم طائفته - حتى وإن كانت تتخذ لذلك ذريعة سامية هى كفالة ازدهار الفرد -، هذه التعددية تحول دون مجادلة كل القيم المرتبطة بالانقسام الديمقراطى. وهذه هى الخاصية المميزة للنظام الديمقراطى - كما رأينا - فى جعل القيم أكثر تجردًا وفى إرغام الأفراد على أن يكونوا على الدوام موزعين بين قيم مختلفة بل ومتناقضة غالبًا. هذا هو الوضع الذى ترمى التعددية الفلسفية إلى القضاء عليه من بعض الأوجه غير المريحة. ولكن إذا كان هذا الوضع كما أعتقد هو نتيجة لمجرد أسلوب عمل المؤسسات الديمقراطية فسوف يكون الثمن الواجب سداده للخلاص منه باهظًا للغاية على الأرجح.

القسوة تجاه الحيوان(٧٤)

بقلم: إليزابث دى فونتونيه

Élisabeth DE FONTENAY

ترجمة: عزة عبد المنعم

مراجعة د. نعمت مشهور

يبدو لى أن إدراج جامعة كل المعارف لموضوع "القسوة تجاه الحيوان" فى جدول أعمالها يعنى أنه نجح فى فرض نفسه ليكون من بيّن الموضوعات المهمة. ويعد شيئا محيرًا ظهوره فى قرن من الزمان شهد الكثير من أعمال التشويه والإبادة من قبل الإنسان لأخيه الإنسان، ويجعلنا هذا الموضوع نتساءل عن تلك الأعمال والممارسات تجاه كائنات حية غير بشرية من الناحية الأخلاقية والسياسية أيضًا.

ولكى تتم مناقشة هذا الموضوع بعمق، لابد وأن تتم دراسته وفقًا لعديد من التحليلات التى تتقابل معه: اقتصادية ونفسية واجتماعية وخاصة قانونية. ويتعين علينا أولاً فى مسار بحثنا هذا أن نرسم، وبكلمات موجزة عن تاريخ الفلسفة، مسار موضعين مترابطين، ألا وهما موضوع القسوة من جهة وموضوع الرحمة من جهة أخرى. ونحاول بعد ذلك فهم أراء المفكرين وردود أفعالهم تجاه تلك القضية المتعلقة بالآلام التى يتكبدها الحيوان من قبل الإنسان.

أولا يتعين علينا إعادة البحث عن مدلول كلمة "القسوة" وما تعنيه وفقًا لأصلها اللاتينى. إن كلمة "القسوة" باللاتينية "crudelitas" لا تشير إلى "القسوة" بمعناها الحالى إلا وهى ملتبسة بمدلول معنى كلمة أخرى وهى "cruor" وتعنى الدماء المسفوكة أو المتجلطة لجسد فقد الحياة. إن دماء التضحية والدماء النبيلة يطلق عليها "sanguis" وليس "cruor" وذلك يتم ذكره فى ترنيمة القداس.

---

(٧٤)نص المحاضرة رقم ٣٣٩ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٤ ديسمبر ٢٠٠٠.

ولدى ملحوظة تبدو أنها بعيدة عن "hic est enim calix sanguinis mei" اللياقة بما أن هذا الدم الإلهى لم يسفك فداءً للحيوان وهنا على الأصح، تكمن السمة "الصليبية" لثقافتنا الغربية - المسيحية. ويجب أن نضيف إلى هذا، أنه عندما ننطق "cru de la crux" ونذكر كلمة الصليب، أداة التعذيب، توشك وأن تلتبس سماعيًا وتصوريًا بلفظ القسوة "cru de la crudelitas". فإذا ما ورد لذهننا هذا، يظل من المؤكد أنه يمكننا أن نتعامل بقسوة بالغة، ولو جسمانية، دون إراقة أقل شيء من الدماء.

إذا تناولنا الآن المترادفات دون إغفال أصل الكلمات لاكتشفنا أن "معنى القسوة" هو التعامل بطريقة متوحشة مثل الحيوان البرى أو المتوحش، وكما نطلق عليها فى اللاتينية ومن الناحية الفلسفية les animalia bruta أو بصورة قاسية كحيوان غير أليف، أو من الناحية الهمجية بمعنى إنسان غير متحضر أو كذلك بلا إنسانية. وتضطرنا اللغة إلى القول إن إنسانًا لا ينتمى إلى بنى البشر وذلك عند إظهاره للقسوة.أليس الهدف من وقوفنا عند موضوع التشبيه الإلهى الذى يعلن عن طبيعة القسوة هو إظهار اختلاف الطبيعية البشرية؟.

ونحن هنا نتناول بتأمل، بصورة خاصة، موضوع القسوة تجاه الحيوان. ما هذا؟ أو لنقل "من الذى" نتركه يعانى أو نجعله يعانى فى هذه الحالة؟ لابد وأن يكون دائمًا كائنًا حيا لأنه من المؤكد أننا لا نقسو أبدًا على الأشياء. والمسألة التى يستوجب علينا معرفتها هى: هل القسوة تجاه الحيوان هى صورة خاصة للقسوة عامة أم هى موضوع له سمات خاصة به؟ يتوقف ذلك كله ويجب أن نسلم بذلك، على الاختلاف المعترف به والجوهرى أو غير الجوهرى بين الإنسان من جهة والحيوان من جهة أخرى. إن هذه المسالة الأولية التى لا نهاية لمناقشتها من الصعب تناولها فى هذا البحث، لذا يجب علينا الاكتفاء حيال ذلك، بذكر هذا الاختلاف بين كائنين متقاربين من الناحية الفلسفية وبكافة الوسائل كما يحق القول. يمكننا التقرير وفى أول الموضعين المذكورين هنا أن موضوع القسوة تجاه

الحيوان ذو سمة خاصةٍ ويجب تناوله بصورة منفردة، ذلك أن الرفق تجاه البشر وتجاه الحيوان يختلف بدرجة معاكسة لكل تجاه الآخر. إن فيلسوف مثل لوك فيرى(٧٥) Luc Ferry الذى ينتقد بحدة موضوع الرحمة المبالغ فيه بالحيوان، يعتقد أنه يوضح لنا كيف أن قوانين النازية التى كانت قوانين ملائمة للتعامل مع الحيوان (والتى يعتبرها بغير وجه حق استثناء فى زمن وقوعها) كانت تتوافق مع القوانين العنصرية. ودعونا لا ننسى هنا ونتذكر دعوى التحريم التى أطلقها جورينج(٧٦) Goering بشأن التسمين الغير طبيعى للأوز. وإذا حرصنا فى ذلك الموضوع على اعتماد كتابات عن تلك الخاصية اللا إنسانية للتعامل مع مصائر الحيوانات المختلفة، فلا يسعنا عند الرجوع إلى القرن الـ ١٩ سوى ذكر اسم العالم الوحيد من علماء الميتافيزيقا فى التاريخ المعاصر الذى أيد وبصورة فلسفية موضوع التعامل برفق مع الحيوان ألا وهو شوبنهورSchopenhauer، الذى استسلم لمشاعر بغض البشر والمرأة ومعاداة السامية وهى مشاعر يرثى لها الآن فى أيامنا هذه. وبالمثل فإن الفيلسوف المعاصر بيتر سينجر(٧٧) PeterSinger، الأسترالى والأمريكى الأصل عالم النظريات المتعمقة والخاصة بعلوم البيئة يسعى فى كتاباته ومن خلال طريقة بلاغية مليئة بالأسانيد الدامغة، إلى المساواة الدقيقة بين هؤلاء المعاقين ذهنيًا من جهة والحيوانات الأليفة من جهة أخرى، ويرى أنه فى حالة الاختيار بين الكلب وطفل مقدر له ممارسة الحياة بصورة لا يعيها فلِمَ لا نقرر تفضيل الاحتفاظ بالكلب.

وفى المقابل، أقترح عليك أيها القارئ اعتبار الموضوع الآخر، وهو الذى يعتبر القسوة تجاه الحيوانات نوعية خاصة من القسوة معتبرين أن منع أو عدم تشجيع الممارسات اللا إنسانية يعتبر تدربًا على فضيلة حب البشر وعليه فإن

---

(٧٥)فرى (ل) النظام الجديد للبيئة، باريس، جراسيه ١٩٩٢م.

(٧٦)شوبنهور،الاساس الأخلاقى،ترجمة فرنسية، باريس، أوبيه، ١٩٧٨م فى الدين، ترجمة فرنسية، باريس، فلامريان، ١٩٩٦م.

(٧٧)سنجر (ب) تحرير الحيوان، ترجمة فرنسية، باريس، جراسيه، ١٩٦٣م.

بعض الأدباء اليونانيين مثل ثيوفراستس Theophraste وبلوتارك Plutarque كانوا قد أوصوا فى كتاباتهم بوضع حد لعمليات ذبح الحيوانات وتناول لحومها، وتمسكوا كذلك بالرفق بالحيوانات واعتبروه تمرسًا ضروريا من أجل تهذيب مشاعر الأطفال والمراهقين بل والشعوب كذلك. وإذا تناولنا الموضوع ذاته، ولكن من وجهة نظر فيلسوف من فلاسفة مذهب المركزية البشرية ألا وهو كانت Kant (٧٨) فهو وبرغم من اعتباره الحيوانات الأليفة كائنات لا تستحق معاملة خاصة نظرًا لأننا نقوم بتربيتها بنفس الطريقة التى نقوم بها بزراعة حبات البطاطس إلا أنه يطلب منا عدم معاملتها بقسوة طالما أنه ليست هناك فائدة من ذلك.

إن مقياس الفائدة هذا سوف نقابله بعد ذلك عندما تصبح القسوة تجاه الحيوانات ظاهرة مبالغ فيها ويتم اعتبارها جريمة يعاقب عليها قانون جرامون Grammont الذى تم التصويت عليه سنة ١٨٥٠م. إن المشاهد اليومية للعنف والتى سجلها ورواها لنا بوضوح المؤرخ(٧٩) موريس أجلون(٨٠) Maurice Agulhon (لعمليات ذبح وسلخ للحيوانات فى المدينة والمعاملة السيئة لأصحاب عربات النقل للخيول) كانت لا تتفق مع الاهتمام بتهذيب الشعب لذا فإن القانون لا يعاقب سوى من يقوم بتلك الأعمال العنيفة أمام الجميع، حيث لا فائدة من وراء إظهار تلك الوحشية النافعة أمام الجميع.

إن موقف بلوتارك Plutarque وكذلك موقف مونتانى Montaigne بعد ذلك يبدو من أعدل المواقف لما تحمله الكلمة من معنيين ألا وهما الإنصاف والعدل. أولا بسبب علم التربية الضرورى الذى يقوم بالتدريب على الرفق تجاه الحيوانات، ثم بعد ذلك لأن من يتهمون أصدقاء الحيوانات بالعنصرية يثبتون بعدهم

---

(٧٨)كانت، ميتافيزيقا العادات، مذهب الفضيلة، الفصل ١٦ فران ١٩٧١م.

(٧٩)كانت ميتافيزيقا العادات، مذهب القانون، الفصل ٥٥، فران ١٩٦٨م.

(٨٠)اجلون (م) دماء الحيوان، مشكلة حماية الحيوانات فى فرنسا فى القرن ١٩، تاريخ المتشرد، باريس، جاليمار ١٩٨٨م.

عن الثقافة ويظهرون فى تصرفاتهم هذه اللامبالاة الموروثة عن التقاليد العقلانية والتى تحتاج منا الآن التفكير فيها.

إن أهم تيارين من تيارات الفلسفة الغربية وهما التيار العقلانى من جهة ومذهب الشك التجريبى والمادى من جهة أخرى يتطابقان مع مفهومين لكلمة الأحاسيس، والتى بدروها ترتبط بنوعين من التقدير المتشعب والخاص بقضية التعامل مع الحيوان.

دعونا نتناول التيار العقلانى فى المقام الأول. إن أصل هذا التيار يرجع إلى ما يسميه أصحاب المذهب الرواقى باللامبالاة أو جمود المشاعر L'apatheia et l'ataraxie. هذا النموذج الأخلاقى الذى يفرض علينا أن نصل إلى أدنى درجة من القلق وعدم إبداء أى حساسية وبصورة مثيرة للتساؤل، تجاه ما يمر بنا أو بغيرنا من أحداث مؤلمة، خصوصًا وبطبيعة الحال تلك الأعمال المتعلقة بالكائنات الحية الغير عاقلة ألا وهى الحيوانات، وإذا كان كانتKant كما رأينا يرى أن نعامل الحيوانات معاملة الأشياء فهذا ولا شك بموجب مثالية شبيهة باستقلالية الإرادة الخاصة بالحيوان المدرك والكائن البشرى نفسه، وكذلك بموجب صلابة التعامل التى تستبعد الرحمة وبالتالى المشاعر والأخلاقيات. ويجب علينا التركيز على آراء سبينوزا Spinoza، بدلاً من ذكر آراء ديكارت Descartes التى تكررت مرارًا، والتى يعاب عليها إذ أنها مسئولة عن نشر منهج يحرم الحيوانات من كونها كائنات حية لها روح، بل يعتبرها أشياء آلية بسيطة، لذا لم يكن بدون مبرر أن يرفع شوبنهور Shopenhaur من شأن سبينوزا(٨١) Spinoza وينصبه كصاحب نظرية متشددة فيما يختص باستخدام واستغلال الحيوان، وهو يذكر من بين آرائه تلك التى يعتبرها الأكثر فظاعة: "لا يوجد غير البشر، فى هذه الحياة، كائنات فريدة، تستطيع الروح أن تعطينا القناعة بها وأن تربطنا بها صداقة أو أية علاقة أخرى. وبناء على ذلك فإن ما يوجد فى الطبيعة من أشياء غير البشر لا تتطلب منا قاعدة المنفعة

---

(٨١)سبينوزا، أخلاقيات، المرجع الرابع الجزء ٢٥.

الذاتية التمسك بها وإنما تعلمنا الممارسات المختلفة التمسك بها أو الاستغناء عنها أو تكييفها لاستخداماتنا بأى صورة كانت." علاوة على ما تقدم من آراء فهو يرى أيضًا أن المعاملة برفق إن لم تصدر عن العقل تكون مضرة لأنها تكون بغير فائدة ونابعة من انفعالات حزينة يجب حظرها. لذا يتضح كما كتب فيلسوفان من فلاسفة مدرسة فرانكفورت سنة ١٩٤٠ ألا وهما أدورنو(٨٢) Adorno، وهوركيمر Horkheimer إن الاتجاه العقلانى هو فكر آلى مجرد وهذه اللامبالاة البرجوازية تتسم بشعور الامتلاك الجامح والتصرف الأنانى المحب للذات والتكبر الشخصى الذى يهدف إلى التصرف حسب هواه تجاه جميع الأحياء من غير البشر، وقد كتبا كذلك:" تعتبر الكائنات العاقلة أن العناية بالحيوان الذى لا عقل له، عناية لا فائدة من ورائها فقد تركت الحضارة الغربية للنساء وحدهم القيام بتلك الرعاية". إن ديكارت Descartes وكذلك من يعملون فى مجال العلوم بصورة عامة يتهمون هؤلاء الذين يشعرون بتلك الشفقة بأنهم لا يهتمون إلا بمشاعرهم الشخصية، وبأنهم يجهلون فى الحقيقة معاناة تلك الحيوانات، فإلى أى شىء يمكننا أن نعتمد فى التوصل إلى تلك الإجابة الأولية والمتواضعة؟. وهل يجب على مشاعر الرحمة تجاه تلك الكائنات الحية أن تنتظر نتائج التجارب لتعبر عن نفسها؟

وفى المقابل، فمع تلك الموضوعات الفلسفية القاسية والتى ترجع إلى مختلف المذاهب الفلسفية فى القرن ١٨، مثل أصحاب مذهب الريبية ومذهب التجريبية ومذهب المادوية، نجد الإصرار على المطالبة بالرحمة والرفق بالحيوان والاعتراض من أجل الحرمة المقدسة الخاصة بالإنسان ذاته، والإلمام والدراية بهذا التقارب فى الأحاسيس بين بنى البشر وبالسمات المشتركة للحياة على الأرض والتسليم بالاختلاف الفكرى ذى الطابع الكمى وليس الكيفى، كما نجد فى كتاباتهم ثورة على الظلم الذى لا نعيه ويتحمله الحيوان الضعيف وحده. بالإضافة لفلاسفة

---

(٨٢)أدورنو(ت) وهوركيمر(م) الجدل الفكرى، الترجمة الفرنسية، باريس،جاليمار١٩٥٨، ص ٢٧٠.

اليونان الذين تم ذكرهم أسجل هنا اسم مونتانى(٨٣) Montaigne وأضيف إليه كذلك أسماء فلاسفة آخرين مثل هوم(٨٤) Hume وبنتام(٨٥) Bentham .

إن الفيلسوف فولتير(٨٦) Voltaire، والذى لا ينتمى إلى تلك التيارات الهدامة وإن كان قارئًا لبعض الكتابات السرية لهذا الكاهن الرائع مولييه(٨٧) Meslier فضح بحماس فى كتاباته عن تلك الأعمال القاسية التى يتحملها الحيوان. وهو بتناوله هذه القضية بعمق يبين مدى تعلقها بقضايا الظلم فى عصره وقد كان يثيرها ويطالب بمعالجتها. وفى دفاعه هذا عن قضية التعامل السيئ مع الحيوانات يقوم بالاعتراض كذلك وبصورة حاسمة على هذا النظام المتشدد محاولاً الكشف عن خباياه، ولابد أن نذكر هنا عدم جدوى هذا التعاون من الكنيسة مع هذا الاتجاه العقلانى والتى كانت تحاربه. وقد سجل المؤرخ إريك باراتى(٨٨) EricBaratay فى كتاب له بعنوان "الكنيسة والحيوان" الآراء المتعاقبة للمذهب المسيحى والمتعلقة بهذا الموضوع. وإذا بحثنا فى التاريخ الفلسفى المتعلق بهذا الموضوع فلابد لنا من الاعتراف بأنه بداية من سان أوجوستان Saint Augustin إلى مالبرانش Malebranche ووصولاً إلى هذا الراهب فى أواسط القرن الـ ١٩، الذى لم يكن يريد الاعتراف بجمعية حماية الحيوان أو سماع التحدث عنها من أحد، ظلت الآلام التى يتحملها الحيوان بالنسبة للتشدد الكاثوليكى موضوعًا مثيرًا للسخرية. ويروى لنا قس من القساوسة ويدعى تروبلييه Trublet زيارة قام بها فونتنل Fontenelle لمالبرانش Malebranche ويعد من فلاسفة المذهب الديكارتى بقوله "إن كلبة ضخمة من كلاب المنزل، وكانت سمينة دخلت الحجرة التى كانوا يتجولون بها،

---

(٨٣)مونتانى، المقال الثانى رقم ١١.

(٨٤)هوم(د)بحث فى مبادئ الأخلاق، ترجمة فرنسية، باريس، أوبيه ١٩٤٧ م، ص٣٨ – ص٤٦.

(٨٥)بنتام(ج) مقدمه فى مبادئ الأخلاق والتشريع، لندن، جريدة الاثلون، ١٩٧٠م، ص ٤٤.

(٨٦)فولتير، باب الفن" الحيوانات"، فى القاموس الفلسفى، باريس، جارنيه، ١٩٧٧م.

(٨٧)أعمال لجان مولييه، باريس، تروبوس، ١٩٧٠م، الجزء الأول والثانى.

(٨٨)باراتى(أ)، الكنيسه والحيوان، فرنسا، القرن ١٨ – ٢٠، باريس، سرف، ١٩٩٦م.

واتجهت لتداعب الأب مالبرانش Malebranche والتجول عند أقدامه. وبعد محاولات فاشلة لإبعادها ركلها الفيلسوف بقدمه ركلة، جعلتها تصرخ من الألم وجعلت السيد فونتونيل Fontenelle يصرخ رحمة بها. وتعجب هنا الأب نيكولا مالبرانش Nicolas Malebranche قائلاً وببرود: ألا تعلم أنها لا تشعر البتة؟(٨٩)" فالآلام، ولكونها جاءت نتيجة للخطيئة الأصلية لا يمكن أن يشعر بها إلا البشر. وذلك مصدره فكرتان، الأولى متعلقة بالمنطق الإلهى للربوبية: الاعتراف بأنه لكى تتألم الحيوانات، وفقًا للأرثوذكسية، يجب أن تكون هناك خطيئة وهو ما يبدو شيئًا منافيًا للعقل. والفكرة الثانية هى الاعتراف بالأصل البشرى والشيطانى للخطيئة الأصلية التى اقترفها البشر والاستنتاج من ذلك عدم مشاركة الحيوانات فى هذه الخطيئة مما أبعدها عن المعاناة، وبالتالى فهى لا تشعر بالآلام إلا إذا افترضنا عدم العدالة الإلهية. وهذا الرأى المتعلق بإنكار الآلام يرفضه فولتير Voltaire الذى سجل فى كتاباته ضد قسوة رجال الكنيسة عن مدى عذاب الحيوان الذى يعانى يوميًا من عمليات الذبح والأعمال الشاقة والزج به فى الألعاب المختلفة بالإضافة إلى عمليات تشريحية تمارس عليه وهو حى. ومع ذلك يجب ألا ننسى ونحن أمام هذه الإشارة السريعة، أنه فى أيامنا هذه قام أدباء مثل الأب ميشيل داميان(٩٠) Michel Damien وجان باستير(٩١) Jean Bastaire كاتب المقالات وأوجين دروورمان(٩٢) Eugen Drewermann رجل الدين وكذلك بعض الأساقفة بتبنى مواقف شجاعة مؤكدين على تعرض الحيوانات للظلم وكونها دائمًا ضحايا، ولا يجب علينا التلاعب بأحاسيسها.

وأود هنا، بعد هذا العرض التاريخى السريع والذى مكننا من استخلاص الاتجاهات المختلفة المتعلقة بهذا الموضوع وكذلك المسئوليات النظرية، أن أقترح

---

(٨٩)فقره من كتاب (أ) باراتى.

(٩٠)داميان(م)، كاستلر (أ)، نوية(ج ج)، الذبح العظيم، باريس، فايار، ١٩٨١م.

(٩١)هيلين-جون باستير، غناء المخلوقات، باريس، سرف، ١٩٩٦م.

(٩٢)درورمان (إ) اللاأخلاقيات عند الحيوانات، ترجمة فرنسيه، باريس، سرف، ١٩٩٢م.

تصنيفًا لأقوال غير قابلة للاختزال، وسوف تثير من حولها تحليلات وأحكام ذات طابع مميز دائمًا.

إن صورة القسوة التى نقصدها جميعًا، هى تلك القسوة المجردة فى إيلام الحيوان أو فى تركه يتألم لا لشىء سوى المتعة الشخصية، وكذلك أية ممارسة للقوةَ على كائن حساس مستسلم لأهواء ذاتية أو متعة نفسية مثل ما يسمى بالشادن فرويد Shadenfreude وهى مشاعر خاصة بالإنسان وحده. وتعرف تلك النزعة المدمرة بالسادية وهى لا تهدف إلى الموت بقدر ما تنزع إلى إحداث الآلام لأطول فترة ممكنة. ويعتبرها العالم النفسى فرويد Freud تحولاً لغريزة الموت التى لا تقاوم والموجهة فى الأصل تجاه صاحبها ثم يتم تحويلها إلى خارجه. وهذه هى مهمة التحليل النفسى الذى عليه تحليل هذا النوع من القسوة الخالية من البغض والمتأرجحة بين الانحراف المرضى والانحراف الأخلاقى. ويكفينا هنا ملاحظة أن الأطفال ذوى "التعدد الأخلاقى" على حد قول فرويد Freud هم فى غاية القسوة وخاصة فى الريف، حيث تعد البيئة ملائمة لنشوء الأعمال المنحرفة ولكن ذلك يتم بصورة بريئة كما يقال. ويعد ذلك الرأى خاطئًا لأن الطريقة التى يبدأ بها القط فى اللعب مع الفأر لا علاقة لها ببداية ما يكنه له الآخر من أحاسيس تختلف باختلاف أعمار غالبية الأطفال الذين نعرفهم. إن قسوة هؤلاء الأطفال فى التعامل مع الحيوانات ومع من هم أضعف منهم تعد لغزًا أليمًا بالنسبة لفلسفة تنشد التحرر من معتقد الخطيئة الأصلية، وقد أفصح أحد فلاسفة المذهب المادى ويدعى هلفيتوس(٩٣) Helvetius، عن انزعاجه العميق حيال ذلك الموضوع، فجاء فى كتاباته: "نحن نرى أطفالاً وهم يطلون بالشمع الحارق الحشرات المختلفة مثل الخنافس حتى تبدو كالجنود ويحاولون تعذيبها حتى الموت وإطالة ذلك لمدة تصل إلى شهرين أو ثلاثة شهور."

نحن نهتم بالبحث عن سر هذا العنف، لأننا نرفض أن نقلل من أهمية موضوع القسوة تجاه الحيوان وهى العنف المعتاد اليومى والشرعى لأعمال وحشية

---

(٩٣) هلفيتوس، الإنسان، الفصل الخامس، والسابع وباريس، ١٧٧٢م.

تتم دون رادع أو عقاب، نحن نقوم بقتل هذه الحيوانات لأغراض عديدة، بهدف أكلها، كما نقوم بتعذيبها لنستمتع بأكبادها، وكذلك ليبدو ما نلبسه من فراء أكثر جمالا ومن عطور أكثر إثارة، فنحن نتعامل معها كمواد أولية وهنا يبدو مفهوم "القسوة غير المجدية" ذا معنى جديد، حيث يجب أن نعترف أنه من المرفوض اجتماعيًا ما يتم من تعذيب للحيوان من أجل الرفاهية، والترف ورغد العيش فى الكماليات، ولن أثير فى هذا السياق موضوع اللحوم لأن الكثيرين يرون أن الغذاء الحيوانى ضرورى بالنسبة للإنسان وإن كان من الضرورى التوصل لحد أدنى من الاتفاق فيما يخص هذا الموضوع وهذا الحد الأدنى للاتفاق يعد مهمًا حيث إن بعض الأدباء مثل روسو Rousseau على سبيل المثال قد أرجعوا تلك القسوة البشرية إلى تناول الغذاء الحيوانى وقد ذكرت ذلك فلورنس بورجا(٩٤) Florence Burgat فى كتاب جميل ذى طابع فلسفى يحمل عنوان "الحيوان، أيها القريب" Animal, mon prochain سجلتْ فيه كيف أن "تناسى الحيوان" يتضمن كذلك بعض المهن الخاصة باللحوم واستخداماتها.

فى الباب المتعلق بتفاهة هذا الجرم، لابد لنا من ذكر التجارب المعملية على الحيوانات، والتى تتم بعنف وتبدو بلا أدنى شك ضرورية، نظرًا لأن الطرق البديلة الخاصة بعلوم الخلايا مثلاً لا تكفى أبدًا إذا ما اعتقدنا فى أقوال الأطباء والباحثين لتحقيق التقدم فى المجال العلاجى، مما يجعل التجارب المعملية على الحيوانات أعمالا ضرورية. وهنا لنا وقفة كذلك لأن معيار فكرة الألم الضرورى لا تخلو من الوقاحة: هل يستطيع علماء التجارب الحفاظ على الحيوانات أحياءً وأمواتًا والتقليل من قلق وآلام تلك الضحايا الذبيحة والمعذبة بواسطة أدوات التعذيب الحديثة وهى الخاصة بمختلف المعامل؟ كذلك لابد لنا من الإشارة هنا إلى آراء كلود برنار(٩٥)

---

(٩٤)بورجا (ف)، الحيوان أيها القريب، باريس، اوديل يعقوب، ١٩٩٦ م، ولنفس الأديب: الحيوان والتعرض للممارسات الاستهلاكية، باريس، ماذا أعرف؟، ١٩٩٥م.

(٩٥)برنار (ج)، مقدمة للنظرية التجريبية، باريس، شامب فلاماريان، ١٩٩٠م.

Claude Bernard الذى يشرح كيف يتم التعامل مع تلك الحيوانات وبشكل متناقض كأشياء، بسبب هذا التقارب المحير بين أعضائها ووظائفها من جهة وبين أعضاء البشر من جهة أخرى، فهم مادة ثمينة تتمثل فى نبض الحياة داخلها مما يعرضهم لأعمال التشويه وأمراض التجارب المعملية.

إن تلك المعاملة القاسية تبدو اعتيادية كما فى حالة القتل بغرض أكلها وبحجة عدم إضمار نوايا خبيثة، إذ نادرًا ما نهتم بطائلة ما نطالب به من حقوق أو نعى ما نفعله، ولأجل من نقوم بذلك، والطريقة التى نقوم بها بتلك الأفعال.

إن موت الحيوان لا يعتبر الآن أقسى ما يصيبه وإنما يتعلق الأمر بجسده الضعيف وحياته البائسة الحبيسة بين الجدران، فضلاً عن التقييد المفزع لحريته كحيوان وحبسه فى معامل التجارب أو أماكن كالمعتقلات من أجل تربيته فى البطاريات. ويعد هذا نسيانًا أو تناسيًا جوهريا للحقيقة النابعة من الممارسات الاعتيادية التى نقوم بها، حيث أصبحت تلك المعاملة القاسية لا تحمل سوى معنى متواضع للغاية وهو اللامبالاة. فنحن لسنا ذوى طابع دموى أو سادى، نحن فقط عندنا لا مبالاة، سلبيين، مصابين بالسأم، غير مكترثين، مصفحين، متواطئين بصورة خفية، تملأنا المشاعر الإنسانية بسبب التواطؤ مع الفكر العقلانى والثقافة الموحدة النابعة من التكنولوجيا العلمية والبشاعة الاقتصادية. ومرة ثانية إن عدم علمنا بما يقوم به الآخرون من أجلنا، لا يمثل عذرًا وإنما هو أمر شاق علينا ككائنات تدعى أنها ذات ضمير وذاكرة وخيال ومسئولية.

سوف أضيف- بحذر لأننى أعلم تلك الجهود البيئية التى تحاول المستحيل - أن الإصرار على إقامة حدائق للحيوانات تصل بتلك اللامبالاة إلى اللامعقول حيث يتم حبس وإذلال وتشويه وتقطيع أعضاء الحيوانات تحت غطاء الاهتمام العلمى بهم وبتربية الأطفال.

وبلا شك فإن الفصل الأكثر صعوبة فى التناول هو الخاص بالنوع الثالث، وهو ما أطلق عليه القسوة المأساوية وهى عمليات الذبح التى ارتبطت بالعقائد

القديمة كاليونانية والعبرية والتى تمثل أصول ثقافتنا. ذلك أن هذه النوعية لا تشتمل على أعمال وتصرفات خاصة بزمن ومكان حدوث تلك الطقوس المقدسة فحسب، وإنما تشتمل كذلك على من يقومون بتلك الأعمال فى كواليس المسرح، والأوبرا وأيضًا فى السيرك. نحن نعلم أن أصل كلمة تراجيديا هو tragos باليونانية وتعنى الكبش، والمأساة هنا هى عملية ذبح هذا الحيوان، وهذا النوع المسرحى الذى يحمل هذا الاسم يشتق من كلمة التضحية، التى تمثل فى آن واحد نوعًا من السمو والمهانة. وتحولت الأعمال الفاسقة إلى أعمال فائقة الجمال وفقًا لما قام به نيتشه Nietzsche من تمييز مثمر. وتمثل مسرحية أجاكس Ajax للأديب سوفوكل Sophocle تداخل أوقات حدوث هذين النوعين من الأعمال: إن انسياق أجاكس Ajax بمشاعره العدائية تجاه أخيل Achille وغضبه الشديد تجاه ما تقوم به أثينا Athena جعله يقوم بعمليات ذبح للقطيع معتبرًا تلك الحيوانات الأليفة بشرًا يقوم بمحاربتهم، وعند إفاقته من حالة الهذيان هذه واستشعاره ما فيه من ضلال يقدم على الانتحار. ونحن هنا نشاهد عروضًا لأعمال ومشاهد غاية فى القسوة وتتكرر الحالة نفسها بالنسبة لمسرحية الراهبات Les Bacchantes، وهى أسطورة قام أوريبيد Euripide الكاتب المسرحى بتحويلها إلى تراجيديا، حيث نرى ونسمع هؤلاء النساء وقد فقدن عقولهن للحظات وهن يطاردن فى الغابة حيوانات بل وأطفالهن ويقطعوهم إربًا ثم يقمن بأكلهم أحياء. ونصل هنا إلى المعنى الكامل ومشتقاته وهى الدماء وأكل اللحوم الحية.

إن الاعتراف بالقسوة الواضحة وإن أصبحت مباحة لما يحمله ضمير المشاركين من تعد واضح، ولما يوجده بينهم الاشتراك فى الحدث والطابع الرمزى الذى تتسم به العادات، كل ذلك يجب ألا يؤثر على يقظتنا البالغة فى مواجهة ما يتم عرضه من مشاهد واحتفالات تزعم تكرارًا وتحديثًا فى الأعمال، وتروى لنا الأساطير كيف تتصرف وتعانى تلك الكائنات الإلهية. ومن هذه الأساطير يستقى كتاب المسرح كسوفوكل Sophocle وأوريبيد Euripide مسرحياتهم التراجيدية، ويبعثون فى النفوس مشاعر الهلع والرحمة، كما يقول أرسطو Aristote. وتبدأ

بذلك أعمال لا تنتهى من الطقوس المستحدثة من جهة والأساطير التى تستقى منها الأعمال من جهة أخرى من خلال قصص ذات طابع دينى وفنى، ويستمر هذا كله فى إمداد ما يتم من أعمال أدبية وعروض بأكاليل من الممارسات العنيفة من عمليات ذبح وقتل وانتحار.(٩٦)

إن القسوة المأساوية التى تعنينا هنا غير قادرة على منحنا التوضيحات الكافية لبعض ما يتم من انحرافات تجارية ومشينة والتى نجد لها مثالا فيما يقوم به هذا الفنان النمساوى الأصل، والذى يدعى هيرمان نتشه Hermann Nitsch، حيث يقوم منذ ثلاثين سنة وفى كل عام على مدى ستة أيام وفى قصره، باستقبال آلاف المدعووين الذين يدفعون الأموال الكثيرة مقابل مشاركتهم فيما يسميه بمسرح الدماء، ويتم فيه ذبح الثيران والخنازير والخراف وصلبها وإخراج أحشائها ثم يقوم مريدوه برش الدماء على أجسامهم والارتواء بهذه الدماء، ويغطون وجوههم بالأحشاء الساخنة ويقومون بعد ذلك بالخوض طويلاً فى تلك الدماء المختلطة بحبات العنب والتى يستخدمها هذا الفنان فى رسم لوحاته. ونحن لا نناقش هنا التتابع المأساوى لتلك القسوة بل نحن نسرد البداية الهامشية فقط. إن هؤلاء المدعووين، دافعى أجر هذه الحفلة الدموية لا يشكلون مجموعة تجتمع فى تكرار تقديم احتفال ما أو عرض مسرحى بذاته، بل هم يشكلون مجموعة لأفراد يعانون من العزلة فى أدوار قام بتوزيعها عليهم معذبهم.

وتظل هناك مسألة معلقة خاصة بموضوع مصارعة الثيران،(٩٧) ورحلات القنص، وتناحر الحيوانات، تلك الرياضات العنيفة والتى لا طائل من ورائها والتى استمدت من قدمها حق الوجود من قبل المشرعين. إن كل كائن لديه مشاعر لا يملك إلا أن يدينهم ولكن ما هى الإجابات التى نسوقها للإجابة على من يعارضون حيث يتحججون بما تقدمه من غنى ثقافى وجماهيرى سوف يندثر بإلغائها ولكل

---

(٩٦)وكذلك أنتونين أرتو يقترح "مسرح القسوة".

(٩٧)باراتى (إ)، أردوين فوجيه (إ)، مصارعة الثيران، باريس، مجموعه ماذا أعرف؟، ١٩٩٥م.

جانب حججه فى تلك المناقشة. إن الشيء الأكبر هو أن من يمارسون هذا العنف المأسوى لا يخفون سرورهم الشخصى من إحداث الألم أو القيام بالقتل. لذلك يجب ألا يؤدى السخط على ممارسة هذه الأعمال الاستعراضية البذيئة إلى التستر على فضح النفاق الذى تتصف به القسوة الاعتيادية التافهة والأكثر وحشية المتعلقة بظروف معيشة تلك الحيوانات وطرق تربيتها فى بطاريات وليس الاهتمام فقط بلحظات احتضارها أو موتها. أما بالنسبة لأعمال القنص والصيد فهى أنشطة تصنف ضمن هذا النوع من القسوة التى لا طائل منها والخاصة بالاحتفالات والتقاليد. ويتعين علينا، فى أثناء الحد بقدر الإمكان من تلك الأنشطة، أن نؤثر مرة أخرى الموت الذى تسببه هذه الأنشطة، عن الحياة التى تهبها الصناعات الغذائية الزراعية للحيوانات. لكن فيما يتعلق بحيوانات البرارى، فإن التقاليد الغربية لا تبرر مطاردتها أو صيدها، خاصة بعد فناء الثقافة الاستعمارية. كما أن رحلات السفارى لا تنتمى إلى العنف المأساوى وإنما إلى مجال الصناعة السياحية.

وغالبًا ما تتم المقارنة بين مشاعر الرحمة الذاتية غير القادرة والخاصة والحقوق الموضوعية، الشاملة والفعالة. توجد فترتان من فترات التاريخ تساعدانا على فهم أن هذا التقابل يفتقر للأسس، وأن المشاعر من جهة والحماية الشرعية من جهة أخرى لا تتفقان إلا من أجل تحقيق أفضل مصلحة من أجل حقوق الحيوان. الفترة الأولى: تقع فى منتصف القرن الـ ١٩ حيث قام الأدباء مثل فكتور هوجو Victor Hugo، جول ميشليه Jules Michelet، بيار لاروس Pierre Larousse، جورج كليمنسو Georges Clemenceau، فيكتور شولشر Victor Schoelcher، عالم الاجتماع الذى ساهم فى إلغاء الرق وحارب عقوبة الإعدام، متأثرين بمبادئ الجمهورية وروح الديمقراطية بالدفاع بضراوة عن حقوق الحيوان ضد اليمين الكاثوليكى المحافظ، لمنع تعرضه للألم دون مبرر. والآن هل يجب على الذين يتبعون هؤلاء الكتاب التقدميين، العمل على المطالبة بقوانين حماية لهذه الحيوانات وهو ما يراه الكثير من رجال القانون مطلبًا ممكنا، وإن كان يطرح

مشكلة التشريعات التفاضلية التى تحدد حقوقًا خاصة لكل نوع على حده أم يكون كافيًا تكوين عدد محدد ومميز للميراث الإنسانى؟. إنى أميل إلى النظام الأول من الحماية وبالقدر الذى يتطلبه بالضرورة مفهوم القسوة، إذا ما قبلنا استخدام هذا التعبير، من الأخذ فى الحسبان الكائن الحيوانى، ومعاناته، وآلامه ومشاعره وتاريخه وقيمته الجوهرية وليس فقط نوعه: فنحن لا نتعامل بقسوة مع نوع أو فصيلة ما، بل نتعامل مع إحدى الكائنات الحية وهى كائنات فريدة دائمًا.

والفترة الثانية من فقرات التاريخ هى التى تربط بين مشاعر الرحمة والمطالبة بالحقوق، تقع بعد الحرب العالمية الثانية وتتمثل فى كتابات هؤلاء الأدباء الذين عاصروا فترة اضطهاد اليهود فى أوروبا، سيطر عليهم موضوع هذه القسوة البشرية تجاه الحيوانات. ولابد لنا من أن نلجأ مرة أخرى إلى كتابات كل من هوركيمر Horkheimer وأدورنو Adorno(٩٨) للقضاء وبصورة قاطعة على أى شبهة للمعاملات اللاإنسانية وكذلك العنصرية.

"يكمن فى أصل هذا الاهتمام الذى يوليه الفاشيون بالحيوان والطبيعة والأطفال،الرغبة فى الاضطهاد. إن اليد التى تداعب بإهمال شعر طفل أو فراء حيوان يمكن لها أن تدمره، فهى تداعب بحب إحدى الضحايا قبل أن تقوم بذبح الأخرى، ولا يتعلق اختيار ضحية على حساب أخرى بالإحساس بالذنب حيال تلك الضحية الأخرى، إذ تهدف المداعبة إلى إظهار أن الجميع متساوون أمام القدرة وأنهم لا يملكون أى روح أو طبيعة خاصة بهم".

ويذهب أدورنو(٩٩) Adorno إلى أبعد من ذلك فى كتاباته عند التقريب بين المعاناة والقلق الإنسانى ومعاناة الحيوان قائلاً وبجرأة فى كتاباته "إن توقعات حدوث عملية الذبح يصبح شيئًا مقررًا عندما تقابل نظرات الحيوان المجروح

---

(٩٨) أدورنو(ت)، هوركيمر(م)،الجدل الفكرى، ترجمة فرنسية، باريس، جاليمار، ١٩٥٩م،ص ٢٢٧.

(٩٩) أدورنو(ت)، أقل الأخلاقيات، ترجمة فرنسية، باريس، بايوت، ١٩٨٠ م، الفصل ٦٨.

إنسانًا، وهذا العناد الذى يبديه لرد تلك النظرات "إنه ليس سوى حيوان" كما يظهر هذا العناد بصورة لا تقاوم فى الأعمال الوحشية تجاه البشر حيث يؤكد الفاعلون لأنفسهم وعلى الدوام أن هذا ليس سوى حيوان لأنهم حتى أمام الحيوان لا يريدون الإقرار نهائيًا بوحشيتهم هذه".

هل تكون نتيجة مخيبة للآمال إذا استعنا فى خاتمة هذا الموضوع بأقوال أحد النازيين لإيضاح هذه الحقيقة صعبة الملاحظة؟ إن جيتا سرنى(١٠٠) Gita Sereny صحفية مجرية كان لها لقاء طويل مع شخص يدعى سترنجل Strangl الذى كان قائدًا لإحدى معسكرات تربلنكا Treblinka قالت له متسائلة: "فيم كنت تفكر وأنت تقوم بتلك الأعمال؟ فكان هذا رده على السؤال: "كنت أحاول جاهدًا التركيز على العمل، العمل، العمل (....) وفى يوم من الأيام وأنا فى البرازيل ومنذ سنوات مضت كنت مسافرًا وتوقف القطار بجوار مذبح من المذابح، عند ذلك قامت الماشية فى حظائرها عند سماع القطار بالجرى حتى الحواجز وأخذت تحدق فينا، وقد كانت شديدة القرب من نافذتى، يزاحم بعضها البعض، وقامت بالنظر إلىّ عبر الحاجز وتذكرت حينها قائلاً فى نفسى: "أنظر ألا يذكرك هذا بما حدث فى بولندا؟ هكذا كان الناس هناك ينظرون بثقة قبل دخولهم الصناديق مباشرة". وبعد هذا الحدث لم أستطع أبدًا أن آكل علب الأغذية المحفوظة، تلك العيون الواسعة التى كانت تنظر إلىّ دون أن تدرى أنها سوف تموت جميعها بعد لحظات".

---

(١٠٠) سرنى(ج)، فى عمق الظلام، باريس، دنول، (المذكورة من قبل آلان فنكلكروت فى(أ) فنكلكروت، (إ) دى فونتنى، الحيوانات والرجال، طباعة تريكورن، فرنسا للثقافة، ٢٠٠٠م.

عبادة الجسد فى المجتمع الحديث (١٠١)

بقلم: جورج فيجاريللو

Georges VIGARELLO

ترجمة: ماجدة أباظة

مراجعة: د. نعمت مشهور

يعد الحديث عن مجتمعنا باعتباره مجتمع "حضارة الجسد"، أحد المفاهيم الدارجة لزماننا. هذا الانقلاب حديث ومبسط: هياكل بدنية منتشية، ورغبات حميمة يتم الاعتراف بها أخيرًا، وعناية كبيرة بالمظهر والصحة. سيتم أخيرًا اكتشاف هذا الجسد الذى طالما تم إهماله. ويتم هذا الارتقاء خلال المرور من الظلام إلى النور، من الجهل إلى المعرفة. خليط مرتبك من العرى ومن الممارسات البدنية المتزايدة والاهتمام بالعطلات بكل أنواعها وبالاسترخاء وبأشكال الاعتناء الشخصى بالإضافة إلى الاستثمارات التى تنصب فى القنوات الرياضية ووسائل الإبهار. يمكن إذن أن يعاد النظر فى الجسد بنفس القدر الذى يمكن "إعادة هيكلته".

بالطبع، ليس كل شىء فى هذه الرؤية الدارجة يعتبر خاطئًا ولكننا يجب أن نعمل على تخفيفها بإضفاء تنوعات وتساؤلات قبل أن نقيس بشكل أفضل أساسها وتطبيقاتها. هناك فترات فى تاريخنا كانت فيها بالفعل لحظات اكتشاف أو إعادة اكتشاف الجسد: عصر النهضة وما ارتبط بها من ازدهار فى الرسم وانتصار الجسد الذى كان ينظر إليه "باحتقار" فى العصور الوسطى. فقد صاحب عصر التنوير نظرة جديدة لمفهوم الصحة واهتمام خاص بجسد الطفل والمساحات العامة والأوبئة: كما شهد القرن التاسع عشر الذى شهد توسعًا فى مفهوم الاستشفاء بالمياه الطبيعية، الثورة الميكروبية والرياضية واللجوء إلى الإجازات والترفيه. قائمة طويلة تؤدى إلى ضرورة وضع التأكيدات الحديثة فى الاعتبار المستقبلى، حيث

---

(١٠١) نص المحاضرة رقم ٣٤٠ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٥ ديسمبر ٢٠٠٠.

إنها تؤدى إلى إثبات مزدوج: فكلمة "جسد" يمكن أن تحتوى على معان متعددة حيث لم يخترع عصرنا كل شيء بخصوصه.

التقاليد ومنحدرات الجسد الثلاثة

هذا التشتت فى النقاط الإرشادية الممكنة هو الذى يدهشنا فى البداية، إذ أن هناك أشكالا لا حصر لها للإشارة إلى الجسد والسكن إليه، وأشكالا لا حصر لها لتصويره وتفعيله. وبشكل أكثر عمقًا، فإن تنوع مساحات الجسد كثيرة ومتعددة فى كل ثقافة وفى كل زمان: فهناك اختلاف بين كفاءة جراح العظام وكفاءة الفنان، تمامًا كاختلاف ممارسة الرياضة عن التمثيل الصامت أو التشخيصى، إن الآلية والتعبير والطاقة والحساسية تعطينا العديد من الأجساد المختلفة. كل بحسب معارفه الخاصة وتصوراته ومساحاته، بل والأشياء التى يتحرك من خلالها. يجب قياس هذه الوفرة فى المرجعية الجسدية وتنوعها الذى يمنع إخضاع الأجساد فى إطار منهجى واحد أو إعطائها اتساقًا أو وحدة واحدة مسبقًا.

يمكن التمييز بين ثلاثة منحدرات على الأقل فى تاريخ الوجود الجسدى، كلها تمتلك استثماراتها الخاصة وتفردها. المنحدر الأول، مبدأ الفاعلية وهو المصدر التقنى الذى يستخلصه الجسد من العنصر الميكانيكى والعضوى أى القدرة على الفعل تجاه الأشياء، المنحدر الثانى، مبدأ الملكية، وهو امتلاك الجسد لحيز ومكان يتصف بالخصوصية الكاملة، وسيطرة الشخص فى أكثر صوره للخصوصية على مدى ضيق بيولوجيا، المنحدر الثالث، مبدأ الهوية وهو تعبير الجسد عما بداخله أو عن انتماء دال عن الشخصى، وهو مورد للرسائل والتبادل انطلاقًا من إشارات وتعبيرات عن طريق الجسد.

لا ننسى أن تلك المنحدرات الثلاثة، هى بالفعل من صميم الماضى. إن الفاعلية الميكانيكية هى حركة العامل بكل ما يحتويه من أساليب خاصة به وطاقة وحسابات تم تقنينها والتخطيط لها منذ زمن طويل، وهى أيضا الصحة ومخاوفها

وخططها التى لا يحدها سن ومناهجها المتعلقة بالعناية الصحية واستثماراتها التقليدية الجماعية والفردية. فى المقام الثانى، مبدأ الملكية وهو حدود الذات، هذا الإحساس بوجود حدود مادية (جسدية) خاصة تواجه منذ أمد بعيد مجمل القواعد والاحتياجات. على سبيل المثال إن إعادة التعريف الفظ للعنف ليس إلا شحذًا بطيئًا لهذه الحدود وهو فى نفس الوقت شحذ بطىء لإدراك الجسد. وهو فى جهة أخرى حذا مركبًا، إذ أنه ينشأ من القيود الاجتماعية وبنفس القدر من تحرير الشخص. وأخيرًا فإن مبدأ الهوية، الذى يعبر عن الفرد من خلال الجسد، قد أصبح أكثر فأكثر من صميم تاريخنا: تعبيرات جسدية وملابس لها دلالات وتقنين للأشكال والدوائر. بل يمكننا القول إن الاكتراث بالمظهر لم يتمكن من تأكيد ذاته بمعزل عن الاكتراث بالجسد. إن اكتشاف هذا الجسد لا يمكن بذلك أن ينتمى إلى حاضرنا فقط.

شحذ النقاط الإرشادية

لا أقول إن هذا الحاضر بدون أصالة، إلا أن الأمر يتعلق أكثر بموضوع شحذ النقاط الإرشادية القديمة وهو ما يلفت النظر فى المقام الأول: زيادة تنقيتها واطراد المتطلبات والاهتمامات. فهناك منطق يصل بين هذه النقاط ليعطيها حدة زائدة، وهو منطق يجعل موقع الفرد خاصة أكثر بروزًا وأكثر استقلالا.

لقد شحذت النقاط الإرشادية البدنية المباشرة حول الفرد: تلك الحميمة المشيرة إلى الآلام والمتاعب، على سبيل المثال، الدلالات التى تثير المخاوف أو تحرك أشكال الوقاية.

وتؤكد التحقيقات هنا حدوث زيادة تدريجية فى الوعى الذى يتنامى حديثًا فى حركة هى بالأحرى عريقة فى القدم. إن عدد الأمراض التى تم الإفصاح عنها من قبل الأشخاص الذين تم سؤالهم قد تزايد لأكثر من ثلاثة أرباع مرة بين ١٩٧٠ و١٩٨٠ كما يوضح ذلك الاستبيانان المتماثلان اللذان تم اقتراحهما، والذى يفصل

بينهما عشر سنوات، على عينة متماثلة من السكان: فقد تم الإبلاغ عن ٣٧٦٣٧ مرض من قبل المحقق معهم سنة ١٩٧٠ و٦٠٠٥٨ سنة ١٩٨٠. إن النمو واضح حيث يكشف عن ١،٦٢ مرضًا معلنًا عنه لكل شخص في ١٩٧٠ و٢،٢٨ في ١٩٨٠ (استقصاء INSEE ١٩٨٠). هذا الرقم ليس له علاقة كبيرة بالانتشار الفعلي للأمراض. فانتشار الأمراض في فرنسا سنة ١٩٨٠ لا تزيد عنه في ١٩٧٠. بل على العكس من ذلك فان متوسط طول العمر زاد من ٧٦ إلى ٧٩ سنة بالنسبة للنساء بين ١٩٧٠ و١٩٨٠، ومن ٦٨ إلى ٧١ بالنسبة للرجال (أصبح الآن ٨٢ للنساء و٧٤ للرجال). وقد ازدادت الحيطة على النفس وتحركت الحدود بين الصحة والمرض يفسرها جزئيا النجاح الذي حققته مجلات الصحة،(هذه الدوريات) التي تزايد توزيعها، ومنها اثنتان تجاوز توزيعهما اليوم عن ٤ ملايين نسخة.

هذه هي نفس الآلية بالنسبة للملكية الحميمة. إذ تم تأجيج " الحدود " لكل شخص فنقلت التفرقة بين ما هو مسموح به وما هو غير مسموح به لتخلق بذلك كلمات جديدة وتحديات جديدة. فإن مفهوم "التحرش"، ضمن مفاهيم أخرى، قد تكون ذا دلالة في هذا المجال. فتأكيد القول "جسدي ملكي أنا" يمكن أن يكون سببًا لاحتياجات متزايدة. إن الجنحة المنصوص عليها في قانون العقوبات مادة ٢٢٢-٢٣ لسنة ١٩٩٢ بخصوص التحرش الجنسي لا تؤدي إلا إلى إطالة السير البطيء للتدرج القانوني في مواجهة المواقف العدائية.

فهو يؤدي إلى تأخير بدايته، كما يعطيه حدة أكبر، حيث يجعله الدرجة الأولى للاعتداء، ويعتبر الموضوع الجديد والمعاصر جدا "للتحرش الأخلاقي" امتدادًا لهذه الديناميكية، حيث يتم إعادة تعريف حدود كل منهما.

إن العمل في إطار كفاءات الجسد وحدوده وهويته أصبح أكثر وجودًا وفق ديناميكية تكون فيها الحداثة هنا هي أولا استمرارًا للماضي.

اختراع لنقاط إرشادية

هناك انفصام اليوم، وإن كان أقل وضوحًا من الأشكال الإخراجية الكبيرة المتعلقة بالمظاهر أو فعاليات الجسد، وأقل وضوحًا أيضا من الهاجس المستمر حول الرفاهية والصحة، وهو يتعلق بأسلوب ممارسة الهوية، فهو يحرك هذه الثقة الراهنة المتعلقة بمقابلة حقيقة الذات من خلال الإحساس بالجسد.

يجب التوقف أمام بعض النقاط الإرشادية النظرية قبل قياس وجودها فى الأذهان: إن انقلابًا حذرًا على الرغم من أنه قاطع، يصر على ترك السيادة التقليدية المعروفة للوعى، هذا الانتقال الكبير فى المواقع الذى أحدثته العلوم الإنسانية متجاهلة الغيبيات القديمة ومواجهاتها بين الجسد والروح، رافضة تحديد الشخص من خلال إرادته فقط. من هنا جاء الإحساس الممكن الجديد تمامًا بالتصرفات والحركات: الإيماءات والتوترات الجسدية وأوضاع مختلفة تصبح دلالات صالحة لتحليل نفسى حساس تجاه المظاهر التافهة والتعبيرات التى لا قيمة لها وتعمل كلها باعتبارها لغة مستقلة عن الموضوع. كما يمكن أن تكون اللجلجة الحركية والتنقلات غير المقصودة إشارات لوعى فى سبيله للتطور فى إطار علم نفس الطفل المنتبه إلى ظهور الموضوع، وهو ما كان هنرى والون Henri Wallon من أوائل من أشاروا إليه فى قوله: "لم تعد الحركة مجرد فعل ميكانيكى للتنفيذ (...) إنها تسمح، بدرجات مختلفة، تحقق أشكالا من التأقلم والاستجابة تتجاوزها". إن دراسة الجسد وأفعاله تكشف فجأة أشياء كثيرة تفوق ما كانت تكشفه من قبل. لم يعد الوعى أداة للأوامر فقط، إذ أنه يمكن أن ينشأ من عمليات حركية خارجة عليه تمامًا. وبشكل أكثر عمقًا وأكثر اتساعًا، فان إحدى حقائق الموضوع يمكن أن تكمن فى بعض "أشياء" الجسد، فى بعض آثاره أو ذكرياته.

إن هذا المعنى يفرض نفسه اليوم، حيث أصبح الحديث عن الجسد لا يتوقف فقط عند الحديث عن الأعضاء، إذ أن تحريك الجسد يعنى تحريك المناطق المظلمة والعميقة فى الذات. فقد يكشف الوعى الجسدى فجأة عمقًا ما وحقيقة ما، وتكون

قدرة الفرد على اكتشافه بمثابة مزيد من القدرة على الاستنارة الذاتية. إن المجلات تقول ذلك حين تصف الـ Thalasso (علاج الأمراض عن طريق حمامات مياه البحار والأجواء البحرية) باعتباره علاجًا منعشًا يقوى الطاقة الشخصية. وذلك ما تؤكده دوائر المعارف التى تتحدث عن "الصحة"، والتى تؤسس دراسات الهوية والتوازن الفردى على "العودة إلى الجسد، كوسيلة مفضلة للاتصال والازدهار". ومنها نجد أنواع الرياضات الحديثة ذات الأسماء المتعددة، منها على سبيل المثال "رياضة" الـ well-ness والتى يفترض أن تعلم "فن استغلال التمرين الجسدى من أجل ازدهار الروح". لقد أصبح الجسد مكانًا "للكشف" بنفس القدر الذى هو فيه مكانًا لتعميق الذات.

لقد فرض هذا التحديث نفسه باعتباره، حقيقة ملموسة، خاصة مع انهيار "الغيبيات" وانحسار "الرسائل الكبرى" وانتقل الوعى الجسدى نقلة كبيرة بعد أن سقطت المحددات العليا السياسية والروحية والدينية ليصبح الحقيقة الوحيدة: من خلال المزيد من الاختبارات الذاتية واكتشاف المجهول وإنماء الجوانب الحسية بلا حدود. وارتدت التجربة القديمة للتفوق والسمو على عالم الخصوصيات ومجال الجسد. وتحددت لعبة الحد الأقصى فى إطار الذات الداخلية وخاصة فى محوره الأكثر مادية.

هناك ممارستان للجسد، ضمن أشياء أخرى، تحددان هذا التغيير إلى درجة التشويه المغالى فيه وهما كمال الأجسام الذى يؤسس للهوية على أساس الشكل، والأخرى التى تعنى بالأعمال المبهرة للصانع النهائى للمطلق انطلاقًا من تجربة الجسد.فى الحالة الثانية يكون الانبهار بسبب لا محدودية القواعد الجسدية هو الحاسم: مواجهة الحاضر باعتباره لحظة نهائية من خلال ممارسة رياضات مثل الرياضة الثلاثية Triathlon (السباحة) وسباق الدراجات وسباق المسافات والسرعات العمودية ورياضة نزول المنحدرات والمغامرات التى تتسم دائمًا بعدم التناسب.

إن الأمر يتعلق بظاهرة غير مسبوقة وهى لا محدودية الجسد، الذى يتم اكتشافه فى كل الاتجاهات، وهى ظاهرة مستحدثة طغت على ظواهر أخرى لا محدودة والتى خفتت اليوم، هى التى كانت تتعلق بالكون الدينى أو حتى بالكون السياسى. وبدأت لعبة لا نهائية مع الجسد فى عالم كان ينحدر إلى التعاسة: حيث أصبح هناك انبهارًا بالحد الأقصى بكل ما يعنيه ذلك من تأثيرات متعددة.

كيف لا نرى إذًا أن التأكيد اليوم على وجود "حضارة الجسد" يجب أن يفهم بطريقة مستهدفة؟ فالجسد لم يكتشف فجأة، حيث إن الفنانين والعلماء قد سبروا غوره منذ فترات طويلة ولكنه يصير موضوعًا لتجربة جديدة تمامًا، تدعى أنها تتعامل معه بعمق وحقيقة، حيث يصبح تنشيط الجسد وتمرينه هو إعادة صنعه وحين نجده نكون قد وجدنا أنفسنا. يتضمن هذا المنحى عملا لا نهائيا على الجسد، يبدأ من أنواع الرجيم والتخسيس وممارسات التزحلق وجلسات العلاج النفسى الجسدى وأنواع الأدوية المختلفة المؤثرة على الحالة النفسية وعلوم الزن Zen (مدرسة فلسفية بوذية تقوم على نقل المعرفة من الأستاذ إلى الطالب مباشرة للوصول إلى الهدوء والاتزان النفسى).

الصراعات الحديثة

نرى جليا أن مبدأ الهوية قد أعيد صياغته بحثًا عن معان جديدة للرسائل التى تصدر عن الجسد. وانطلاقًا من هذه الهوية تكتسب بقية المبادىء، مثل الفاعلية أو الملكية، أهمية كانت تفتقر إليها.

أصبح الناس يفكرون فى الصحة ويمارسونها بأسلوب مختلف، حيث لم يعد الاهتمام فقط هو الوقاية من الألم، بل أصبح الهدف هو الحياة بأسلوب أفضل لتنمية الإمكانيات بلا حدود، واستنفار الموارد الجسدية والنفسية. ونجد التعبيرات التالية على صفحات الجرائد: "تذوقوا لذة أن تعيشوا بشكل أفضل" كما تتصدر عناوين الإعلانات "من أجل أن تعيشوا أفضل فى أجسادكم وعقولكم"، كما نجد هذه

العبارات على كتب التخسيس: "١٠٠٠ سؤال لكى تعيش أفضل". وهى إن كانت صيغ تفتقر إلى البريق ولا تعنى شيئًا. إلا أن هذه التعبيرات تغير بعمق الأهداف الصحية، حيث لم يعد الهدف استبعاد الألم كما كانت توصى بذلك النصوص التقليدية، ولا زيادة المقاومة العضوية كما كانت تقترحه قضايا التقدم منذ نهاية القرن الثامن عشر، بل يتعلق الأمر أيضا بتعميق الشعور بالجسد واختباره، وهذه الإرادة المرتبكة بضرورة سكنه بشكل أفضل حتى نستطيع تأكيد ذواتنا بشكل أفضل. ويضاف إلى العمل التقليدى للحماية من الألم عمل غامض لا نهائى يهدف إلى الوصول إلى طريقة معايشة الجسد والإنصات إليه أى تكثيف إمكانياته.

كيف لا نرى، فى حين تولد هنا مجموعة من المتطلبات المرتبكة، ووجود العديد من المعتقدات التى يمكنها أن تقود إلى صراعات فى المستقبل؟ فالمواجهات بين "الضحايا" و"المسئولين" على سبيل المثال فيما يتعلق "بآلام الحداثة التى نعيشها" كمرض جنون البقر والاسبستوس والدم أو هرمونات النمو الملوثة، كلها أمراض ارتبطت بلا شك بعالم تحول تمامًا إلى التقنية، يكون فيه قرارات البعض آثارًا على صحة الكثيرين، نضيف إلى ذلك الاهتمام الجديد الذى يفرض نفسه على أسلوب الحياة والإحساس بالجسد، وهى يقظة قوية فى مواجهة ما يمكن أن يهدد هذا النقاء الكامل، تمامًا كما تلهب أشكال العنف التى يتم فضحها، اليقين بأنها تصيب الهوية، حيث لا يقتصر هذا الاعتداء على الجسد فحسب وإنما على النزاهة المصانة، فهى إتلاف ليس للحيز المادى فحسب وإنما للحيز النفسى كذلك. ومن هنا تنبع الأهمية الممنوحة للأمان، إذ يثير القلق المتعلق بالعنف المستخدم صراعات اجتماعية كان لا يثيرها حتى الآن سوى الاستغلال.

وانتقلت معالم الموضوع فى وجود هذه الهوية الجديدة لتنقب فى أشكال "عبادة" الجسد وانتقلت معها أيضا بعمق بعض الوظائف الجماعية: الأساليب الجديدة للتعبير عن المتطلبات الاجتماعية، منها على سبيل المثال أساليب تحديد الصراعات، ذلك أن هذه المعالم والأساليب والمتطلبات تتضح أكثر فأكثر من خلال الجسد الذى يدعى الشخص أنه وسيلته لتحقيق ذاته.

تأملات حول اللاسياسة(١٠٢)

بقلم: روبرتو إيسبوزيتو

Roberto ESPOSITO

ترجمة: خليل كلفت

مراجعة: بشير السباعى

ما اللاسياسة l'impolitique؟ وكيف نشأت هذه اللفظة التى أضعها فى مركز تفكيرى منذ عدة سنوات؟ وإلى أين تقودنا؟ قبل أن أحاول الإجابة على هذه الأسئلة، أو ربما كان الأفضل أن أقول: قبل أن أصوغها بطريقة مختلفة- إذ أنه فى الفلسفة لا توجد إجابة لا تكون بدورها سؤالا جديدًا -، أود أن أنطلق من ملاحظة أعم. وليكن من الصعوبة المتزايدة فى أن تعطى اللغة معنى للسياسة la politique، من جدار عدم الفهم الذى انتصب بين السياسة واللغة. إذ يبدو وكأن السياسة أفلتت من اللغة أو كأن اللغة لم تعد تملك كلمات تسمى بها السياسة. وحتى فى الثلاثينيات، كتبت الفيلسوفة الفرنسية الكبيرة، سيمون ڤيل Simone Weil: "يمكن أن نأخذ تقريبًا كل ألفاظ، وعبارات، قاموسنا السياسى، وأن نفتحها؛ وسوف نجد فى قلبها الخواء". فلماذا- ومنذ ذلك الزمن- هذا الإحساس بالخواء؟ هذا الإفراغ الحقيقى للقاموس السياسى؟ انعقاد اللسان المتفاقم هذا الذى لا يُقهر على ما يبدو والذى يمسك بنا ويفقدنا الاتجاه بصورة متزايدة؟ وبطبيعة الحال، يمكن أن نستدعى التحولات المفاجئة التى قلبت أوضاع المشهد الدولى فى هذه السنوات العشر الماضية، مما جعل المقولات السياسية السابقة غير صالحة للاستعمال.

غير أننى أعتقد أنه يوجد شىء ما، بالإضافة إلى هذا، وراء، وفى تضاعيف، هذه الأزمة التى تمر بها اللغة السياسية. إننا إزاء ديناميكا أقدم عهدًا ترتبط، فى التحليل الأخير، بكل الفلسفة السياسية الحديثة - بما يمكن أن نسميه

---

(١٠٢) نص المحاضرة رقم ٣٤١ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٦ ديسمبر ٢٠٠٠.

طابعها الميتافيزيقى بصورة تكوينية. فماذا أقصد بهذا التعبير؟ ودون أن يكون بوسعى أن أقوم هنا بتعميق الخطاب جدا فإننى عندما أتكلم عن الطابع الميتافيزيقى للفلسفة السياسية إنما أشير إلى ميلها إلى مطابقة معنى الكلمات الكبرى للتراث مع دلالتها الظاهرة. إنه يبدو وكأن الفلسفة السياسية قد حصرت نفسها فى تناول جَبْهى، مباشر، لمقولات السياسة. وكأنها كانت عاجزة عن مساءلتها بطريقة ملتوية، غير مباشرة، عن الإمساك بها من الخلف، عن الوصول إلى أعمق أعماقها- إلى نطاق غير المدرَك فيها. ويشتمل كل مفهوم سياسى على جانب موضَّح، ظاهر بصورة مباشرة، غير أنه يشتمل أيضا على منطقة إبهام، على ركن مظلم لا يتدفق منه هذا الضوء إلا بالتضاد. غير أنه يمكن القول إن التفكير السياسى المعاصر، مبهورًا بهذا الضوء، تفوته منطقة الظل التى تحيط بالمفاهيم السياسية أو تعترضها، مكوِّنة بدقة أفق معناها، الذى لا يتطابق بالتالى مطلقًا مع دلالتها الظاهرة. ويرجع هذا إلى أنه فى حين أن الدلالة الظاهرة للمفاهيم السياسية هى دائمًا مشتركة وأحادية الخط ومحسومة فى حد ذاتها، فإن معناها أكثر تعقيدًا بكثير، ومتناقض فى كثير من الأحيان، قادرًا على احتضان عناصر متعارضة، يتناقض بعضها مع بعضها الآخر. وإذا فكرنا فى هذا لحظة فإن الكلمات الكبرى لتراثنا السياسى - الديمقراطية، السلطة، السيادة- تنطوى فى جوهرها، أو فى أصلها، على هذا العنصر المتناقض، المعضِل، وتعانى كلها من هذا الصراع الداخلى فيما يتعلق بالتعريف الأخير لمعناها.

ما اللاسياسة؟

هذا على وجه الدقة هو ما يحاول منظور اللاسياسة اكتسابه. بأى طريقة ولأى غاية؟ وإذا كان من الصعب- وحتى من المستحيل- تعريف اللاسياسة بالإيجاب، وإعطائها تعريفًا بالإثبات ينتهى بالضرورة إلى قلبها إلى عكسها، إلى مقولة من مقولات ما هو سياسى du politique، فإن ما يمكن قوله عنها فى الحال

إنما يتمثل فيما هو ليس سياسة. فاللاسياسة ليست أيديولوچية للسياسة، لأنها تفكك كل تعارضاتها التقليدية ذات الطابع المكانى والزمانى - التى تبدأ بالتعارضات بين اليمين واليسار، المحافظة والتقدم، الرجعية والثورة. غير أن اللاسياسة ليست أيضا علمًا للسياسة يرغب فى أن يكون محايدًا، بقدر ما لا ترى فى هذه الحيادية المزعومة سوى أيديولوچية أخرى وهمية تمامًا مثل الأيديولوچيات الأخرى. وأخيرًا فإن اللاسياسة ليست فلسفة للسياسة، لأنها تنكر كل علاقة وظيفية، أداتية، بين الفلسفة والسياسة، سواء أكانت هذه العلاقة مفهومة على أنها تقييد الفلسفة بسياسة بعينها أو على أنها توجيه السياسة بفلسفة بعينها: إنها، أكثر من هذا، تتعرف فى هذه الدائرة الأيديولوچية القصيرة المزدوجة على ذات منشأ الكوارث الكبرى لهذا القرن. والحقيقة أن وضع الأمل فى انقلاب نوعى palingénésie كلى للجنس البشرى فى صميم السياسة - ومن ثم النظر إلى هذا الانقلاب النوعى الكلى على أنه مشروع للخلاص الجماعى - كان خطأ مأساويا، خطأ طبع بطابعه كل التاريخ المعاصر وانتهى، بصورة خاصة فى منتصف القرن العشرين، إلى كارثة مروعة. غير أنه إذا كانت اللاسياسة تتفادى أن تعهد إلى السياسة بمهمة خلاص ليس بوسعها أن تؤديها دون أن تفجر شكلا من العنف الرهيب، فإن اللاسياسة لا تختار أيضا الطريق المقابل- المخرج السهل لمناهضة السياسة l'antipolitique، لرفض السياسة باسم القيم التى تدمرها السياسة. ومن وجهة النظر هذه فإن المنظور اللاسياسى الذى أنطلق منه يقدم اختلافًا واضحًا جليا عن الاستعمال الذى نجده لهذه اللفظة فى ملاحظات كاتب غير سياسى Betrachtungen eines Unpolitischen هذا العمل الشهير لتوماس مان Thomas Mann- الذى قابل السياسة، على وجه التحديد، بقيم الثقافة الأوروبية العظمى التى تفسدها السياسة. وعلى العكس فإن اللاسياسة التى أتحدث عنها بعيدة تمامًا عن كل الخطابات غير السياسية apolitiques، أو المناهضة للسياسة antipolitiques، السائدة فى الوقت الحالى فى أوروبا والولايات المتحدة. وهذا أيضا لأننا عندما نقابل شيئًا بآخر- حتى عندما يكون هذا حقا موقفًا مناهضًا للسياسة -، إنما ننتهى بصورة لا يمكن

تفاديها إلى السقوط من جديد فى اللغة المتعارضة للّوجوس [العقل] Logos السياسي- كما يسلّم بهذا، من جهة أخرى، توماس مان نفسه، عندما يكتب: "غير أن مناهضة السياسة تنتمى أيضا إلى السياسة، لأن السياسة قوة مرعبة. ويكفى إدراك وجودها لكى يتم اكتسابها بالفعل. لقد فقدنا براءتنا إلى الأبد(١٠٣)". وهذا الوعى، الواقعى والنقدى فى آن معًا، هو الذى يحدد موقع اللاسياسى. فهو يعرف، على كل حال، أنه لا يخرج عن السياسة. وأنه لا وجود لواقع خارجى على صراع السلطة والمصلحة الذى يحكم عالم السياسة. غير أنه، فى الوقت نفسه، لا يبررها، ولا يعزو إليها أى قيمة مطلقة، أى وظيفة لاهوتية، أى أفق خلاص. أكثر من هذا: إنه يفكك لغته ذاتها، بمعنى أنه لا يتعرف على نفسه فى أى تعارضات زائفة أقامها التراث الفلسفي- السياسى الحديث لإخفاء خوائه الفكرى. وهذا التراجع بهدف الانطلاق من منظور موضوعى، هذا التباعد للمعانى الكلية إزاء كل الأيديولوجيات السياسية- ولكن أيضا إزاء العلم السياسى الراهن- هو الذى يعطى وجهة نظر اللاسياسة القدرة على أفضل الإدراك لتناقضات المفاهيم الكبرى و، بالتالى، تناقضات الواقع السياسى ذاته. وبالرجوع إلى الأصل- الاشتقاقى والتاريخى والفلسفى فى آن معًا - لمعنى الكلمات الحاسمة فى السياسة، تحرر النظرة اللاسياسية البُعْد الخفى لهذه الكلمات، وتسمح على هذا النحو بتفسير مختلف لعالمنا.

مثالان توضيحيان: "الجماعة" و"الحرية"

أود أن أوضح ما سبق قوله بمثالين يتناولان لفظتين ربما نلتقى بهما بصورة مستمرة فى قلب الجدال الفلسفى والسياسى العالمى: أعنى مثالى "الجماعة" و"الحرية". وأختار هاتين اللفظتين لأن لدى انطباعًا بأنهما كليهما خاضعان

---

(١٠٣) Thomas Mann, Considerations d'un apolitique, trad. fr. Louise Servicen et Jeanne Nanjac, Paris, Grasset, 1975, p.347.

لتشويش- وحتى لقلب حقيقى - فى التفسير لا يتعلق فقط بالنظرية، بل يتعلق أيضا، كما يحدث دائمًا فى هذه الحالة، بالواقع السياسى الفعلى.

مفارقة الجماعة

لنبدأ أولا بفكرة - وممارسة - "الجماعة". وكما حاولت أن أثبت فى كتاب مترجم الآن إلى الفرنسية، يقع مفهوم الجماعة فريسة مفارقة فريدة تتعلق بكل صياغاته الفلسفية تقريبًا، من علم الاجتماع الألمانى لنهاية القرن التاسع عشر إلى النزعة الجماعاتية الجديدة néo-communautarisme [مناهضة الليبرالية] الأمريكية وإلى كل أخلاق الاتصال العديدة. فما المسألة؟ ما هذه المفارقة التى تمحو المعنى الأصلى للمفهوم فتقلبه إلى عكسه؟ وأنا أتحدث عن الميل إلى تحريف فكرة "الجماعة" communauté و"المشترك" commun إلى لفظتى "خاصية" propriété و"خاص" propre. ومن وجهة النظر هذه- السائدة، أكرر، ليس فقط فى مختلف النظريات، بل أيضا فى الممارسات الجماعاتية الفعلية -، يجرى فهم الجماعة على أنها خاصية يتقاسمها أفراد محدَّدون. وسواء أكانت هذه الخاصية مرتبطة بأرض أو ديانة أو إثنية، فإن الافتراض الذى يتم الانطلاق منه لا يتغير: يجرى النظر على أنه مشترك إلى ما يخص مجموعة بعينها من الأشخاص وليس مجموعة أخرى. ويجرى تفسير الجماعة - وممارستها- باعتبارها انتماءً، هوية، خاصية جماعية. غير أنه يكفى فتح أى معجم لإثبات أن مثل هذا الافتراض يقتضى قلب النسق المنطقى الذى لا يؤخذ فى الاعتبار فى كثير من الأحيان. ووفقًا لمعاجم كل اللغات الحديثة، تعنى لفظة commun (مشترك) على وجه الدقة عكس لفظة propre (خاص): المشترك هو ما ليس خاصا بشخص لأنه للكل أو على الأقل للعدد الأكبر من الأشخاص. وليس المشترك ما هو خاص privée أو شخصى particulier، بل ما هو عام public وشامل général، وحتى عالمى universel كنزوع- وبالتالى، ما لا علاقة له بالهوية، بل على العكس بالآخرية.

وإذا رجعنا فى الحال إلى الأصل الاشتقاقى لكلمة communauté- أى إلى اللفظة اللاتينية communitas-، فإن الأمور تغدو أكثر وضوحًا: لفظة communitas مشتقة بدورها من لفظة munus، التى تعنى فى اللاتينية فى آن معًا "هبَة"، "التزامًا"، "واجبًا" ينبغى تقديمه لصالح آخر. ويعنى هذا أن ما هو ماثل فى أصل فكرة الجماعة communauté، ليس أبدًا خاصية أو انتماءً مشتركًا، بل هو، على العكس، شيء يُلزمنا إزاء الآخرين. إنه ليس، إذن، امتلاكًا، بل هو بالأحرى نزع ملكية. ليس ملكية، بل هو دَيْن. ليس هوية، بل هو تبدُّل. شيء يدفعنا ليس إلى حبس أنفسنا داخل أنفسنا، بل إلى التجاوز والخروج من مصلحتنا الخاصة، إلى فتح الحدود التى تقيد تجربتنا الشخصية أو الجماعية، إلى إصابتنا دون توقف بعدوى الاتصال بمن هو مختلف عنا. وباختصار فإن ما تكشفه لنا النظرة اللاسياسية- انطلاقًا من قدرتها، بحق، على المضى إلى ما وراء الأصول المشتركة، التقاليد الراسخة، الدلالات المكتسبة-، إنما يتمثل فى أن الجماعة لا يجب التفكير فيها على أنها جسد ضخم ينصهر فيه الأفراد فى فرد واحد أضخم أو أقوى. على أن هذا هو ما فعلته وما تزال تفعله النزعات الجماعاتية، قديمة أو جديدة: وهذا حتى عندما تعتقد أنها تعارض الفردية، دون أن تتبين أنها تستخدم مقولة "الفرد" ذاتها- أى الذات "غير القابلة للتقسيم" indivis- مطبقة هذه المرة ليس بعد على الكائن المفرد، بل على المجموعة الاجتماعية، أو الإثنية، أو اللغوية، أو الدينية. غير أن الجماعة لا يجب بعد الآن فهمها- إذا أردنا أن نبقى متسقين مع معناها اللاسياسى الأصلي- على أنها اعتراف متبادل بين ذوات متماثلة يتطلع بعضها إلى بعضها الآخر بحثًا عن هوية مشتركة أو انتماء مشترك. فأن نكون فى المجتمع يجب أن يعنى أن تكون لنا بصورة متواصلة علاقة ليس بمن يشبهنا أو ينتمى إلينا، بل بمن هو مختلف عنا. ليس بمن يمكن أن نتعرف عليه فى الحال لأنه مألوف لنا بطريقة ما، بل بمن هو فى الأصل خارجى عنا وغريب علينا. وبإيجاز فالجماعة إنما تكون جماعة حقا، من وجهة نظر لاسياسية، فقط إذا كانت جماعة من غير المتشابهين، إذا انطوت على إمكانية- وأيضا، بطبيعة الحال، مخاطرة- الاختلاف، التغير، الاتصال مع مَنْ ليس منا، مع مَنْ لا يشبهنا، مع مَنْ ليس بعد فى عدادنا.

والواقع أنه على وجه التحديد ضد هذا الخطر الماثل فى الاتصال- وبالتالى العدوى- بالمختلف، ضد هذا الخطر الماثل فى تبدل وتحول هويتنا، استخدمت الفلسفة الحديثة- ولكن أيضا التاريخ الحديث، كما يجب أن نؤكد- آلية مناعية كبرى للدفاع. وإذا تذكرنا- كما يبين لنا علم الاشتقاق أيضا فى هذه الحالة- أن المناعة هى، من وجهة نظر منطقية، نقيض الجماعة، وأنها هى التى تعفينا من "واجبنا" munus المشترك، من التزامنا المتبادل إزاء الآخر، فإننا عندئذ نقرر إلى أى مدى صيغت كل تجربتنا فى سياق المعارضة الصريحة للسيمانطيقا الجماعية. ويشير الكاتب الألمانى، إلياس كانيتى Elias Canetti، إلى كم أننا، جميعًا، يفزعنا اتصال غير متوقع مع الآخرين: يكفى أن نفكر فى الذعر الذى يصيبنا عندما يمسنا، عن طريق الخطأ، مسا خفيفًا شخص لا نعرفه. وهذا يحدث لأننا فى هذه اللحظة نحس بأنه تم بصورة خطيرة تجاوز الحدود التى تحمينا، التى تصون هويتنا الشخصية و، بالتالى، تُقَوّى مناعتنا إزاء الآخرين. ولكى نكوّن لأنفسنا فكرة الصعود التدريجى لهذا المقتضى للحماية، يكفى أن نفكر فى الدور الذى أخذه على عاتقه علم المناعة- أى العلم المنوط به اكتشاف أو بناء جهاز مناعي- ليس فقط من وجهة النظر الطبية، بل أيضا من وجهة النظر الاجتماعية، القانونية، الأخلاقية. وباختصار، صار علم المناعة الجبهة، الرمزية والفعلية، التى تنتظم حولها كل المعركة الحديثة فى سبيل صون الحياة وإطالتها. وإذا انتقلنا من ميدان الأمراض المعدية إلى ميدان الهجرة- الميدان المرتبط فى المقام الأول بمجموع من العلاقات الصريحة والضمنية-، عندئذ تظهر، فى الحال، النقطة الحاسمة: واقع أن تدفق الهجرة- منذ الحد من خطر القنبلة الذرية- الذى يُنظر إليه بصورة إجماعية على أنه يمثل الخطر الأكبر بالنسبة لمجتمعاتنا يؤكد كم أننا نأينا بأنفسنا عن الفكرة الأصلية للجماعة. وإذا كانت الجماعة تعنى، بمعناها اللاسياسى، القطيعة مع الحواجز الحامية للهوية، فإن تقوية المناعة التى نخضع لها دومًا إنما تمثل محاولة لإعادة بناء هذه الحواجز فى شكل دفاعى وهجومى ضد كل عنصر خارجى من شأنه تعريضها للخطر.

تضييق مفهوم الحرية

الأطروحة التى أسعى إلى تطويرها منذ بعض الوقت هى أن عملية تقوية المناعة تغزو بالتدريج كل القطاعات، كل الأنساق، كل لغات المجتمع الحديث، بل حتى أنها تنتهى بأن تخضع لمنطقها حتى المقولات الكبرى للسياسة. وقد رأينا كيف يحدث هذا بالنسبة لفكرة الجماعة. ويحدث شيء مماثل لفكرة الحرية. بأى معنى؟ بأى معنى تخضع فكرة الحرية– وممارستها الحديثة– لنفس عملية التضييق، لنفس الإغلاق الذى أصاب من قبل مقولة الجماعة؟ للإجابة على هذا السؤال، ما يزال ينبغى أن نعود مرة أخرى إلى معنى أصلى ضمنى للفظة liberté (الحرية). وينجم عن هذا أنه يوجد فى أصل فكرة الحرية شيء ما يربطها على وجه التحديد بسيمانطيقا communauté (الجماعة). والحقيقة، كما أثبت العالم اللغوى الكبير إميل بينفينيست Émile Benveniste، أن الجذر الهندوأوروبى leuth، أو leudh، الذى اشتقت منه اللفظة اليونانية eletheuria واللفظة اللاتينية libertas، تمامًا مثل الجذر السنسكريتى frya، الذى تأتى منه الكلمة الإنجليزية freedom والكلمة الألمانية Freiheit [حرية]، يحيلان كلاهما إلى شيء له علاقة بالنمو المشترك، بالتطور الجمعى. وهذا ما تدعمه فضلا عن هذا السلسلة السيمانطيقية المزدوجة المشتقة من هذه الجذور– مثلا "amour" من جهة (lieben, lief, love [حب] ولكن ربما أيضا libet وlibido [ليبيدو] ومن الجلى أنهما مرتبطتان بـ liber) و"amitié" [محبة، صداقة حميمة] من جهة أخرى (friend وFreund [صديق] ومن الجلى أنهما مرتبطتان بـ frei). وتشهد هاتان السلسلتان من الكلمات كلتاهما، دون أدنى شك، على المفهوم الجماعاتى أصلا للحرية. وقد أحالت الحرية، بمعناها الاشتقاقى، إلى قوة ربط، إلى اندماج، إلى تجميع: إلى جذر مشترك يتطور وينمو وفقًا لقانونه الداخلى. وكانت مفهومة إذن على أنها شيء يضع فى صلة، فى علاقة: النقيض على وجه الدقة للاستقلال الذاتى الفردى والاكتفاء الذاتى اللذين نقوم باستيعابها فيهما. وباختصار فإن المعنى الأصلى للحرية ليس سلبيا على

الإطلاق- ليس له علاقة بغياب بسيط للعقبة فى طريق حرية الفرد. إنه، على العكس، معنى إيجابى بقوة، يحيل إلى توسع، إلى إزهار، إلى نمو مشترك وجامع.

وعلى كل حال فإن هذا الانفتاح الأصلى لفكرة الحرية- الذى يمكن أن نفهمه اليوم نظرة لاسياسية فقط- ينتهى بسرعة إلى الاضمحلال لصالح دلالة تزداد تضييقا دومًا. وتمثل الـ libertas الرومانية بالفعل أول تقييد حقوقى سياسى لها: المواطن الرومانى وحده حر بالمعنى الكامل للكلمة. غير أن التحول الحقيقى الذى يحدثه المفهوم فى اتجاه تقوية المناعة يعود إلى العصر الوسيط، عندما اكتسبت الحرية، أو بالأحرى الحريات، معنى حق خاص، أو امتياز، أو بالضبط مناعة، يعفى الذوات الجمعية المحددة (الطوائف، المدن، الأديرة) من التزام مشترك إزاء كل الآخرين. وعندما سوف تبذل الفلسفة الحديثة قصارى جهدها بعد ذلك- انطلاقًا من هوبز ونموذج الحق الطبيعي- لتوسيع فكرة الحرية لتمتد إلى جميع الأفراد، فإنها لن تكون قادرة على أن تفعل هذا إلا انطلاقًا من هذا الأفق التخصيصى. وسوف تصير الحرية استقلال الفرد المفرد إزاء جميع الآخرين، وهذا هو ما ينقذه من اتصال خطر مع ما هو مشترك، مع جماعة البشر بأكملها. وانطلاقًا من هذا- وفقًا لكل البدائل الممكنة، من نمط ملكى، أو جمهورى، أو ليبرالي-، سوف تكون الحرية مفهومة دائمًا على أنها حق، أو منفعة، أو ميزة للفرد الذى يمتلكها: إما بفضل حماية القانون السيادى (هوبز)، وإما، على العكس، بحمايتها له من هذا القانون السيادى (لوك). ويبقى التيار الملكى (انطلاقًا من مونتسكيو) والتيار الليبرالى (انطلاقًا من بنچامان كونستان) كلاهما فى قلب هذا السياق من تقوية مناعة الحرية. والحقيقة أن مطابقتها الأخيرة مع المِلْكية - ليس فقط من وجهة النظر الليبرالية، بل أيضا من وجهة النظر الاشتراكية "للملاك الأحرار"- سوف تشكل ببساطة المرحلة الأخيرة لتعارضها الحاسم مع عالم الجماعة: ابتداءً من هذه اللحظة، وإلى اليوم أيضا، يُعتبر حرا مَنْ يكون مالكًا لما يحق له. ولن تبدو الحرية إلا كنتيجة، أو محصلة، للملكية- نقيض الجماعة: ويغدو حرا مَنْ يملك نفسه إلى حد أنه لا يكون عليه أن يعتمد فى شىء على الآخرين. وحتى الصراع الظاهر بين

الليبراليين liberals والجماعاتيين communitarians [مناهضي الليبرالية] الذى يسيطر على الجدال الأمريكى الراهن إنما يعبر عن نفسه فى الواقع هو أيضا ضمن نفس التصور المحصَّن بالمناعة والتخصيصى، إذ يطبقه بعضهم على الأفراد وبعضهم الآخر على جماعات الانتماء الصغيرة. وبعد أن تم اجتثاثها من القوة الإيجابية لجذرها المشترك القديم، تبدو الحرية من الآن وكأنه محكوم عليها بأن لا يكون بالمستطاع ذكرها إلا بالنفى: باعتبارها غيابًا للسيطرة، غيابًا للإكراه، غيابًا للجماعة. وبتقديمها انطلاقًا مما يشكل عقبة فى طريقها، تغدو الحرية مهددة بأن تبقى بلا صوت، بلا كلمات.

وإنما فى هذا الصمت ومن هذا الصمت تتكلم اللاسياسة. وأيضا فى حالة الحرية، كما فى حالة الجماعة من قبل، لا يقصد منظور اللاسياسة اقتراح تعريف جديد. إنه ينطلق من التفكيك النقدى للتعريفات الموجودة فى الوقت الحالى وفقًا للمعنى الأصلى للكلمة. وكما سبق أن رأينا فإن اللاسياسة، أكثر من أن تكون نظرية جديدة فى السياسة، تمثل نظرية مضادة - وكذلك تاريخًا مضادا - للحداثة: ليس بمعنى دعوة مستحيلة إلى العودة إلى ما سبق الحداثة، بل بمعنى مساءلة جذرية لتطورها ولمآلها. وفى عهد صمت السياسة - أو تجريد اللغة من الطابع السياسى - يسعى منظور اللاسياسة إلى إعادة إعطاء الكلمة للمفاهيم السياسية الكبرى ومجابهتها مع أصلها ومصيرها. غير أن بوسعنا حقا أن نقول: مع أصلنا ومصيرنا.

ترجمتها عن الإيطالية إلى الفرنسية نادين لو ليرزان Nadine Le Lirzin.

المراجع:

- Esposito (R.), *Catégorie dell'impolitico* (1988), Bologna, Il mulino, nuova éd., 1999.
- Esposito (R.), *Nove pensieri sulla politica*, Bologna, Il mulino, 1993.
- Esposito (R.), *Communitas, origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, Les essais du collège international de philosophie, 2000.

أنواع العلاج النفسى
قضايا التعريف وقضايا أخرى(١٠٤)

بقلم: توبى ناتان

Tobie NATHAN

ترجمة: ماجدة الريدى

مراجعة: قسم الترجمة بالمركز الفرنسى للثقافة والتعاون

قضايا التعريفات

تشير كلمة العلاج النفسى إلى «مداواة الشخص (الكائن البشرى)، بمعالجة "الروح"، وفقًا لطرق تستبعد اللجوء إلى العلاج الكيميائى...»(١٠٥) وسوف أضيف اليوم إلى هذا التعريف:... وتستبعد أيضا أى شكل من أشكال التصرف التى تستلزم تأثير المادة فى العقل.

وحينما تعرف وتؤسس أنواع العلاج النفسى نفسها هكذا فإنها تحدد مجالها بطريقة تستبعد أى نبوغ خاص بأنواع العلاج النفسى- وأنا لا أتكلم فقط عن الماضى ولكنها ظاهرة عامة ومستمرة. إن مجالات الاهتمام والبحث والأفكار والكائنات عمومًا تبدو فى حقيقة الأمر مع وضد فى آن واحد، فما أن تظهر حتى تجدها تبحث عن حلفاء وتعقد اتفاقات وتحدد محرمات فى حركة واحدة. ولكن بعض الكائنات تكون قناصة وآكلة بالفطرة. إنها تظهر لكى تقاتل وتلتهم وتحذف. وأنواع العلاج النفسى من هذا الصنف. ولذلك نجد أن أغلب التعريفات الذاتية للعلاج النفسى تعريفات سلبية بالفعل. وكدلالة على ذلك، التباس وغموض

---

(١٠٤) نص المحاضرة رقم ٣٤٢ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٧ ديسمبر ٢٠٠٠.

(١٠٥) هكذا على الأقل كنت أعرِّفها فى ناتان "عناصر العلاج النفسى"

Nathan (T.), « Eléments de psychothérapies», in Nathan (T.), Blanchet (A.), Ionescu (S.), Zajde (N.), psychothérapies, Paris, Odile Jacob, 1998.

المصطلح. أنواع العلاج النفسى تدخل فى حرب - أو عملية قنص- ضد كل أشكال المداواة الأخرى من خلال تعريفها نفسه ومعارضتها للمادة.

إن أغلب أنواع المداواة التى نقابلها عبر العالم تعالج البشر فى الواقع بدءًا من التأثير فى مادة ما. لامناص من التسليم إذن بأن أنواع العلاج النفسى لا يمكن أن يتم تعريفها إلا بطريقة سلبية. ذلك أن ما تكرهه أنواع العلاج النفسى، كل العلاجات النفسية، هى المادة تحديدًا.

بالإضافة إلى ذلك، حينما يتعلق الأمر بالمداواة فإنه من العبث مقابلة أثر المادة فى العقل (العلاج الكيميائى) مقابلته بأثر العقل فى المادة (العلاج النفسى) ذلك أن العلاج النفسى يعمل على المادة أيضا حتى وإن كان ذلك بنفيه لها.

كل مداواة (بما فى ذلك العلاج النفسى) هى تأثير فى المادة بهدف تعديل الكائن.

يبدو لى من الحكمة لهذه الأسباب كلها تعريف أنواع العلاج النفسى عن طريق ما تكرهه أو ما تنتحى إليه. من الأمور الأساسية أيضا ألا نجَمدها فى تعريفات إيجابية قد تعطى إيهامًا بأشياء «طبيعية» باختصار: كلمة علاج نفسى تناسب بشكل أساسى فى الوقت الراهن(١٠٦) البلاد الغربية. إنها تشير إلى تدخل علاجى معلن عنه باعتباره غير مسلح - ملتزمًا إذن من حيث المبدأ على ألا يلجأ أبدًا إلى استخدام عدد معين من الأشياء. إنها ليست علاجات كيميائية فهى ممتنعة عن استخدام الأدوية والعقاقير والمواد المخدرة.

وهى ليست علاجات تقليدية، فهى ممتنعة طبعًا عن استخدام الأحجبة والتمائم والأضحية الحيوانية. وليست علاجات دينية فهى ممتنعة عن استخدام

---

(١٠٦) لأن الأشياء تتغير بسرعة - سرعة طموح الطبقات الحاكمة الجديدة، التى رحلت للدراسة فى الغرب والعائدة إلى بلادها الأصلية بمشروعات تعدها غنيمة جديدة سرعان ما سوف يتضح يقينًا أنها غنائم متبادلة.

الصلوات أو لمسات التبرك أو الاتحاد فى الإيمان فى كنف مجموعة من المؤمنين. وهى ليست علاقات « سياسية» فهى ممتنعة (من حيث المبدأ) عن تسجيل الشخص الذى يعانى من اضطراب فى تراتبية مجموعة لديها نزعة للعمل فى الحياة العامة – ممانعة إذن أن تكون نوعًا من التعاليم.

أنواع العلاج النفسى تعرف بالتالى «عن طريق الأشياء التى لا تستخدمها » وهى تبنى حقيقتها على اعتبار أن المرجع هو الأشياء الغائبة. إننى أستخدم كلمة «شىء» بمعناها الدارج «شىء من العالم المحسوس»، المصنوع من المادة وجوده غير مرتهن بإدراك أو تخيل «ذات ما». الشىء هو إذن ما يصطدم به الإدراك.

واسمحوا لى بجملة اعتراضية. إن مشكلة «التغير» لم تتوقف عن ملازمة التحليل النفسى والعلاج النفسى بدءًا من تخلى فرويد ممتعضًا عن «معجزات البرء» [بانتهاء التحليل...]. وصولاً إلى نقد سارتر اللبق لجانب «سوء النية» (فى كتاب الوجود والعدم). كيف تكون بالفعل ذات المرء موجودة – أى هو إذن موجود! – وتلزم هذه الذات نفسها بالتغير، أى تلزم نفسها بلا وجود. ماذا نفعل بهذه اللحظة الحساسة البينية، لحظة العلاج التى تعرف أنها مثلاً فى التحليل النفسى يمكن أن تشغل أجزاءً كاملة من الوجود؟ ولذلك فإن مشكلة التغير فى العلاج النفسى تذبذبت ما بين ثلاثة احتمالات كبيرة: احتمال الـ أوريكا Eurêka السحرية(١٠٧) – التى تناقضها بمرارة النتائج الواقعية للعلاجات – واحتمال التربية – التى تمارسها أحيانًا بتصميم بعض التكنيكات (التحليل التصالحى والعلاجات المعرفية) واحتمال العزوف الساخر عن أى تغير، هذا الوضع الذى تعرفه إيزابيل ستينجرز تعريفًا لا يخلو من الفكاهة: نتعلم أخيرًا أن نكتشف أننا غير قابلين للشفاء.(١٠٨) المعالج النفسى يتوقع أن يسمع من مريضه "«أريد أن أتغير لأنى

---

(١٠٧) الذى مازال يتوق إليه عدد كبير من المرضى.

(١٠٨) مقالة لإزابيل ستنجر "ماذا يجبرنا التنويم على التفكير فيه" سوف تظهر فى مجلة رقم ٢، سنة ٢٠٠١

أعانى» ولكن الذى يحدث فى أغلب الأحيان أن الأسرة والمقربين هم الذين يقولون عن المريض: «غيِّره لنا إنه يجعلنا نعانى » ولكن ماذا يعنى التغير بالنسبة للكائن الإنسانى؟ لا يمكن للإنسانى أن يتغيَّر، هو لا يستطيع سوى أن يتحوَّل. والقدماء هم بلا شك أكثر من فكر فى هذه القضية ولا سيما اليونانين وذلك بذكرهم خاصة فى رواياتهم الأسطورية لإمكانية «التحول»(١٠٩) - وهى قضية لم يتم تناولها مجددًا سوى عند كافكا Kafka طبعًا ولاسيما عند Deleuze دولوز الذى فهم جيدًا أنها تعنى مسألة اقتران لأن التغير يكون إلى شىء ما. مريض العلاجات النفسية لا ينتظر أن يتغير إلى إنسان سوىّ: لكنه يتجه إلى موجود آخر تحدده نظرية المعالج. هل يتحول الزنبور إلى زهرة الأوركيد حينما يلقحها؟ هل تتحول القطة إلى بابون إذا ما أصيب الاثنان بنفس الفيروس؟

«توجد كتلة من الصيرورة تأخذ الزنبور وزهرة الأوركيد ولكن لا يمكن لأى مكون زنبور - زهرة أن ينزل منها. وتوجد كتلة من الصيرورة تأخذ القط والبابون حيث يعمل فيروس "س" على خلق الاقتران [...] هذه الظواهر حيث لا ينتقل التطور من الأقل تميزًا إلى الأكثر تميزًا ويكف عن أن يصبح تطورًا تسلسليًا وراثيًا لكى يصبح تطورًا تواصليًا أو بالعدوى.

ونحن نفضل تسمية هذا الشكل من التطور الذى يتم بين كائنات

= Isabelle Stengers, « Qu'est-que l'hypnose nous oblige à penser » à paraître dans Ethnopsy/Les mondes contemporains de la guérison, no.2, 2001

(١٠٩) إنهم خاصة الكتاب اليونانيون واللاتين: منذ أنطونيوس ليبراليس فى التحولات.
Antoninus Liberalis, Les Métamorphoses; Apollodore, Bibliothèque, Aristote, De La génération des animaux. Texte établi et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris ; Diodore de Sicile, Bibliothèque historique ; Hésiode, La Théogonie ; Le Bouclier. Textes établis et traduits par P. Mazon, Paris, Les Belles Letters ; Homère, Hymme à Aphrodite ; Hymme à Déméter : Klossowski P., 1956, Le Bain de Diane, Paris, Gallimard, 1980 ; Olender M., 1985, « Aspects de Baubô. Textes et contextes antiques». Revue de l'histoire des religions, CCII, I, 3-55 ; Ovide, Les Métamorphoses; Voir aussi Devereux G., 1967, " La renonciation à l'identité: défense contre l'anéantissement ". Revue française de psychanalyse, XXXI, 101-142 ; 1982 Femme et mythe, Paris, Flammarion ; 1983, Baubô, la vulve mythique, Paris, J.-C. Godefroy.

غير متجانسة بـــ "ارتداد" Involution، بشرط عدم خلط الارتداد بمفهوم النكوص. الصيرورة ارتدادية والارتداد خلاّق».(١١٠)

هذه هى الكلمات المفتاحية لنظرية التغير فى العلاج النفسى: «الصيرورة» و«الارتداد بين كائنات غير متجانسة» و«العدوى» و«الخلق».

اقتراحات منهجية

إثبات الحالة:

من المستحيل منطقيا تعريف أنواع العلاج النفسى استنادًا إلى ما تظهره عن نفسها من أجل انتشارها، من حيث الطبيعة المتناقضة بشكل أساسى لهذا النوع من الأشياء: إن العلاجات النفسية تعلن عن نفسها كممارسة وكاستماع وكممارسة للتعاطف وكمدرسة للحرية، ولكن، وكما رأينا آنفًا، فإن مفهومًا كهذا يصطدم بالطبع بمشكلة التغير. وعلى ذلك فإن أعلنت تلك العلاجات أنها ممارسة فإننا نعرف أن روح هذه العلاجات هى النظرية. ذلك أن الفكرة التى يرعاها المعالج، والتى يسكنها ويتقاسمها مع مجموعة أقرانه، والتى بناء عليها يفكر فى الاضطرابات المعروضة أمامه – هذه الفكرة التى هى المحرك الرئيسى للأثر العلاجى – هى النظرية، إذن! النظرية هى التى ترسم هذا الموجود غير المتجانس الذى سوف يتجه نحوه المريض الخاضع لهذا التكنيك وخلع الجدارة عن النظرية سوف يؤدى إلى انهيار الكيان كله كقصر من الورق.

مثال من اضطراب التوحد:

استندت العلاجات النفسية التحليلية التى تناولت التوحد، والتى انتشرت بشدة فى الولايات المتحدة خلال الستينيات وجزء من السبعينيات إلى إرجاع عرض

---

(١١٠) Gilles Deleuze. Félix Guattari. Mille plateaux. Paris. Minuit. 1980. p. 291-292.

التوحد إلى غاية لاواعية للطفل وإلى اتهام لسلوك الوالدين، خاصة الأمهات. إن سوء استخدام هذا النوع من النظريات الذى بدأ فى الواقع منذ بداية وصف الزملة المرضية للتوحد لأول مرة على يد ليو كانر Leo Kanner فى سنة ١٩٤٣، قد قام على اتهام الوالدين - وخاصة الأمهات. إلى درجة أن كانر وصف أمهات الأطفال المتوحدين بأنهن «باردات وغير عطوفات ومتسلطات.» ولكن وجب التنويه إلى أن كانر تراجع عن تصريحاته الأولى خلال مؤتمر سنة ١٩٦٩ معلناً: «أيها الآباء والأمهات إننى أبرئكم.»

يؤول علم النفس المعرفى، وهو فى قمة انطلاقه اليوم، أعراض التوحد إلى إنها رد فعل وتكيف لخلل فى الجهاز العصبى إما خلقى أو مُكتسب. وأيا كانت الأسباب البيولوجية - سواء كانت جينية أو ناتجة عن العدوى أو الصدمة أو الحساسية.. إلخ - وهى موضع بحوث حاليا، فإن النظرية البيولوجية تظهر لنا اضطراب التوحد على أساس مختلف تماما عما وصفته أصول الأمراض النفسية الدينامية. وإذا لم يكن بمقدور النظريات النفسية الدينامية سوى اتهام «الشخص» الذى يعانى وجعله مسئولاً متضمنا عن اضطرابه ثم إنتاج نصوص الهدف منها دائما تفسير لماذا كان من حقه أن يصبح مريضا، فإن المنحى البيولوجى الحالى، يميل بالأحرى إلى وصف الشخص إنه المضطلع « بعجز ما»، وإنه يجب عليه التكيُّف مع حالته الفريدة، ولذا فإن من المحتم أن يخف المجتمع لمساعدته.

فى الحالة الأولى، حالة نظريات التحليل النفسى، كان لدينا «شخص» منتفخ بالنوايا - المتضاربة أحيانا - شخص فى أن واحد «شاذ» تقريبا فى تصميمه على خلق اضطرابه الذاتى، ولكنه أيضا ناضج رومانتيكيا فى فهمه للسلبية الجوهرية للوجود. وفى الحالة الأخرى، حالة النظريات المعرفية، فى الطرف الآخر، لدينا مستكشف للعوالم المجهولة،(١١١) الناجمة عن شذوذ جهازه العصبى المركزى.

---

(١١١) ويعتبر الباحث اليفرساكس Oliver Sacks أكثر من دافع عن هذه الفكرة بكل فصاحة فى كتابه
(Un anthropologue sur Mars.Sept histoires paradoxales. Paris, Le Seuil, 1996)

ولكن لابد أن نلاحظ، أنه فى تغير المثال هناك دور أساسى للعائلات المتجمعة فى جمعيات وأيضا دور لتجمعات المرضى. وفى الحقيقة، إنه لا يمكن أن نعزو إلى الشخص مسئولية خلق اضطرابه الذاتى إلا إذا حصل على تعويض ما: كالتوصل إلى معرفة أكثر ونضج أكثر والمشاركة بطريقة نشطة فى حركة فكرية والوصول إلى سلطة ما. ومن المفهوم أن المرضى المتطوعين للعلاج بالتحليل النفسى أو العلاج النفسى هم فى هذه الحالة ويستمدون بلا شك من أملهم فى الوصول إلى نواة السلطة هذه، قوة الخضوع للعلاج.

ولكن فى حالة الأطفال المتوحدين، فإن الأشخاص الأطراف فى اللعبة هم الوالدين أساسًا - ذلك أن المرضى الصغار لا يشاركون إلا بقدر ضئيل جدًا فى اهتمامات المعالج. ولما كان المعالجون بالإضافة إلى ذلك ينظرون إليهم كمتهمين محتملين فإن الأسر ذهبت تبحث عن حل فى اتجاه آخر.

وعلى ذلك فإن ما تعلنه العلاجات النفسية يظل دائمًا بعيدًا جدا عن طبيعتها الحقيقية.

فهى تعلن عن نفسها باعتبارها ممارسة ولكن حقيقة عملها معتمة بالنسبة للملاحظ:

لا توجد مدونة (أو قليل جدا) كاملة للجلسات خاصة بالنسبة للعلاجات ذات الاتجاه النفسى التحليلى. وخاصة استحالة التصريح بالعمل الحقيقى للمعالج.

العلاجات النفسية التحليلية تعمل فى غياب الشاهد الناقد. يمكننا أن نتخيل وجود تجمع، «لضحايا العلاجات النفسية» مثلا، مثلما يوجد رابطة «ضحايا الطوائف» أو حتى تجمع «مستخدمى العلاج النفسى» مثلما يوجد مجموعات «مستخدمى المخدرات» التى يمكن أن تؤسس نفسها كشاهد ناقد وتلزم العلاجات النفسية على القيام بمعركتها فى ضوء النهار. وقد يفيدنا مثال التوحد مرة أخرى كنموذج.

إنها تصرح أنها تعمل بالكلمة - «الاستماع إلى المريض» و«بناء المعنى»- ولكنها تتسلح بمجموعة من التدابير التقنية التى يكون تأثيرها هو إلغاء خصوصية هذه الكلمة.

ذلك أن استخدام الكلمة الحرة مجازفة بالضياع فى غابة متشابكة وترك الشخص للوقوع فى اللعبة التفاعلية، وأيضا، بلاشك [..] - الاستماع إلى امرئ يتحدث حديث حقيقى يثير الرغبة فى أن نتكلم بدورنا وليس فى أن نستمع.

وأخيرًا فإنها تصرح بأنها تستند إلى الوظائف العليا للمريض- إعمال الذهن والاستبصار والفهم - وتفترض مع ذلك مسبقًا جهل المريض بالنظريات والإستراتيجيات والقوى وشبكات سلطة المعالجين. إذن، لماذا الفهم، إذا كان لابد من إخفاء المهم: ما يقوم به المعالج معى، اهتمامه ومكاسبه التى يتوقعها من هذا الاهتمام، القوى المتخفية وراءه والتى يستند إليها ويخدمها بكل طاقته؟

قد يقال لى: « ولكن كل فعل تقنى يستند هكذا إلى السر الذى يحافظ عليه صاحب الفن. لماذا ندين العلاج النفسى وحده بهذه النقائص؟» وهذا حقيقى! وهو ينطبق قبل كل شيء على التدخل الطبى الذى يستقى العلاج النفسى جزئيا نماذج التدخل منه ولكن - ويشكل موقف كهذا تناقضًا فى هذه النقطة بالذات - العلاجات النفسية تنتفض ضد الكذب والإخفاء وتسند إليهما دورًا مهما فى أسباب الأمراض للاضطرابات النفسية (الكبت فى التحليل النفسى، وأسرار العائلة فى العلاج الأسرى والتخطيطات السلبية فى العلاجات المعرفية). إنها تهدف إلى تنمية علاقة إصلاحية - وهى إصلاحية لأنها بشكل خاص مبنية على الحقيقة. ومع ذلك فإن تنظيمها غير متوافق مع الحقيقة، خصوصا بالنسبة لأدائها نفسه. من وجهة النظر هذه تعتبر العلاجات الكيميائية أكثر «نزاهة»، بما أن كل ما يعلمه الطبيب يمكن أن يُعرف من قبل المريض - بعبارة أخرى: الطبيب المريض يخضع لنفس القوى التى يخضع لها مريض من غير الأطباء.

النتائج:

لكى نفهم ما هى العلاجات النفسية يجب أن نفككها، أن نجعل المكيانزمات الحاجبة غير فعالة، أن نصبح غير مبالين لمجهودها فى الإقناع، ولكن أساسا أن نتسلح ببعض المهديات الموثوق بها.

وقد أقترح هنا مواجهة العلاجات كأنها «آلات» أى تعريفها ابتداء من عملها – وبالنسبة للعلاجات النفسية بدءا من التقاربات التى تولدها والتى لا يمكن التفكير فيها والخطوط غير المتوقعة التى تقترحها.

اقتباس: «آلة [...] ليست ميكانيكية وليست عضوية [...] الآلة [...] هى مجموعة من "التجاور" بين حدود غير متجانسة مستقلة [...] إن التنظيم الآلى يعرف على أنه تنقل لمركز الجاذبية على خط مجرد [...]»(١١٢)

ما هى الآلات العلاجية؟ وأى الآلات يجب أن نهتم بها، نحن الذين نريد اليوم فهم العلاج النفسى؟

فى بعض بلاد المغرب، ولكن أيضا فى تجمعات الهجرة المسلمة إلى فرنسا، قد نقابل اضطرابات تؤول على أنها نتائج لتدخل الجان: أطفال ماتوا فى سن صغيرة قد يكون الجن هو الذى أخذهم، أو استبدلوا بأطفال من الجن؛ نساء يرفضن الجنس أو الزواج أو التعامل الاجتماعى مع أخوات الزوج أو مع الصديقات؛ نساء يرفضن التغذية أو يظلون وحيدات طويلا أو صامتات أو يصابون بنوبات؛ مثل هؤلاء قد يكن زوجات للجان دون معرفتهن بذلك؛ رجال يقومون بلقاءات عجيبة فى قلب الليل، أو يقابلون الموت دون أن يلاحظوا. ورجال غريبو الأطوار يبدون أحيانًا فى حال غير تلك التى هم عليها: حيوانات أو نساء وأيضا قد يعانون من أثر اللقاء مع امرأة من الجان؛ أو أحداث غامضة: قد تحدث فى منزل مثلا، صوت حجارة على السطح، أو حرائق غير مبررة أو آثار طينية متروكة على سجادة فى

---

(١١٢) Gilles Deleuze, Félix Guattari, Ibid., p. 125 - 126.

قلب الليل؛ أو فى مكان عام: أصوات أو تغييرات فى أماكن الأشياء قد تكون أيضا نتيجة لتدخل تلك الكائنات غير المرئية وغير الآدمية أى الجن.

وفى محاولة علاج هؤلاء المرضى ومحاولة إصلاح هذه الاضطرابات يكون من الضرورى إقامة علاقة مع الجان. وفى هذه الحالة ما هو العلاج؟ الإجابة دون تردد هى: المسعى الذى يتيح للإنسان الهروب إلى نظم أخرى. العلاج ليس المسعى الذى يسمح بمعرفة الكائن الإنسانى وتعيينه وتحديده وإنما هو بالدقة الذى يسمح له بأن يظل فى الغموض من حيث طبيعته ولكن فى نفس الوقت يبعث به فى مغامرات لا معقولة وفى تحققات لم يفكر فيها أحد وفى علاقات ضد الطبيعة.

لابد أن نخلص إلى أن الجن هو آلة (فى عرف دولوز وجاتارى Deleuze, Guattari تدفع مجتمع من البشر لحفلات عرس إذا استخدمنا ألفاظ دولوز، مع بعض أنواع من الأغراب، من الآخرين، والمختلفين عن مجتمع البشر بشكل جذرى.ويمكننا أن نفترض أن نتيجة مثل هذه الزيجات تكون التوحد مع هؤلاء الأغراب ومعرفة متعمقة لطبيعتهم ولهيئتهم ولطرق وجودهم وأفعالهم.

ولكننا يجب أن نلاحظ أن هؤلاء الأغراب يشكلون مجتمعات لكائنات غير مرئية - إذا حاول بنو الإنسان تعيينهم فإنهم لا يمكنهم أن يعتمدوا على حواسهم. ليس لديهم سوى طريقتين للمعرفة: إما قراءة النصوص القديمة التى قد نظن أنها كتبت عقب لقاءات مع« كائنات» كتلك الكائنات، أو ما يهمنا بالدرجة الأولى هنا،هو معرفة الأمراض الحالية للبشر.

كيف نتعرف على هذه الأمراض؟ فى المساحة التى خلقها هذا النوع من الآلات، يمكننا أن نمارس الفكاهة ولكن ليس السخرية،(١١٣) الاستفزاز ولكن ليس

---

(١١٣) الفكاهة هى العكس تماما: المبادىء لا توضع فى الاعتبار،الأمور تؤخذ حرفيًا، يركزون على النتائج(لذلك لا تمر الفكاهة من ألعاب الكلمات لأنهم فى الدلالة أى مبدأ داخل المبدأ). الفكاهة هى

الإهانة؛ يمكننا أن نستشعر الفرح وهو يختلف تمامًا عن الشعور «المحيطى» بإمكانية فهم كل شيء واستيعاب كل شيء – الفرح إذن وليس السكينة !

فلنحاول الآن تعريف الآلة المكونة من العلاج الكيميائى بالعقاقير النفسية.

العلاج الكيميائى، هو:

قبل كل شيء، موجودات، أو الجزيئات التى تمتد قائمتها كل يوم والتى من أجل إيجادها تكون اختراعية وابتكارية الباحثين لازمة.

وأماكن، أى معامل بحث الصناعة الصيدلانية، حيث يحتفظ بأسرار الصناعة كأسرار عسكرية.

وطرق صناعة، تلك التى ظهرت بعد الحرب، والذى انتشر نجاحها فى كل قطاعات المجتمع– «المعمل ذو الخفية المزدوجة».(١١٤) كما أسماه بينيار Ph. Pignare.

وأشياء، أى الأدوية التى تُغل مكاسب هائلة وتستدعى إعادة ترتيب لكل المجتمع–المصانع وشبكات التوزيع والمخازن الصيدلانية وأنشطة ممثلى الشركات، إلخ.

ومهن أعيد بناؤها بالكامل نتيجة لوجود هذه الآلة: وهم أطباء الأعصاب والأطباء النفسيون وعلماء النفس والممرضون، إلخ.

= فن النتائج أو الآثار... الفكاهة اليهودية مقابل السخرية اليونانية، فكاهة يعقوب مقابل سخرية أوديب، فكاهة الجزيرة مقابل السخرية القارية؛ الفكاهة الرواقية مقابل السخرية الأفلاطونية، الفكاهة الزن مقابل السخرية البونية؛ الفكاهة الماسوخية مقابل السخرية السادية؛ فكاهة بروست مقابل سخرية جيد، إلخ.» Deleuze (G.), Parnet (C.). Dialogues(1977), Paris. Flammarion,coll.Champ,1996,p.83

(١١٤) طريقة تقييم تأثير الجزىء المسماة بالتعمية المزدوجة أصبحت المرجع لفصل الدواء الحقيقى عن البلاسيبو.

Pignare (Ph.), Puissance des psychotropes,pouvoir des patients, Paris, PUF,1999.

وأكثر من ذلك، إن ما كان يشكل نواة الطب النفسى حتى الآن، كل ما أمضى هذا التخصص مائة عام فى بنائه طوبة طوبة، وفرع وصف الأمراض الخاص به، أصبح فى طريقه إلى التطاير فى كل اتجاه ويعاد بناؤه بالكامل بظهور هذه الكائنات الجديدة.

العلاج الكميائى فى حركة واحدة يقوم بتعريف السم والعقار ويوزع شهادات إجازة المواد- الكحول والدخان والحشيش- ولكن أيضًا القات والشاى وجوز الكولا وإل إس دى LSD، إلخ.

ما القواعد التى تضعنا هذه الآلة فى مواجهتها؟ وبمعاودة استخدام التعبيرات السابقة يكون دور العلاج الكيميائى هو أن يصدر الإنسانى إلى مستقبل - كيميائى (صيرورة - كيميائية)، يشبه قليلاً الـ... - ويمكن تالى للـ... - شمانية(١١٥) ترسله خارج عالمه إلى أن تجعله يلامس صيرورة - نبات.(١١٦) هذه الآلة تعطيه هذا الشعور المثير من الدوار الذى يدفع الشخص نحو الشيء، نحو نواة الشيء نفسها. ومن هذه الزاوية، لا يعتبر متعاطى المخدرات من المدمنين وإنما يكون بذلك من الباحثين، أى أحد تروس هذه الآلة. ونتيجة لفاعليته يتجه هذا النوع من الآلات إلى الانتشار. ومن المتوقع أن تأخذ هذه الآلة البشر حتى من هم فى صحة جيدة تأخذهم نحو الأعمق: فى مزاجهم (عقار البروزاك Prozac) وفى قدرتهم الجنسية (فياجرا Viagra) وفى عملية الأيض لديهم وفى امتداد الأجل......

ماذا يمكنا أن نقول الآن عن العلاجات النفسية؟ هل ينتمى هذا التكنيك إلى الآلات بالمعنى الذى عرفناه سابقًا؟

---

(١١٥) Chamanisme: عبادة الطبيعة وهى مجموعة ممارسات سحرية / دينية تستدعى الأرواح الموجودة فى الطبيعة وتتضمن طرق علاج، وهى موجودة فى سيبيريا ومنغوليا وأقصى الشمال الأمريكى. (المترجمة)

(١١٦) كلود ليفى شتراوس لفت إلى أنه لا يوجد شمانية دون وجود نظرية تحول الإنسانى بدءًا من النبات.

Lévi –Strauss (c.), Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958

العلاجات النفسية، هى:

شبكات من المهنيين المتدربين بطريقة المجتمعات السرية أو الكتل السياسية.

ونظم مرتبطة بالعلاج والتكوين والتعليم الذى يتضمن أحيانًا مجموعات يتبع فيها المرء رئيسه فى الحياة الشخصية والمهنية.

ونظريات هشة للروح، جاءت لتحل محل النظريات الدينية مع خلع الجدارة عن تلك النظريات. نظريات الروح هذه تدوم ما لم يأت كائن« مستتب» لإزاحتها عن موضعها.

و«طرق» متقنة هى عبارة عن حيل تتيح ممارسة السخرية من الآخرين: تفسير الأحلام وتأويل فلتات اللسان والبحث فى أسرار الأسرة وتأويل الاختبارات الإسقاطية...

وأشخاص مؤسسون، يشبهون إلى حد كبير القديسين فى كل من الديانة المسيحية والإسلامية، يعرفون المصادر ونماذج السلوك، والهالة التى تحيط بهم تغمر تلاميذهم. وقائمة هؤلاء الأشخاص طويلة:

فرويد Freud ويونج Jung وبولبى Bowlby وآنا فرويد Anna Freud وكلاين Klien ولاكان Lacan وكوهوت Kohut وينيكوت Winnicott وبافلوف Pavlov وولب Wolpe وبك Beck وإليس Ellis ومورينو Moreno وروجرس Rogers وإيجان Egan وماسلو Maslow....

وأساليب: ترابط الأفكار وتحليل المقاومات؛ والتبليد الانفعالى وإعادة التربية؛ والتعبير والانفعال والتعاطف....

وتجهيزات: المقعد / الأريكة والعائلة بأجيالها الثلاثة + مرآة غير عاكسة ومجموعات التعبير وورق - قلم - أسئلة...(١١٧)

---

(١١٧) انظر وصف الشبكات العلاجية النفسية التى أقترحها فى الفصل الثالث. Eléments de psychothérapie, op. cit.

بقراءة هذه القائمة نرى بوضوح كيف تختلف العلاجات النفسية عن الآلات العلاجية الموصوفة سابقًا. نلاحظ هنا من الوهلة الأولى غياب موجودات فريدة (الجان أو الجزيئات فى أمثلتنا السابقة) وكذلك عدم وجود أشياء مرتبطة بالضرورة بهذه الموجودات (التمائم والأدوية). ولم يؤد وجود هذه الآلات إلى إيجاد موجود جديد يملأ عالمنا؛ ولم تتم صناعة أى شيء جديد. لقد أوجدت العلاجات النفسية « طرق» ووسائل ونظريات ومعدات و«قديسين ».... ولكن ظهر أنها غير قادرة على إنتاج أى كائن جديد. وكان من الممكن فى البداية الأولى للتحليل النفسى أن نعتبر أن اللاشعور يمكن أن يكون هذا الموجود الجديد ومحاولات الإمساك به من قبل الحركات الأدبية (الدادية والسيريالية) أو الحركات الروحانية كان يمكن أن يوحى بأن هناك معركة وشيكة فى موضوع ملكية هذا الموجود الجديد. ولكن تاريخ العلاجات النفسية اتخذ وجهة أخرى تمامًا. لقد أنتجت العلاجات النفسية عدد أكبر من الشبكات وعدد أكبر من «القديسين» وعدد أكبر من الأساليب ولكنها لم تحاول أبدًا إحلال الموجود أو الشيء الذى أجهض خلال مولدها نفسه. فهى على العكس تمامًا، تمردت على الموجودات وهاجمت الآلهة والأرواح والشياطين والجزيئات والمواد النفسية وسخرت من الطقوس والتعليمات وتهكمت أكثر وأكثر.

ولكن لا يجب أن يختلط علينا الأمر! إن عبقرية العلاجات النفسية تكمن فى رفضها للموجودات وللأشياء. وهى بهذه الطريقة تجد لنفسها إقبالاً أوسع، ولكنها لعدم إمكانها إخراج الإنسانى من قدره ولعدم قدرتها على القذف به نحو نظام آخر، تقلل من فاعليتها.

هذا هو إثبات الحالة – ماذا يمكننا أن نستخرج منه من أجل المستقبل، ومن أجل المهنة؟

أصبحت العلاجات النفسية تدريجيًا خلال نموها ملكية علماء النفس. وعلى الرغم من أنها حاولت طويلاً امتلاك المجال فإنها فى حصولها على ذلك خلال العقدين الأخيرين ليس من المرجح أنها قامت بصفقة رابحة. لقد ورثت موقفًا مأزومًا حيث يبدو أن إعادة النظر مطلوبة فى كل المناحى.

ويحاول الأطباء النفسيون الذين يصفون العقاقير النفسية والذين تزداد أعدادهم باستمرار وكذلك علماء الأحياء (البيولوجيا) يحاولون استرداد الهيمنة على العلاجات(١١٨) وذلك بنزع الجدارة قطعة، قطعة عن المقترحات النظرية للعلاجات النفسية. إن كل موجود جديد (« الثلاثية الجزيئية للكروموزوم خمسة»(١١٩) مثلاً أو السيروتونين وكل شىء جديد (جزئ أو أداة فحص، كالمساح الكهربائى Scanner أو الرنين المغناطيسى IRM) تخدش مدونات النظرية والتى من ناحية أخرى ليست فى حالة تجديد دينامية.

وقد بدأ الأطباء النفسيون أنفسهم المهددون فى مهنتهم فى فرنسا على الأقل، يقلقون من الضغط الذى يمارسه عدد المعالجين النفسيين عليهم.

ومن ناحية أخرى فإن النقد الاجتماعى للحركات التى تعمل ضد مصلحة الفرد، مثل الطوائف أو الحركات المتطرفة السياسية أو الدينية بدأ ينال من الثقة الكبيرة التى حصلت عليها العلاجات النفسية لدى الجمهور. ذلك أن أغلب الطوائف تقدم لأعضائها أنواع من العلاج النفسى، أحيانًا ما تكون مستوحاة مباشرة من

---

(١١٨) الهيمنة على وصف العقاقير النفسية وهو معقل حقيقى ليس من المنظور سقوطه القريب. انظر محاولات جمعيات علماء النفس الأمريكية فى هذا الاتجاه:
Kirk (S.), Kutchins (H.), Aimer-vous Le DSM ? Le triomphe de la psychiatrie américaine, Paris, synthelabo, coll. Les Empecheurs de penser en rond, 1998.

(١١٩) التى سوف تشكل سبب مرضى ممكن للفصام.
Cf. Bassett (A.S.), McGillivray (B.C.), Jones (B.D.), Pantzar (J. T.), « Partial Trisomy Choromosone 5 Cosegregating with Schizophrenia», La ncet I, 1998, p.799-801.

مجموعة القوانين النفسية الموجودة. مثال: علاج رون هوبار Dianetique Ron Hubbard الذى بدأ بها مجموعة سينتولوجى Scientology ليس سوى العلاج النفسى المكثف تمامًا مضافًا إليه جلفانوميتر، بعبارة أخرى كأنه هجين ما بين التحليل النفسى فى الخمسينيات والخيال العلمى.وبعض الطوائف تمارس التحليل النفسى مباشرة مثل المجموعة التى تقودها محللة نفسية تعالج وتضع قواعد على أساس تأويل الأحلام(١٢٠) أما الطوائف المتأثرة بالشرق الأقصى فإنها تعرض طرق أخرى وهى طرق تستخدمها العلاجات المؤسسية مثل التأمل والاسترخاء واليوجا.

وقد بدأ تكوُّن جمعيات مستخدمى العلاج النفسى التى تجتمع للحصول على إصلاح للاستغلال، الذى اقترف بعضه معالجين بلا ضمير(١٢١) ويمكن إذا أصبحت هذه الجمعيات على درجة من الأهمية أن تتدخل فى الساحة لفرض تشريع للمهنة.

والمحللون النفسيون الأقوياء بميراث فرويد والذين يطالبون بأن يكون فهمهم له هو الفهم الوحيد المشروع يقلقهم أيضًا النمو الفوضوى إلى حد ما للعلاجات النفسية ويبغون تأكيد اختلافهم. وهذا جهد ضائع لأنه لا يوجد فرق فى النوع بين التحليل النفسى والعلاجات النفسية الأخرى.

ما موقف العلاجات النفسية فى فجر هذه الألفية؟

لقد شاهدنا تطورًا ضخمًا فى العلاجات فى مجال الصحة العقلية خلال العقدين الأخيرين - تطورًا غيّر المشهد: اكتشاف أنواع جديدة من العقاقير النفسية التى دائمًا ما تكون أكثر فاعلية وأكثر تحملاً من قبل المريض، سواء بالنسبة

---

(١٢٠) Lameere (D.), Arnoldy (C.), Dix ans dans une secte, Bruxelles, Labor, Collection La Noria, 1995

(١٢١) بعض حالات خرق لقاعدة الامتناع عن الممارسة الجنسية تكون غالبًا أساس هذه المجموعات. ومن هنا يمكن أن نظن أن المجتمع على وشك أن يقلب على التحليل النفسى السلاح الذى استخدمه التحليل النفسى ضد المجتمع فى البداية: الجنس. انظر إحدى نصوص: Augerolles (J.), Mon analyste et moi, Paris, Lieu Commun, 1989.

للأمراض الذهانية أو الاكتئابية، وكذلك نمو مؤثر فى مجال البحث عن جزيئات جديدة ووضع بروتوكولات أبحاث تجريبية متقدمة... ومع ذلك، لم يأت أى اكتشاف بيولوجى يمثل انقلابًا نهائيًا لإدراكنا للاضطرابات العقلية. ولم يتمكن أى موجود جديد - فيروس أو جين أو مفهوم سيكولوجى من تثبيت المجال وجعل كل الباحثين متفقين. إن مشهد الطب النفسى الحيوى اليوم هو الآتى: عقاقير أكثر و«فاعلية» أكثر و«راحة» أكثر، ولكن دائمًا لا يوجد تأكيد للأسباب المرضية للاضطرابات. تتشابك الكيمياء وعلم النفس اليوم حتى العمق. ذلك أنه لابد من القول إن ما يعمل عليه الكيميائيون هو على وجه الدقة مفاهيم سيكولوجية. كيف يتم تقييم جزىء؟ باستخدام مقاييس واستخبارات واختبارات واستبارات صممها البحث السيكولوجى. ومما يبدو متناقضًا أنه كلما أصبح الطب النفسى بيولوجى كلما أصبح تابعًا لنمو الأدوات التى يتيحها علم النفس. تقنية بدون مفهوم خاص من ناحية الطب النفسى الحيوى، ولكن أكثر فأكثر أيضًا من ناحية علم النفس التجريبى، الذى يكتفى غالبًا، ويجب أن نقول ذلك، بقشرة من صرامة المبادئ وصحة منهجية بدلاً من بناء حقيقى للمفهوم.

إن التطور الراهن للطب النفسى المسمى «البيولوجى»(١٢٢) والنجاح النسبى للعقاقير وتغيير العقلية أيضًا أدى إلى إبعاد الأطباء النفسيين عن ممارسة التحليل النفسى والعلاجات النفسية - وهى تقنيات كانوا يلجأون إليها بطواعية أكثر منذ عشرين عامًا. وبرغم الأحاديث المبسطة عن تعارض جوهرى بين العلاج الكيميائى والعلاجات النفسية، إلا أنه يجب أن نتذكر أنه لن يكون هناك نمو

---

(١٢٢) يعنى فى الواقع العلاج الكيميائى: ذلك أنه تخصص حقيقى فى قمة انطلاقه، يستند قبل كل شىء على البحث والتجريب على جزيئات جديدة، ويمكن قراءة أعمال فيليب بينيار Philippe Pignarre. فى هذا الصدد:

Les Deux Médecines, Paris, la Découverte, 1994: Qu'est-ce qu'un Médicament? Un objet étrange, entre science, marché et société. Paris, La Découverte, 1997 ; Puissance des psychotropes, des patients, pouvoir Paris, PUF, 1999.

للعلاجات الكيميائية بدون نمو متزامن للمفاهيم النفسية - إلى الحد الذى يمكننا تقريبًا أن نقول حسب كلمة فليب بينيار أن العلاجات الكيميائية هى «علاجات نفسية فى أقراص».

وفى نفس الوقت رأينا النمو الضخم لمهنة جديدة هي« الأخصائى النفسى الإكلينيكى» - ذو التوجهات نحو العلاج النفسى الذى يقدم لهذا النمط من التعليم الجامعى فى فرنسا. وخلال نفس العشرين سنة الأخيرة ذاتها جاء أخصائيو الصحة العقلية الجدد أولئك بأعداد كبيرة فى السوق بهدف ممارسة العلاج النفسى - فى مؤسسة أو أكثر فأكثر فى عيادة خاصة.

واليوم بدأ العدد يميل لصالحهم بحيث إذا التقينا معالجًا نفسيًّا فإن فرصة أن يكون هذا المعالج أخصائى نفسى إكلينيكى أكبر من فرصة أن يكون طبيبًا نفسيًّا.

بيد أن هناك تقليد ما زال حيًّا فى فرنسا فرض نوع من تعليم العلاج النفسى فريد فى نوعه إذا ما أمعنا النظر إليه. بصفة عامة يكون المعالج النفسى مهنى (طبيب أو أخصائى نفسى فى معظم الأحيان(١٢٣) انخرط بعد دراسته الجامعية فى ما أعتدنا تسميته «العمل الشخصى» - معنى ذلك أن يتلقى على يد عضو معترف به من قبل مدرسة العلاج النفسى التى يريد الالتحاق بها، التكنيك الذى يتمنى تعلمه(١٢٤)- وهو من وجهة النظر هذه يكون على شاكلة بعض المعالجين التقليديين أو ساحر قبيلة الهنود الحمر أو المختصين الأفارقة بنوبات التشنج، الذين يكونون

---

(١٢٣) يوجد طبعًا عدد من المعالجين ليسوا أطباء ولا أخصائيين نفسيين، ولكن من ناحية يعتبر عددهم قليل، ومن ناحية أخرى لهم خاصية، كما هو الحال لكل من يقع على الهامش، إثارة مدى شرعية النموذج العام.

(١٢٤) هذا النوع من التأهيل ليس هو الممارس فى العلاجات النفسية المعرفية ولا بصفة عامة فى العلاجات الأسرية، ولكن لما كان المعالجون المعرفيين (أو الأسريين) يمارسون أغلب الوقت أشكالاً أخرى من العلاج فإنهم يوجدون أيضًا فى نموذج الشكل الأول

فى آن واحد «طبيب» و «مريض».(١٢٥) وهو يتلقى حقيقة تعليم نظرى أيضًا يقال "تكنيكى" – وهذا الأخير يتم فى أغلب الأحيان على شكل إشراف. وبخصوص هذا التدريب تظهر المشاكل: فى فرنسا تعتبر كل مدارس العلاج النفسى (مدارس التحليل النفسى – يوجد ما لا يقل عن عشرين- مدرسة العلاج الإنسانى والجشطلت والتنويم والطاقة الحيوية والعلاج الأسرى(١٢٦) مؤسسات «خاصة» حيث أصبح أداؤها «الحقيقى» معتم بشكل خاص لأن المعلمين هم فى نفس الوقت معالجين (أو المعالجين القدامى) لتلاميذهم. ويمكننا والحال كذلك أن نتصور مشاكل السلطة والمشروعية وطلبات العرفان والقطيعة وأحيانًا السيكودراما الحقيقية التى يمكن أن ينتجها مثل هذا التنظيم للتأهيل.(١٢٧) وعلى ذلك فإنه على خلاف مهنة الطبيب والآن عالم النفس،(١٢٨) فإن مهنة المعالج النفسى ليست مؤمنة. أى شخص

---

(١٢٥) أنظر مقال جون بويون .Jean Pouillon: “malade et médecin le même et/ou l'autre”
(Nouvelle revue de psychanalyse,I, printemps1970, p.77-98. Remarques

(١٢٦) و حتى لا نذكر سوى الأكثر انتشارًا. ذلك أن بعض التصنيفات تتضمن عدة مئات من العلاجات النفسية التى تعلَّم فى فرنسا. لأن الاتحاد الفرنسى للعلاج النفسى بدأ سنة ١٩٩٥. وهو يضم مدارس مختلفة للعلاج النفسى (خمسون منظمة تقريبًا) تمثل تيارات عديدة للعلاج (الإنسانى والنفسى جسمى والتحليل النفسى والعلاج السلوكى...) وهذا الاتحاد تابع للـ EAP «الجمعية الأوروبية للعلاج النفسى» التى تجمع ٢١٩ جمعية مهنية من ٣٧ بلدًا من أوروبا وتشمل ٧٠٠٠٠ عضو). فى ديسمبر ١٩٩٩ انشقت مجموعة لتنشئ AFFOP.

(١٢٧) الانشقاقات الكبرى فى قلب حركة التحليل النفسى حدثت كلها حول قضايا التأهيل. انظر ?Ornicar supplément au no.7: La Scission de1953 et un autre supplément au no.7: L'Excommunication. La communauté psychanalytique en France II, 1977. وكمدخل عام للموضوع يمكن أن نرجع إلى:

Nathan (T.), Blanchet(A.) Ionesco(S.), Zajde(N.), Psychothérapies, Paris, Odile Jacob, 1998.

وفيما يتعلق بمناقشة مشاكل تعليم العلاج النفسى فى الجامعة انظر إلى:

Nathan (T.), “Psychothérapie et politique: Les enjeux théoriques, institutionnels et politiques de l'ethnopsychiatrie”

سوف تظهر فى: Genéses. Sciences sociales et histoire, no 38, 2000

(١٢٨) ومن المعروف المهمة الحاسمة التى قام بها المأسوف عليه جدًا رودلف جيجليون Rodolphe Ghiglione على رأس منظمة ANOP للاعتراف بلقب الأخصائى النفسى.

يمكنه من حيث المبدأ أن ينصب نفسه معالجا نفسيا - وهو مع ذلك شيء نادرًا ما يحدث - وإنما المشكلة الحقيقية هي أن أي تجمع يمكنه في الوقت الراهن أن يعلن عن نفسه باعتباره مجمع للتأهيل للعلاج النفسي. والخطر يصبح مثيرًا للقلق بدرجة أكبر لأننا نعرف أن إحدى الدعايات الشائعة للحركات من النمط الطائفي هي على وجه التحديد، كما نوهت منذ قليل، عرض العلاج النفسي مع الوعد الصريح بدرجة أو بأخرى« بالتأهيل» لهذا العمل.

يكثر الحديث اليوم عن التشريع لمهنة المعالج النفسي. وقد قامت العديد من البلدان الأوروبية بعمل ذلك (النمسا وإيطاليا) أو في سبيلهم لعمل ذلك. وليس من الجلي أن التشريع سوف يعمل على اختفاء «العلاجات البدائية» التي هي أيضا تعبير عن نظام ضروري- نوع من الرئة الآتية لضخ حركات اجتماعية في قلب منظمات لديها توجه تلقائي نحو الانغلاق والسرية. وعلى أي الأحوال، فإنه من منظور الاعتراف القانوني بالتأهيل، فإن كل مدرسة علاج نفسي تدعي أن السلطات لا بد وأن تجيز تعليمها. ومن المنطقي، يتعين على الجامعات وخاصة الجامعات الفرنسية UFR وأقسام علم النفس من حيث إنها أكبر أماكن الإمداد بالمعالجين النفسيين أن يؤخذ برأيها في عملية الاختيار التي سوف تقوم بها السلطات. ومع أنه لا يوجد في الوقت الحالي تأهيل جامعي متخصص، إلا أنني ممن يظنون أن الجامعات تقدم الضمانات التي لا تقدمها المدارس الخاصة: تعدد الاختيارات النظرية والانفتاح على البحث والتجديد، والتعود على طرق الصدق الأقل ذاتية.(١٢٩) إن التأهيل الجامعي للعلاج النفسي سوف يسمح مثلا للمعالجين الجدد بالحصول على تقنيات «متعددة» للعلاج النفسي ولا يظلون كما هو الحال اليوم متبتلين ومنبهرين بالتقنية التي تأهلوا عليها يومًا ما. يمكننا مثلا بسهولة

---

(١٢٩) التجربة الرائدة التي بدأت منذ ١٩٩٣ في مركز جورج ديفورو، وهو مركز جامعي للمساعدة السيكولوجية في جامعة باريس ٨ ومنذ ١٩٩٧ تجربة المركز الجامعي للعلاج الأسري بنفس الجامعة أظهرت أنه من الممكن تضمين الممارسة الإكلينيكية والتعليم العملي في قلب قسم علم النفس (UFR).

تصور دورة ثالثة، نوع من درجة «الدكتوراه المهنية» («دكتوراه الممارسة» بشهادة البكالوريا + ٨) للأخصائى النفسى \ المعالج النفسى - مما سوف يتيح، فضلا عن ذلك، إعادة تقييم الدكتوراه بطرح فرص مهنية جديدة، وسوف يكون ذلك نموا طبيعيا، يضع فى الاعتبار التطور الحديث للعلاجات فى الصحة العقلية - حيث لم يستطع علم النفس أن يأخذ المكان الذى يستحقه فى فرنسا - وظهور جمعيات المستفيدين فى السنوات الأخيرة (خاصة الولايات المتحدة الأمريكية) التى تناقش آثار العلاجات متوسطة المدى وتناقش أيضا التأثير بعد ٢٠ عامًا من تطبيق العلاج عليهم. إن دخول الشركاء الجدد(١٣٠) على الساحة قد أدى بالمهنيين والمستفيدين إلى التفكير فى العلاج مدمجين السجال التناقضى: مزايا ومضار العلاجات الكيميائية على مدى سنة أو ٥ سنوات أو عشرين سنة، مزايا ومضار هذا العلاج النفسى أو ذاك، مع إدخال التقييمات والمشاكل النظرية التى تطرحها هذه العلاجات.

ولكن، سوف يقال لى ما هى الاقتراحات الملموسة حتى يمكن على الأقل اتخاذ التدابير العاجلة - والعاجل فى نظرى هو متابعة المشروع ومحاولة وضع موجودات جديدة فى العالم، ومحاولة صناعة أشياء جديدة.

إن إجابتى بسيطة، إنه من الملحّ إنشاء مكان جامعى تعلَّم فيه الممارسة، مكان لا يكون ديرًا للموحدين ولا خلية حزب سياسى. ومن أجل ذلك؛ فى رأى، لا بد أن يكون المكان متعدد. سوف تُعلم فيه كل أنواع العلاج النفسى وسوف يعرض على المرضى أنواع التقنيات المختلفة.(١٣١)

---

(١٣٠) على سبيل المثال FNAPSY فى فرنسا.

(١٣١) مثلا العلاج: النفسى ذو المنحى التحليلى، "العلاجات النفسية القصيرة"، الحوارات العلاجية، المقابلات ذات الوجهة العلاجية النفسية والعلاجات السلوكية والتبليد الشعورى ومعالجة الصدمات والعلاجات المعرفية. والعلاجات النفسية الأسرية والجمعية والعلاج بالتنويم والاسترخاء

- والاسترخاء بالتنويم والطب النفسى الإثنى (العرقى) والعلاج النفسى الإنسانى والطاقة الحيوية والعلاج الجشطلت والصرخة الأولى... هذه القائمة ليست كاملة بالطبع.

ومن خلال المعايشة الضرورية للمهنيين واقتسامهم بالضرورة الحياة الفكرية، أتوقع حدوث تغييرين عظميين للموقف الحالى.

وبعرض عينات للعلاجات وكذلك التأكيد على أنه سوف يبحث بشكل جماعى العلاج المناسب لكل حالة، يمكننا أن نأمل فى تجنيب المرضى والطلبة الشباب الدخول فى صراعات المدارس وفى آليات عنيفة للضم أو النبذ. يمكننا أيضا تفادى العلاجات التى لا نهاية لها بما أن السياق سوف يخضع للتقييم المنتظم.

وبنقل عدد من تقنيات العلاج النفسى، فإننى أداعب الأمل فى أن أمرر فكرة أن العلاج النفسى هو تكنيك قبل أى شىء، معقد وثاقب بلا شك ولكنه قابل لأن يتم تعليمه وتقييمه.

ومن الجائز أن تولد من هذه الشروط موجودات جديدة وأشياء جديدة، ذلك أن رسالة العلم ليس وصف العالم وإنما دوره هو أن يتيح إثراء العالم بظهور موجودات جديدة.

فى تلافيف أسباب العقاب وكيفيته
فن عقابى جديد(١٣٢)

بقلم: بيريت بونسيلا

Pierrette PONCELA

ترجمة: د. منار رشدى
مراجعة: د. نعيم عطية

تلافيف. تعبير قد يثير الدهشة، إلا أنه بعد سنوات عديدة من الإنصات المرهف، لم تزل الخطب التى تتناول السجون أو العقوبات تبدو لنا فى أكثر الأحيان بمثابة الزينات. زينات غير مسماة. فالعدالة العقابية تقوم على صور زائدة عن الحد من المظالم تتولد داخل الروابط المحبطة بين شخصين وعلى العديد من أشكال عدم المساواة من كل نوع فى تجاويف التنظيم الاجتماعى؛ فبزوغ السلطة العقابية على مسرح جنوحية ما، بل وأكثر من ذلك النطق بعقوبة يعتمدان على كم هائل من المصادفات يتنافى معه إمكان ادعاء العدالة العقابية الدائم بلوغ صور العدالة.

وقد أعقب نشر شهادة أحد الأطباء العاملين فى سجن الصحة(١٣٣) والتى حظيت بدعاية إعلامية ضخمة - أن تداولت وسائل الإعلام العديد من صور السجون، التى تضخم عددها فجأة، وأصبحت تتصدر منشورات تهدف إلى مزيد من العلمية. وهذا الاهتمام المشترك مرجعه، فى الكثير منه، إلى التقريرين البرلمانيين، المقدمين فى يوليو ٢٠٠٠، من جانب لجنتى التحقيق المكلفتين من قبل الجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ بتقديم استعراض واف لظروف الاعتقال فى المؤسسات العقابية الفرنسية.

---

(١٣٢) نص المحاضرة رقم ٣٤٣ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٨ ديسمبر ٢٠٠٠.

(١٣٣) Vasseur (V.), Médecin-chef à la prison de la Santé, Paris, Le Cherche-Midi Editeur, 2000.

وإجمالاً، فإن النتائج التى تم التوصل إليها فى التقريرين دقيقة، والمقترحات صائبة، إلا أنها لم تكن معلومة سابقًا من العاملين فى مجال الإدارة العقابية أو من الباحثين فى هذا المجال. فالحديث يأتى على خلفية من السخط والكلمات اللاذعة والأحكام المبالغ فيها أحيانًا: "فظاعة" "إهانة للجمهورية" للجمهورية؟ قد يبدو هذا التعبير غير لائق، وربما جارحًا لأولئك الذين يلامسون ويعايشون بعض أوضاع وممارسات الاعتقال اليومية. ولكن كم ينم هذا التعبير عما يجرى فى حضرة السجون من مذلة.

وفى الواقع أن السجن يمدد ويطيل من فعل العقاب زمنيًا. وهو ينظمه ويخططه ويديره. فلقد وجد البرلمانيون أنفسهم فجأة - عند زيارتهم للسجون - فى مواجهة مشهد العقوبة فى طور التنفيذ فارتدت إليهم فى الوقت ذاته صورة السلطة آخذه فى توقيع العقاب، عاكسة بذلك بعضًا من صورتهم هم.

إنها هنا مجرد انفعالات صغيرة تثيرها السجون كما كانت هناك انفعالات فى الماضى - فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر - من حول المقصلة وقد قام ميشيل فوكو بتحليلها باقتدار حين أوجزها قائلاً: "إن الآلام التى لا ينبغى أن يشملها تخفيف العقوبات هى آلام المجرم وأقل منها آلام القضاة أو المشاهدين مع كل ما قد يترتب عليها من تشدد أو شراسة بدافع الاعتياد أو - على النقيض - من رحمة فى غير محلها أو تسامح ليس له مبرر مقبول."(١٣٤)

ومنذ ذلك الحين، يرجح أن هدف تحولات ما يمكن أن نطلق عليه فن العقاب يتمثل فى تحديد وحساب "الآثار الارتدادية للعقوبة على اللحظة التى توقع فيها والسلطة التى تدعى ممارستها". وإثبات صحة هذا التأكيد سوف يتأتى لنا من خلال البحث فى تلافيف الإجابة عن سؤالين: ما العقلية العقابية التى تغذى أو غذت هذا الفن العقابى الجديد؟ ما تحولات أشكال العقوبات التى تترجمها هذه العقلية العقابية وتثيرها؟

وفى الخلاصة، سوف نقدم الخطوط العريضة لفن عقابى جديد.

---

(١٣٤) Foucault (M.), Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975, p. 94.

عقلية بدائية وفن عقابى

انطلاقًا من زمنية المشروع أو النية منه المدرجتين فى الفعل العقابى، يمكن التمييز بين شكلين كبيرين من أشكال العقلية العقابية، يتواجدان دائمًا وإن أخذا – على نحو قل أو كثر – صيغًا تعبيرية مختلفة. فهناك من ناحية، العقلية المستقبلية، حيث تشتمل العقوبة على مشروع مستقبلى ومن ناحية أخرى، نجد العقلية المرتدة إلى الماضى، حيث إن العقوبة هى مجازاة عن فعل سابق وتقاس عليه.(١٣٥)

ويشغل مفهوم الردع مكانة مهمة فى نظام عقابى مستقبلى، فعلى العقوبة أن تردع عن ارتكاب مخالفة قانونية وأن تجد فى هذه الفائدة تبريرًا لها. فسواء كانت العقوبة رادعة أو تأديبية فهى تحول دون عودة المنتهك إلى ارتكاب الفعل المعاقب، أما فى حال كونها نموذجية أو تربوية فهى تحول دون جنوح المنتهك الاحتمالى. علاوة على أن العقوبة مفيدة أيضًا لأنها تحذر المنتهكين للقانون نهائيًا أو مؤقتًا – بحرمانهم من الحياة أو من الحقوق.

وفى هذه النوعية من العقلية – القريبة من النفعية – تمثل العقوبة شرًا فهى ليست قيمة فى حد ذاتها، وإنما هى وسيلة لبلوغ غاية اعتبرت صالحة. فهى إذن مفروضة على الفرد وتكمن حدودها فى فائدتها فحسب.

وقد وصف ميشيل فوكو التغير الذى طرأ على اقتصاد (تدابير) السلطة العقابية منذ النصف الثانى من القرن السابع عشر. فلقد أصبحت الفائدة الرادعة للعقوبة – والتى اعتبرت منذ زمن بعيد بمثابة أثر العقوبة – "مبدأ اقتصادها وقياس نسبها الصحيحة".(١٣٦) ولم تجد مشاريع "المصلحين" التى تقدم تطويرًا لمفهوم ما تمثله العقابية ترجمة أمينة لها فى العقوبات التى دونت لأول مرة فى تاريخنا فى

---

(١٣٥) 135. لمزيد من المعلومات أنظر Poncela (P.), « Par la peine, dissuader ou rétribuer », Archives de philosophie du droit, t. 26, 1981, p. 59-73.

(١٣٦) Op. cit., 1975, p. 96.

عام ١٧٩١.(١٣٧) إلا أن العقوبة السالبة للحرية أتاحت لمناقشات السياسة العقابية أن تتم على خلفية من العقلية المستقبلية.

فهذه السياسة الجنائية تتدرج بادىء ذى بدء تحت حكومية جديدة، تعطى لأولوية تمنح المساواة بين المواطنين وقيمة الحرية؛ ومن هنا، فإن العقوبة واحدة للجميع تتمثل فى الحرمان من أعظم منفعة أى من الحرية. ومشروع "الإصلاح الأخلاقى" للمسجون أو تربيته قائم منذ إرسائه، حيث إنه ينبغى على فترة العقوبة أن تقوم على تنفيذه بل أنها تستطيع تحقيق هذا الأمر. ولقد اتخذت تربية المسجون أشكالاً متعددة. كما أنها سعت إلى بلوغ أهداف متنوعة، إلا أنها كانت دومًا مرتبة ترتيبًا يحول دون العودة إلى الجريمة. وشيئًا فشيئًا، بدأ يتأكد مبدأ ضخم خاص بتنفيذ العقوبات وهو: التفريد، الموائم لأهداف السياسة العقابية ولكن أيضًا للممارسات الإصلاحية فى السجون الخاصة بترتيب المعتقلين وتوزيع المزايا و/أو التعنيف.

ويحدث تغيير جوهرى عندما يصبح تفريد العقوبات إحدى صلاحيات القاضى عند إصداره لمنطوق العقوبة. وتسعى الحركة المسماة "الدفاع الاجتماعى الجديد"(١٣٨) التى سيطرت بلا منازع على السياسة العقابية الفرنسية فى الفترة ما بين عامى ١٩٤٥ و١٩٧٨ - سعيًا حثيثًا إلى زيادة سلطات القاضى وتوسيع تدرج العقوبات الجنائية و"معاملة الجانحين".

بيد أن المساواة فى معاملة مرتكبى الانتهاكات تمثل - حاليًا ومستقبلاً - حجر العثرة فى طريق التفريد، ويزيد من إثارتها لمشاعر القلق أنها تندرج فى إطار العقلية المستقبلية للعقوبة. وفى الواقع أن أهداف تدارك الجنوحية وتجنب العود لا تحمل فى طياتها أية حدود للسلطة العقابية سواء فى صيغها أو فى مدى

---

(١٣٧) Lascoumes (P.), Poncela (P.), Lenoël (P.), Au nom de l'ordre, une histoire politique du Code pénal, Paris, Hachette, 1989.

(١٣٨) Ancel (M.), La Défense sociale nouvelle, Paris, Cujas, 1954.

اتساعها. وهذا ما يفسر العودة – فى أعوام السبعينيات من القرن العشرين – لنظريات خاصة بالعقوبات والسياسات العقابية التى تدعمها العقلانية العقابية المرتدة أو المشدودة إلى الماضى. وبالطبع، لم تكن قد اختفت الأهداف العقابية المرتدة إلى الماضى. ولكن فى حين اتسم الخطاب النفعى – المزدان بحسن النوايا – بالإطناب والإطالة، اتسمت العقلانية المرتدة إلى الماضى بأنها أكثر تعمقًا، وهذا بلا شك بفضل المحاباة التى كان بوسعها إقامتها مع إحدى المهام المشينة للعقوبة أى القصاص البدنى. وعليه، لم تأخذ العودة إلى الجزاء شكل التكفير أو الانتقام ولكن شكل صياغة المبادىء التى تفرض حدودًا على السلطة العقابية.

إن عدم المساواة فى معاملة منتهكى القانون والتى تولدت عن تفريد العقوبات قد أصبح أمرًا لا يطاق منذ العهد الذى اتخذت فيه شكل السلطة التعسفية. وقد ترتب عليه وجوب إجراء تعديل جديد لصورة السلطة فى ممارستها لصلاحيتها العقابية.

وعليه، ظهرت للنور انتقادات تعلن انتماءها للكانتية العقابية الجديدة. وأعلنت أن العقوبة لا يمكن اعتبارها فحسب وسيلة لتحقيق منفعة أخرى سواء لمنتهك القانون نفسه أو للمجتمع المدنى وأنه لا يمكن معاملة منتهك القانون نفسه كمجرد وسيلة لتحقيق أغراض الآخرين والخلط بينه وبين موضوعات القانون الحقيقى؛ كما أن على العقوبة أن تكون مستحقة، ويحكم بها على السلوك الماضى وأن تكون متناسبة مع جسامة الخرق المرتكب للقانون.(١٣٩)

بيد أن هذه الانتقادات، لصدورها أساسًا من أمريكا الشمالية، لم تكن لها الأهمية التى منحها لها فى كثير من الأحيان متخصصو العقوبات الأوروبيون، فهى لم تتعد كونها رجع أمواج، أما موجة القاع فى فرنسا فقد كان مصدرها فى الواقع

---

(١٣٩) Poncela (P.), « Eclipses et réapparitions de la rétribution », Rétribution et justice pénale, Paris, PUF, 1983.

مختلفًا. فلقد نشأت من التقاء العديد من الحركات، المختلفة للغاية رغم ذلك والتى جمعها أن وضعت جميعًا فى اعتبارها، وبشكل مفاجئ، أحد العناصر الفاعلة فى العدالة العقابية والتى ظلت فى المرتبة الثانية على مدى قرنين تقريبًا وهى: ضحايا الانتهاكات القانونية - وقد فتحت هذه الأخيرة المجال لمناقشات تتمحور حول العقلية التعويضية للعقوبة، وأطلق على الجزاء اسم "تعويض".

وتم رصد الحركات الموالية للضحايا منذ بداية السبعينيات وهى قد صدرت من مصادر جد متنوعة. وقد جاءت أول مطالبة لصالح ضحايا الانتهاكات لتأخذ شكلاً يشدد على القمع أو بالأحرى الانتقام، من جانب حركات الدفاع الذاتى وجمعية الدفاع الشرعى برئاسة أحد رجال القضاء. وقد جاء قانون ٢٢ ديسمبر ١٩٧٨ ليندرج فى إطار فكر هذه الحركة، المناهض لكل تسامح إزاء مرتكبى الانتهاكات القانونية تذرعًا بمبدأ وجوب إقرار العدالة للضحايا. وقد ترتب عليه إقامة فترة الأمان وحماية سلطات القضاة فى تطبيق العقوبات التى وجهت إليها - بغير حق - اتهامات بالتراخى فيها.

وفى نفس الفترة - ودون أن تكون هناك أدنى علاقة مع هذه الحركة - ظهرت مجموعة أخرى من الانتقادات تتناول مختلف أشكال معاملة المنحرف، والاختلاف فى معاملته. وقد جاء رفض التحليل النفسى ورفض الرقابة الاجتماعية التى وصفت بأنها أخطبوطية علاوة على الاعتراف بمسؤولية منتهكى القانون عن الأعمال التى توضح - وإن كانت دون علم منها - معارضة سياسية،(١٤٠) جاءت هذه الانتقادات لتدعم "رفض" السياسات العقابية المستوحاة من فكرة المعاملة أو إعادة الإدماج.

---

(١٤٠) فكرة تحدث عنها سيرج ليفروزيه Serge Livrozet، رئيس لجنة عمل المساجين فى مؤلف De la prison à la révolte، Paris، Gallimard، 1973، وقد أعادت نشره دار Esprit frappeur، ١٩٩٩.

ومن ناحية أخرى، فإن إلغائية العقوبات،(١٤١) وهى حركة أخرى لصالح الضحايا، لا تتولد عن نقد بشأن تفريد العقوبات. فهى تعتبر أن وجود الدولة كطرف فى القضية العقابية يمثل تدخلاً، فالانتهاك العقابى هو - قبل كل شىء - نزاع بين أفراد يتعين عليهم هم حله. فالعقوبة إذن هى عنف مفروض، والحل الذى يفضلها هو التعويض الناتج عن التفاوض بين طرفى النزاع مع وجود وسيط مدنى يقوم بدور المحكم.

ومنذ بداية الثمانينيات من القرن العشرين، أصبح الضحايا - وقد تجمعوا فى جمعيات دفاعية، تساندهم أحيانًا جمعيات مساعدة - عناصر مهمة فاعلة فى القضية العقابية، التى أصبحت تتجه للاندراج بأكملها فى منطق التعويض. وهكذا، فقد نشأ مطلب المساواة أساسًا انطلاقًا من وضع الضحية بدرجة أقل أمام العقوبة عنه أمام التعويض. وقد تأكد بذلك حق حقيقى فى التعويض لصالح ضحايا الانتهاكات وكلما تجاوز هذا الحق التعويض التضمينى كلما أصبح مصدر عدم رضاء. وقد تمكن اليوم السراب القديم الذى كان يسكن العقوبة والمنادى بالمساواة والتجرد - تمكن من كل الضحايا التى تهيم فى صحراء معاناتها الخاصة.

إن السياسات العقابية تتنافس فيما بينها فيما توليه من رعاية للضحايا وتحديد هدف للعقوبة يتمثل فى أن إعادة الاعتبار للمدان إنما تأخذ شكل التحدى: "ويكمن هذا التحدى الحقيقى فى وضع تنامى شعور المضرور محل الاعتبار (وهو الذى يطالب بفرض عقوبة تكون ذات معنى بالنسبة له) دون أن يكون ذلك على أى حال سببًا للقضاء على أمل إعادة الاعتبار لمن اقترف الضرر."(١٤٢)

ومن ثم، انتقلنا فى قلب العقلية العقابية الارتدادية من المفهوم الاستحقاقى إلى مفهوم رفع الضرر عن المجنى عليه.(١٤٣) فالعدل لا يتمثل فى حصولنا على

---

(١٤١) Hulsman (L.), Bernat de Célis (J.), Peines perdues, Paris, Le Centurion, 1982.

(١٤٢) Salas (D.), « Le retour des victimes ». Le Monde des débats, juin 2000.

(١٤٣) Chaumont (J.-M.), « Du culte des héros à la concurrence des victimes », Criminologie, vol. 33, n° 1, Montréal, 2000.

جزاء عما نفعل ولكن على تعويض عما يلحق بنا من ضرر.

ومنذ ذلك الحين، شمل التهذيب والتعقيد الذى لم يخل من التصنع أحيانًا مفهوم التعويض، وقد تمثل ذلك فى استخدام الكلمة الإنجليزية "Restaurative" بدلاً من الفرنسية "Réparatrice" لتوصيف نموذج جديد للعدالة(١٤٤) وإلى جانب التعويض المادى، البديهى والتقليدى، اتخذ التعويض، الذى يطلق عليه التعويض الرمزى، أهمية كبرى. وفى حين أن العقوبة الجزائية كانت تهدف لإعادة تأكيد النظام الاجتماعى، فإن العقوبة التعويضية أعادت التلاحم الاجتماعى بشكله الرمزى. وفى حين كان يتعين على تنفيذ العقوبة أن تهدف إلى "معاملة" المنتهك، حيث إن العقوبة الجنائية تقوِّم المنتهك نفسيًا باستخدامها علم تربية المسئولية.(١٤٥) فهنا يكمن كل الاختلاف: حيث يتم منح المعاملة والتعويض وليس فرضهما.

فالتعويض يفترض بعقوبة المدان مشاركة فعالة برجماتية. وفرض العقوبة إنما يعنى أقل القليل قولاً وعملاً. وفى الوقت الذى أصبح فيه التعويض يمثل العمود الفقرى للعقوبة، أصاب الأساليب العقابية بدورها تحولات ضخمة دون أن يكون بوسعنا تحديد آثارها أو حتى أسبابها.

تحولات العقوبة

منذ منتصف السبعينيات من القرن العشرين، تنوعت العقوبات الجنائية تنوعًا كبيرًا.(١٤٦) ويبدو لنا أن التغيرات التى طرأت عليها قد جعلت منها عقوبات

---

(١٤٤) Voir notamment, Peters (T.), « Approche restaurative des crimes et des délits en Belgique », Archives de Politique criminelle, n° 21, 1999, p. 161-179 ; Walgrave (L.), « La justice restaurative: à la recherche d'une théorie et d'un programme », Criminologie, vol. 32, n° 1, Montréal, 1999.

(١٤٥) Vaillant (M.), La Réparation, Paris, Gallimard, 1999.

(١٤٦) Pour plus de développements, voir Poncela (P.), Droit de la peine, Paris, PUF, 2e éd., 2001.

تعاقدية(١٤٧) تراوحت بين نصف حبس ونصف حرية. حر بالداخل ومعتقل في الخارج، من المرجح أن يكون هذا هو وضع المدان ونحن على أعتاب الألفية الثالثة. ولنحاول وصف هذا التطور.

يحتل السجن مكانة رمزية مهمة بين كافة العقوبات الجنائية. فمما لا شك فيه أنه ليس أكثر العقوبات شيوعًا فى إصدارها وإن كانت أكثرها خضوعًا للدراسة ومحلاً للتعليق. وقد تعددت هذه الدراسات بصفة خاصة فى هذه الأعوام الأخيرة.

وعلى ضوء كافة المعطيات والتحليلات المنشورة، يبدو اليوم أن تصور السجن يخضع لأربعة موضوعات رئيسية على الأقل بالنسبة لما تشمله الدراسة الحالية(١٤٨) وهذه الموضوعات هى: تحسين الظروف المادية للاعتقال، الفشل فى تحقيق هدف إعادة الإدماج، الانفتاح على الخارج أو حقوق المعتقلين. وبوسعنا تقديم بعض الملاحظات السريعة حول كل منها.

إن المطلب المتمثل فى تحسين الظروف المادية للاعتقال بما فى ذلك الظروف الصحية والتكديس والراحة إنما هو أكثر المطالب بداهة وأيسرها تلبية، إلا أن من شأن هذا التحسين ألا يتجاوز حدًا معينًا يرتبط فى آن واحد بمصداقية العقوبة لمن يخضع لها وبظروف الحياة بالخارج. فالأمر إذن يتمثل فى أن نوجد بالسجون ظروفًا معيشية مماثلة للظروف السائدة بخارجه وفى تنقية هذه العقوبة من الشوائب بحيث لا يبقى منها إلا الحرمان من الحرية. وهذا التصور يقترب من لعبة: "وإذا ما فعلنا ذلك..." ألن يكون هناك سوى الحرمان من الحرية؟

---

(١٤٧) Pour une analyse proche, voir Roth (R.), « La participation du condamné à l'exécution de sa sanction, nouveau contrat social ou mercantilisation du droit ? », in Pacte, convention, contrat, Mélanges, B. Schmidlin, Helbing et Lichtenhanh, Genève, 1998.

(١٤٨) تتناول دراسات أخرى المهن العقابية والعلاقات البين شخصية بين العاملين فى المجال العقابى والمعتقلين أو فيما ندر ما يفعلونه أو ما يقولونه عن عقوباتهم.

والموضوع الثانى يقترب من الخيال أيضًا. فالأحكام التقييمية التى نصدرها على السجن إنما تنطلق غالبًا من إخفاقه المزعوم فى إعادة إدماج الأشخاص الذين يقضون فيه عقوبتهم. ومن المؤكد أن هذا التصور يتسم بالتبسيط المخل والاستهانة بالأهداف الأخرى المحتملة للسجن والتى تتمثل فى إعادة التأكيد الرمزى للنظام الاجتماعى والطابع البدنى الشائن للعقوبة، علاوة على التحييد المؤقت والتباين فى المجازاة عن مختلف الأعمال غير الشرعية. وهذا معناه أيضًا إغفال خضوع مصلحة السجون لمنطق بيروقراطى له أهدافه وآثاره التى تختلف عن أهداف السياسات العقابية. وهذا بصفة خاصة معناه الاستهانة بعمل المعتقلين - رجالاً ونساءً - الذين يسعون - وينجحون غالبًا - فى تقليص المساوىء التى يعانى منها المسجونون.(١٤٩) والانتقادات الموجهة للسجن والقائلة بفشله إنما تنبثق - هى أيضًا - من مفهوم غير مجرد لعقوبة الحرمان من الحرية، أى التصرف كما لو كان المسجون بالخارج، وإن الخروج من السجن هو بلا أية آثار لذلك.

وفى المقابل، فإن انفتاح السجن على الخارج إنما يمثل خط تطور مثير للاهتمام، يمكن أن يعنى فى نهاية الأمر اختفاء السجن. ويتمثل هذا الانفتاح فى حركة مزدوجة من الدخول والخروج.

فالانفتاح على الخارج يعنى أولاً دخول السجن لعدد متزايد من الأشخاص غير المنتمين لوسط السجون أو لبعض المداخلين غير المنتمين لإدارة السجون. فمنذ القرن التاسع عشر وزائرو السجون ورجال الدين متواجدون، وقد أعقبهم المعلمون ومدرسو المدارس الثانوية وأعضاء الجمعيات الثقافية والرياضية وغيرهم. ومنذ عقد مضى، تسارعت حركة الدخول: أصبح هناك ٢١ مؤسسة لهذا الغرض تتولى إدارة بعضها مؤسسات خاصة. وأصبحت كافة المسائل الصحية من اختصاص العاملين فى المستشفيات العامة وأصبح يسمح للطوائف التى انفتحت لهم

---

(١٤٩) ندوة تحدى إعادة الإدماج"، « Le défi de la réinsertion »، Archives de politique criminelle، رقم ٢٢، ٢٠٠٠.

السجون استقبال ممثلى "الوكالة الوطنية للتوظيف" ANPE وأجهزة خدمات اجتماعية مختلفة. ومن المقرر أن يتم قريبًا فى عدد كبير من المؤسسات إنشاء وحدات حياة أسرية تتيح للمعتقلين استقبال ذويهم فى جو أسرى خاص، وسيتمكن النواب البرلمانيون وأعضاء مجلس الشيوخ تبعًا لذلك من زيارة المؤسسات العقابية وقتما شاءوا.

وبالتالى، فإن الانفتاح على الخارج يمس تنظيمات عقوبة الحرمان من الحرية حيث تتيح للمعتقلين الخروج من السجن أو تنفيذ عقوبتهم خارج المؤسسة العقابية وهذا يشمل: السماح بالخروج، والإفراج المؤقت، وشبه الحرية، والتشغيل بالخارج. وتتجه الشروط الموضوعة بشأن استخدام هذه التنظيمات العقابية إلى التوسع، حيث أضيف إلى الدافع للعمل التقليدى، الالتحاق بالتأهيل المهنى أو التدريب أو العلاج أو الحفاظ على العلاقات الأسرية. وباتت عقوبة الحرمان من الحرية تنزع متطورة نحو ما هو شبه السجن.

إلا أن هناك أيضًا عقوبات أخرى لا يمكن إدراجها فى أى من المجموعات المقررة وهى العقوبات الطويلة المدة، وبصفة خاصة السجن مع الأشغال الشاقة المؤبدة، والتى يصاحبها فترة إفراج شرطى تجعلها مشابهة بصورة متزايدة لتدابير الأمن. ويزيد من هذا الشعور بهجر هذه العقوبات والتخلى عنها، المناداة بالاعتماد على التحليل النفسى وهو الشريك القديم للردع العقابى.. فكل من المريض العقلى ومعتاد الإجرام هو الولد العاق للقانون الجنائى - وتتخذ هذه الملحوظة(١٥٠) هنا أهمية لا يمكن إغفالها.

وأخيرًا، فإن آخر الموضوعات التى تهيمن حاليًا على أساليب تصور السجن تتمثل فى حقوق المعتقل حيث يتجه النظام اللائحى إلى أن يحل حق للسجين فى

---

(١٥٠) Pradel (J.). in Le Récidivisme. ندوة الجمعية الفرنسية لعلم الإجرام Actes du colloque de l'Association française de criminologie, PUF, 1983.

معارضة ذات طابع أكثر قضائى. ورويدًا رويدًا، عنى مجلس الدولة ومحكمة النقض والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، من خلال أحكامها، بإعداد مسودة للائحة القانونية للمعتقل. وقد ارتسمت خطوطها العريضة فى عام ٢٠٠٠ حيث تم إقرار إمكانية وجود مدافع عن المعتقل أمام لجنة تأديبية(١٥١) وبصفة خاصة مع إضفاء الطابع القضائى على إجراءات متعلقة بعدد كبير من إمكانية تعديل العقوبات التى حكم بها القاضى المعنى بتطبيق العقوبات.(١٥٢) حق فى المرافعة، أحكام مسببة، حق الطعن. ومن الآن فصاعدًا، أصبح للمعتقلين - كما من المقرر أن تصبح لهم - إمكانية التفاوض بشأن ظروف اعتقالهم وأوضاع المضى فى تنفيذ العقوبة عليهم. لقد غير قانون السجون من هندامه وأصبح أكثر ملاءمة.

وهذا الأمر يفتح حيز التفاوض بالنسبة للمعتقل ويطيل من أمد قيام المطلب الملح عليه بصورة متزايدة والمتعلق بدعوته المشاركة فى تنظيم وتخطيط العقوبة المنفذة عليه. وأصبح للمعتقل الذى تربطه عقوبته بالأفعال التى اقترفها فى الماضى، مستدعىً للانطلاق إلى المستقبل وأن تكون له مشاريعه فى هذا الشأن: مشروع الاندماج ومشروع الخروج. زد على ذلك، أنه منذ وضع مشاريع تنفيذ العقوبات (PEP) منذ عام ١٩٩٦، أصبح لزامًا عليه الالتزام بتنفيذ مشروع ما، غالبًا بداخل المؤسسة، وهو التزام من شأنه تشجيع "إدراكه" وتحفيزه على أن يشارك فى عقد مبرم مع الفريق الإصلاحى.

إن تطور قانون السجون إنما يمثل نموذجًا للوصف الذى قام به آلان سوبيو Alain Supiot بشأن إضفاء الطابع العقدى على المجتمع: فلقد باتت القوانين تفرغ من محتواها من القواعد الأساسية لصالح قواعد التفاوض، وأصبحت حركة التحول الإجرائى "تنقل إلى دائرة العقود المسائل الملموسة والنوعية".(١٥٣)

---

(١٥١) قانون ١٢ أبريل لعام ٢٠٠٠.

(١٥٢) قانون ١٥ يونيو لعام ٢٠٠٠.

(١٥٣) Supiot (A.), « La contractualisation de la société », in Université de tous les savoirs,

وهكذا ظهر إلى جانب السجن المكوّن من جدران، سجن آخر مشكل من أقوال: عقد جبرى، أو عقد إذعان من نوعية جديدة مادام أن المعتقل قد حدد بنفسه الشروط الملزمة له.

وهذه العقوبة المتجددة التى أصبح عليها السجن، تشبه - تحديدًا فى أوجه التجديد التى شملتها - الأشكال الجديدة من العقوبات الجزائية التى يطلق عليها اسم عقوبات بديلة وهى الأكثر عددًا من حيث الكم. والسلف الأكبر لهذه الأشكال الجديدة من هذه العقوبات هو السجن مع وقف التنفيذ، الذى أنشئ فى عام ١٨٩١. وقد أعقبها جيل كامل من العقوبات بدءًا من وقف التنفيذ مع الوضع تحت الاختبار (١٩٥٨)، وعقوبات الحرمان من الحقوق، وتأجيل النطق بالعقوبة (١٩٧٥)، العمل للمصلحة العامة ويوم الغرامة (١٩٨٣) والوضع تحت المراقبة الإلكترونية (١٩٩٧) والمتابعة الاجتماعية - القضائية (١٩٩٨). كما يتعين إضافة كافة إجراءات الوساطة قبل الحكم (١٩٩٣) لمجموع هذه العقوبات، وتمثل هذه الإجراءات شكلاً آخر من أشكال العقاب. وقد جمع المجلس الأوروبى كل هذه العقوبات الجنائية تحت مسمى "عقوبات فى المجتمع". وهو تعبير صحيح، حيث إن المجتمع المدنى بأسره مدعو للمشاركة فى تنفيذ العقوبات الجنائية. لقد أصبح هناك نوع من التوزيع الاجتماعى الحقيقى للعقوبة وطمس تدريجى لفكرة وجود مكان معين لتنفيذ العقوبة. أما المدان، فلم يعد يقضى وقتًا فحسب بل أصبح يحمل عقوبته ويأخذها معه إلى كل مكان.

ولم يتوان النقاد عن توجيه سهامهم للعقوبات البديلة. فكل من اعتقد أن هذه العقوبات كانت تهدف لأن تحل محل عقوبة السجن فحسب قد أصابتهم خيبة الأمل وباتوا يستنكرون أثرها فى التوسع الواضح، فلقد بدت العقوبات الجديدة تأخذ، وبصورة متزايدة، محل الغياب السابق للإجراءات الجزائية وليس محل السجن فحسب. ويبدو أيضًا أن هذه العقوبات قد لعبت دورًا متناميًا كبديل للغرامات

Qu'est-ce que l'humain ?, vol. 2, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 157-167.

المالية، حتى أن كل مرة يتم فيها إرساء عقوبة فى وسط مفتوح يرافق ذلك تخيل بعض السيناريوهات الكارثية.(١٥٤) من جانب هؤلاء الذين يخشون توسع الجزاءات العقابية. وتزداد المخاوف كلما أوجدت العقوبات الجديدة اعتداءً على الحريات أو ضغوطًا تم اعتبارها غير مقبولة.

من اليسير الإجابة بأنه لم يتم تقديم أى تقييم جاد لأثر العقوبات البديلة، علاوة على أن تنفيذ هذه العقوبات يتم برضاء المدان. فهو يوافق ويلتزم صراحة بتأجيل النطق بالحكم وبالعمل للمصلحة العامة أو الوضع تحت مراقبة إلكترونية، وبصورة غير مباشرة بوقف التنفيذ مع الوضع تحت الاختبار وبالالتزامات المرتبطة به. وهو رضاء نصفه وارد بحرية والنصف الآخر تحت ضغط...

وتوخيًا لمزيد من الحصافة، أطلق على مجموع هذه العقوبات البديلة اسم(١٥٥) Smart Sentencing (العقوبات الذكية) لمقدار ما تسهم به فى إعادة الاعتبار للنظام العقابى. إلا أن المعلقين فى تقييمهم للعقوبات البديلة أهملوا عنصرًا غاية فى الأهمية، وهو التأثير العائد لهذه العقوبات الجنائية الجديدة على الدعوى العقابية.

اقتصاد جديد لفن العقاب

بوسعنا بعد استعراضنا للخطوط العريضة لتلافيف أسباب وكيفية العقاب- أن نطرح تصورنا لاقتصاد جديد لفن العقاب وليس ذلك من زاوية أنه سوف يكون مرعيًا فى كل مكان وأن ما من ممارسة عقابية ستفلت من هذا النظام ولكن من زاوية أخرى تتمثل فى أن هذا الاقتصاد أو النظام سيزود المناقشات والممارسات

---

(١٥٤) Khun (A.). « Les effets possibles de la révision du droit suisse des sanctions». Revue pénale suisse. 1999. p. 290-307.

(١٥٥) Byrne (M.) et al.. Smart Sentencing. The Emergence of Intermediate Sanctions. Sage. Londres. 1992.

العقابية بالمعلومات اللازمة. ونحن نورد هنا ملخصًا للسمات المميزة لهذا الفن العقابى الجديد.

يتجه التعويض لأن يصبح المبدأ الرئيسى للعقوبة والذى يسمح بتقييم مقاييسها الصحيحة. فالمبرر الأول للعقوبة هو الضرر - ماديًا كان أم معنويًا، قاصرًا على ضحية أو أكثر أو على المجتمع بأسره، حقيقيًا كان أم محتملاً. فالعقوبة العادلة هى العقوبة التى تتيح التعويض العادل عن الضرر. والأمر يتعلق بالضرر الذى يصيب الغير ولكن أيضًا الضرر الذى يسببه مخالف القانون لنفسه هو.

إن إدارة العقوبات الجزائية تتخذ موضعها اليوم فى صدر سياسة حكومية تتميز ببعض الأساليب مثل إزالة الحواجز والتفاوض.

وتتكاثر دوائر إدارة العقوبات عن طريق الانتشار فى مجمل المجتمع المدنى. فالعقوبات الجنائية تنفذ فى قلب المجتمع المدنى، فى "وسط مفتوح" كما أن القطاع المرتبط بها دائم التواجد فى إدارة العدالة العقابية. إلا أن هناك بعض المهن، التابعة للقطاع الخاص بحق تثبت وجودها فى تنفيذ العقوبات. وتجدر الإشارة إلى أن نجاح التجربة الفرنسية الخاصة بالسجون ذات الإدارة المفوضة(١٥٦) إنما يدعونا لتأملات أخرى أبعد منها أن تكون إدانة لمبدأ الخصخصة أو مفهوم المنفعة.

وهناك سمة أخرى مميزة لإدارة العقوبات الجنائية وهى اندراجها فى الشكل القانونى للعقد. فالعقوبات الجنائية هى نتاج عقد مبرم بين السلطة العقابية والشخص المدان. وهو ليس بالعقد القانونى المبرم بين أشخاص متساوين يتعهدون بمحض إرادتهم بالوفاء بالتزامات متبادلة، ولكنه عقد يرمى إلى الحصول على الخضوع

---

(١٥٦) Collectif. Etablissements pénitentiaires à gestion mixte. A. Pédone. 1997; Lazerges (C.). « Les établissements pénitentiaires à gestion mixte: un exemple de politique criminelle participative ». Revue de science criminelle. 1998.180 ; Liwerant (S.). « Les prisons à gestion mixte: l'entreprise dans le service public pénitentiaire ». Archives de politique criminelle. 1999. p. 133.

الإرادى للشخص المدان للالتزامات التى تفرضها عليه السلطة العقابية. عقد ناقص؟ عقد مشوه؟ شبه عقد؟ ربما ولكن العقوبة تستمد تصورها وشرعيتها فى إطار من مفردات العقد.

فالعقد هو الذى يمكن من التوصل إلى ارتضاء الحرية. وبعبارة أخرى هو كرة مدفع من نوع جديد يتعين على المدان أن يسحبها وهذا العقد يمكن إيجازه فى العبارة اللاتينية Pacta Sunt Servanda. ومن هذا المنطلق، تظل العقوبة – أساسًا – شكلاً من أشكال الالتزام.(١٥٧)

دولة نخر الضعف فى أوصالها؟ استقالة السياسة لصالح حق الضحايا الأوحد المتمثل فى أن يعطوا لأنفسهم العقوبات التى تتفق مع الأخطار التى يخشونها.(١٥٨) وبالأحرى، قد أذكر فى هذا الصدد أن التحولات التى يمكن ملاحظتها على السياسة الحكومية، التى تظهر – بالتأكيد – فى فن العقوبات، إنما تعكس وبمنتهى البساطة آليات ضبط مجتمع تجارى وليبرالى – وكيف يمكن للعدالة العقابية أن تنجو من النزعة التجارية السائدة فى العلاقات الاجتماعية و(من ثم) فى العلاقات القانونية؟(١٥٩)

إن النتيجة المباشرة لهذه الأشكال العقابية الجديدة إنما تتمثل فى تقليص التكلفة الاقتصادية والسياسية لممارسة حق العقاب. وينتج تقليص التكلفة الاقتصادية عن لجوء أقل لعقوبة السجن وعن تفويض القطاع الخاص أو المجتمع المدنى بإدارة تنفيذ العقوبات. كما أن التكلفة السياسية هى الأخرى تكون أقل، من زاوية أن هذا الفن العقابى الجديد يعطى للسلطة تعبيرًا عن نفسه يتفق مع القيم المشتركة الشائعة أى مع أخلاقيات حقوق الإنسان يتمثل تأثيرها – الملحوظ بصفة خاصة فى مجال الجرائم والعقوبات – فى التخلص من الطابع المأساوى.

---

(١٥٧) Casadamont (G.), « Sur la peine (judiciaire). Concept, diversification, modulation ». Texte d'une intervention à la Direction de l'administration pénitentiaire, Paris, 20 juin 2000.

(١٥٨) Salas (D.), op. cit., 2000.

(١٥٩) Roth (R.), op. cit., 1998.

وخلاصة لهذه التأملات، أذكِّر الأذهان بهذه الفكرة وهى: أن العقوبة الجنائية ليست إلا إحدى أدوات الإدارة التمييزية للنزعات غير القانونية بشكل يسمح بعزلها عن الأشكال الأخرى. وهى تذكرة، لأنه هناك ذرة رمل تعوق دوران الآلة الخاصة بالفن العقابى والتى ليس بها أبدًا تشحيم كاف: ويتمثل هذا العائق فى المعاملة العقابية للانحراف الاقتصادى والمالى وفى "الشئون السياسية - المالية". فدواليب الآلة تصدر صريرًا كما أن الضحايا غائبون أو مهددون بتكميم أفواههم، ومنتهكى القانون فى وضع يؤهلهم لفرض شروطهم. فتعريف الفن العقابى يكمن بذلك أيضًا فى ضده: فن عدم فرض عقوبات.

ما جدوى الأسواق المالية؟(١٦٠)

بقلم: أندريه أورليان

André ORLEAN

ترجمة: د. كاميليا البنا

مراجعة: د. نعمت مشهور

إن الافتراض القائم على وجود قاعدة موضوعية للأسعار وتطورها بعيدًا عن ذاتية الإنسان وتخبط آرائه، يعد أساسًا للنظرية الاقتصادية الأصلية. إن هذه النظرية القديمة التى نجدها بالفعل عند التقليديين(١٦١) عندما يتناولون مفهوم "القيمة"، أصبح لها صيغة محددة مع التوازن العام الولراسى(١٦٢) تقترح هذه النظرية القائمة على اقتصاد تحكمه تمامًا الأسواق المتنافسة، تفسيرًا واضحًا للأسعار التى لا تعتمد إلا على ثلاث فئات من الكميات: الموارد التامة والتقنيات وأذواق المستهلكين. ويمكن لهذه القيم أن تكون موضوعية على اعتبار أنها تفرض نفسها على العملاء.(١٦٣) ويطلق عليها اسم "المعطيات الأساسية" للاقتصاد أو فقط "أساسيات" الاقتصاد. وتبين نظرية التوازن العام الولراسية، أنه فى حالة المنافسة الكاملة فإن الأساسيات هى التى تحدد نظام الأسعار، ولا يترك مثل هذا المفهوم مكانًا لمعتقدات العملاء أو للأسلوب الذى يتصورون به بيئتهم. وتجد هذه المعالجة "الموضوعانية" للأسعار تطبيقًا واسعًا لها فى المجال المالى. ويظهر ذلك بوضوح

---

(١٦٠) نص المحاضرة رقم ٣٤٤ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٩ ديسمبر ٢٠٠٠.

(١٦١) يعتبر آدم سميث وديفيد ريكاردو هما أشهر رجال الاقتصاد أصحاب النظرية التقليدية.

(١٦٢) يختص التوازن العام بالوصف الفورى لإجمالى الأسواق التى تكوّن الاقتصاد. وتشير نظرية التوازن العام إلى أنه – وفقًا لظروف معينة – تتوازن كافة الأسواق توازنًا فوريًا. وتسمى هذه النظرية "النظرية الولراسية" تكريمًا لرجل الاقتصاد الفرنسى ليون ولراس الذى كان أول من رسم حدودها فى مستهل القرن. وكان علينا الانتظار حتى الخمسينيات لتكتمل صيغة هذه النظرية بطريقة مرضية. وترجع هذه النتيجة إلى ك. أرو، ج. دوبرو، ف. هان.

(١٦٣) هذا حقيقى حتى بالنسبة للتفضيلات الفردية التى من المفترض أن تكون ثابتة لا يغيرها المستهلكون.

عندما يتعلق الأمر بهذه الفئة الخاصة من السندات المالية المسماة بالأسهم، التى نخصص لها هذا المقال بالكامل. ولا يرجع هذا الاختيار للصدفة، بل يرجع إلى الدور الحيوى الذى تلعبه هذه السندات على اعتبار أنها قاعدة لاقتصادياتنا، أى لملكية رأس المال، حيث يتم التحكم فى المنشآت عن طريق التنازل والحصول على أسهم؛ كما أن كل ما يتصل بطريقة تقييم حقوق الملكية هذه، له آثار مباشرة على مجموع العلاقات الاقتصادية. وخير دليل على ذلك هو ما عانى منه الاقتصاد نتيجة التهاب أسعار أسهم شبكة الإنترنت.

النموذج الأصولى

وفقًا لاحتمالاتها الموضوعانية، فإن النظرية المالية الأصلية تبدأ من الفرضية التى تقول إن أساس سعر الأسهم يرتبط بالقيمة الباطنة للمؤسسات، والمحددة بقدرتها على تحقيق الربح على طول حياتها. وتقاس هذه القيمة على أساس الإجمالى المفعّل للتدفقات المستقبلية الناتجة عن الأرباح المتوقعة، وهو ما يطلق عليه رجال الاقتصاد "القيمة الأساسية". ويستند الدور الذى تلعبه هذه القيمة - كترجمة لسعر رأس المال - كما تراه المالية الأرثوذكسية إلى تحليل لا يخلو من الصواب والتماسك، ذلك أنه عندما يفكر أحد المقاولين فى الدخول فى عملية استثمارية جديدة،(١٦٤) ولتحديد نسبة الربح فيها، فهو يقارن تكلفته الحالية والفورية بتدفق الربح المنتظر على طول عمر هذا الاستثمار. وبعبارة أخرى، تفرض القيمة الأساسية نفسها عليه كمفهوم ملائم يرجع إليه قبل اتخاذ قراره. فإذا كانت تكلفة العملية الاستثمارية تصل إلى مائة فرنك وتحقق قيمتها الأساسية أى إجمالى ربحها ٩٠ فرنكًا، سيصبح الدخول فيها غير منطقى لأن ربحها أقل من تكلفتها. هذا هو ما يلزم أن يحسبه المقاول إذا أراد اتخاذ قرار عقلانى. وتفرض القيمة الأساسية نفسها على رجل الأعمال، لأنها تحدد تمامًا ما تدره العملية الاستثمارية على من يقتنيها.

---

(١٦٤) على سبيل المثال، شراء منشأة أو شراء جزء منها.

يعد تقدير القيمة الأساسية عملاً محفوفًا بالمخاطر لأنه يتطلب توقع نسبة الأرباح المتوقع تحقيقها خلال فترة قد يمتد طولها.(١٦٥) إن التفكير فى المشكلات التى تواجهنا يؤدى إلى التنبؤ بالنمو الذى سنحققه فى العام المقبل، وبالتالى ماذا نقول فيما يتعلق بالتنبؤ بالأرباح التى ستحققها إحدى المنشآت خلال عشر أو عشرين أو ثلاثين سنة؟ وكما يذكر كينز فى كتابه الأساسى: "إن الأمر الواضح هو اضطرارنا إلى القيام (بهذا التقييم)(١٦٦) على قواعد هشة للغاية". ونلاحظ أيضًا أن هذه التوقعات – مهما كانت ضعيفة – ذات تأثير كبير على النشاط. ذلك أنه إذا كانت الرؤية المستقبلية للمقاولين متفائلة، سيؤدى ذلك إلى تنشيط حركة الاستثمار، مما سيغذى عملية النمو. وعلى العكس من ذلك، إذا مال المقاولون إلى التشاؤم فإن مستوى الاستثمار سيظل منخفضًا، مما يعوق عملية النهوض الاقتصادى. وهذا هو السبيل الذى تؤثر به التوقعات طويلة المدى على ديناميكية الاقتصاد الكلى. وهذا ما يفسر لنا أهمية وجود تقديرات دقيقة ومضمونة بالنسبة للمقاولين، وبالنسبة للاقتصاد فى مجمله. وبهذه الطريقة سيتم توجيه رأس المال إلى القطاعات المنتجة. وعلى العكس، إذا كوّن المقاولون تقديرات خاطئة بالنسبة للقيمة الأساسية، أى إذا أخطأوا فيما يتعلق بالتنبؤ بالأرباح، فستفشل عملياتهم الاستثمارية ولن يستفيد منها أحد. وها نحن نرى ما الذى يمكن أن تحدثه الحسابات الخاطئة، إذ تمتد آثارها إلى فعالية أنظمة الاقتصادات الرأسمالية. وعادة ما نظن أن المنافسة تكفى لضمان هذه الفعالية، لأنها أداة دائمة للتجديد تهدف إلى خفض تكاليف الإنتاج. إلا أن هذه الدراسة تشير إلى عدم كفاية ذلك، فلا تقتصر فعالية التنظيم الاقتصادى على مستوى الدوافع وحدها، بل تقاس بقدرتها على "التغلب على قوة الزمن و(...) سبر

---

(١٦٥) كما ترتبط هذه القيمة بمعدل التفعيل، وهو جانب نتركه لنركز على النقطة الأساسية وهى توقع الأرباح والأرباح المستقبلة للأسهم؛ كما أننا سنترك جانبًا الدور الذى تلعبه المجازفة.

(١٦٦) KEYNES (J.M.), La Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie, Paris, Petite Biblio-thèque Payot, no 139, 1971. p. 162 [première édition février 1936].

غور الغموض الذى يحيط بالمستقبل".(١٦٧) ويمكن أن يطلق على هذا البعد الأخير "أنه بعدًا إدراكيًا"، على اعتبار أنه يشير إلى الطريقة التى يكوّن بها الاقتصاد المعلومات التى تحتاجها عناصره لاتخاذ القرارات السليمة.

ترى النظرية الاقتصادية المهيمنة أن الأسواق المالية تعد ردًا من النظام الليبرالى على هذا التحدى الإدراكى. فهى ترى أن فائدة أسواق الأسهم تنبع من قدرتها على تقدير القيم الأساسية تقديرًا سليمًا. وتعمل السوق على الإفصاح عن هذه القيم بصورة علنية اعتمادًا على المعلومات المتاحة. وعندما يكون سعر البورصة مطابقًا للقيمة الأساسية، فإن السوق تعرف بأنها سوقًا "فعالة"؛ وبهذا تكون أداة مساعدة جيدة للمقاولين الذين يشعرون بالقلق تجاه التوقعات الاقتصادية المستقبلية، والذين لا يعرفون إلى أى مجالات الاستثمار يوجهون أموالهم. وتوفر بورصة الأسهم للاقتصاد - عن طريق الأسعار - المؤشرات والمعلومات التى يحتاجها للاستثمار الجيد لرأس المال، أى أنه - على المستوى الليبرالى - فإن سوق البورصة هى المعادلة الوظيفية للمخطط الاشتراكى الذى "يزيل الغموض الذى يحيط بالمستقبل"، ويحدد القطاعات المنتجة والتقنية المربحة. وتستمد هذه السوق فعاليتها من كثرة عدد المضاربين الذين يعملون بها بنشاط للتنبؤ وتقييم الربحية المستقبلية للمنشآت. وتعمل هذه الطاقة على تحسين الفعالية الشاملة للاقتصاد، بما تتيحه من فرص جيدة للاستثمار بعيدًا عن تبديد هذا المورد النادر - وهو رأس المال - فى مشاريع غير مربحة. وهذه هى النظرية التى تدافع عنها الأرثوذكسية المالية. وهى تطابق تمامًا المصداقية "الموضوعية"، وبالنسبة لهذا المفهوم، فإن المالية هى الانعكاس الأمين للاقتصاد الواقعى. وهذه السوق - التى تحلل بدقة إمكانيات النظام الاقتصادى - تعد مفيدة للمستثمرين لأنها ترشدهم إلى القطاعات المنتجة، أى يمكن القول، إن هذه المالية - التى تخدم الإنتاج - ليست مستقلة. وعلى الرغم من التماسك الشديد لهذه الرؤية إلا أنها لا تقدم لنا وصفًا دقيقًا

---

(١٦٧) نفس المرجع، ص ١٦٧.

للكيفية التى تعمل بها أسواق البورصة، فقد أخفقت في تصور استقلال المالية ولم تر فيها إلا انعكاسًا. ولذلك ابتعدنا عنها لنقترح تحليلاً جديدًا. وقبل عرض الخطوط العريضة لهذا التحليل، فلنستعرض الوقائع التى جعلتنا ننقد المعالجة المعيارية، والتى سوف نصفها بالمعالجة "الأصولية" لنشير إلى الدور المركزى الذى تضفيه على القيمة الأساسية كمحور لعمليات تقييم البورصة.

الوقائع

تقدم لنا عملية ملاحظة الأسعار مجموعة وقائع أولية، إذ أننا نلاحظ - على مدى السنين - تفاوتًا ملحوظًا بين مستوى الأسعار ومستوى القيم الأساسية. ويسمى مثل هذا الوضع "فقاعات مضاربية"، تؤدى إلى إبطال جدوى الفرضية الأصولية، وأحدث مثال على ذلك هو "قيم الإنترنت" التى شهدت طفرة متضاعفة فى الأسعار، خاصة فى الفترة ما بين أكتوبر ١٩٩٩ وبداية مارس ٢٠٠٠. هل تناسب هذه "الدوت كومانيا" (dot. Commania)، كما أُطلق عليها، المعطيات الأساسية أم يتعلق الأمر بفقاعة مضاربة؟ إن هذه المشكلة لا يمكن حسمها فى المطلق، بما أن القيم الأساسية ليست قائمة بل مقدرة من قبل المحللين على أساس فروض خاصة بالربحية المستقبلية للمنشآت. كما أنه من الممكن تعليل أية أسعار مهما ارتفعت، مستندين إلى إمكانية تحقيق الربح المناسب مستقبلاً. ولهذا فالشك مسموح به، كما أنه من المستحيل الحسم جذريًا بين فرض الفقاعة المضاربية وفرض التزايد الهائل للقيمة الأساسية، الناتجة عن توقعات الربح الواسعة. ومن هنا نرى أن السؤال لا يكمن فى معرفة مدى إمكانية تطبيق النموذج الأصولى- بما أنه يمكن دائمًا تطبيقه - بل يكمن فى التفكير بطريقة عكسية: افتراض تطبيق النموذج وتقييم معقولية سيناريو تزايد الربح المفترض، لإضفاء الشرعية على أسعار اليوم. وعندما لا تظهر معقولية هذا السيناريو على ضوء ما نعرفه من التطورات الاقتصادية، فيمكننا رفض المعطية الأصولية، وهو ما فعله كل من أنتونى بركنز (Anthony

Perkins) ومايكل بركنز(١٦٨) (Michael Perkins) اللذين أوضحا - على ضوء معطيات معقولة وآخذين فى الاعتبار قطاع التقنيات الجديدة - أنه مطلوب تحقيق متوسط فى زيادة الأرباح يصل إلى ٨٠% على مدى الخمس سنوات القادمة لكى تتناسب الأسعار مع النموذج الأصولى للتقييم.(١٦٩) وهذا الافتراض مخالف للصواب، حتى ولو كان ليس مستحيلاً تمامًا بالنسبة لمن ينتظر مجىء حقبة اقتصادية جديدة تختلف جذريًا عن كل ما ألفناه حتى اليوم. وقام باتريك أرتوس بحسابات مماثلة وحصل على نفس النتائج: "يبدو مستحيلاً (...) إخضاع التقييم الحالى للسوق لحسابات عقلانية، وذلك فيما يتعلق بقيم التقنية العالية".(١٧٠) وهناك شبه إجماع من قبل المراقبين على ذلك. وعندما نستعرض النماذج المختلفة لعملية التقييم الأساسية التى تقترحها النظرية المالية، نجد أنها لم تستطع الإشارة إلى المستويات التى تحققت فى بداية مارس ٢٠٠٠. وبالتالى علينا التمسك بفرضية الفقاعة المضاربية. وهناك مثال أخير ليقنعنا بذلك،(١٧١) وهو نموذج منشأة Toys' R'Us لبيع لعب الأطفال وأحدث منافس إلكترونى لها eToys. وقد وقعت الأحداث فى نهاية عام ١٩٩٩، حيث حققت المنشأة الأولى حجم أعمال يزيد ٤٠٠ مرة عما حققته الثانية كما حققت أرباحًا مهمة، فى الوقت الذى لم تحقق فيه eToys سوى الخسائر؛ كما نجد أن رسملة الأولى تقل أربع مرات عن الأخرى.(١٧٢) وأقل ما نقوله فى هذا الصدد أن التفوق المذهل لـ eToys ليس واضحًا للعيان، فى الوقت الذى تقوم فيه Toys' R'Us بتطوير أدواتها فى مجال التجارة الإلكترونية. وعلى مستوى سوق البورصة - فى ذلك الوقت - كانت هناك الفرضية المزدوجة التالية:

---

(١٦٨) The Internet Bubble, Harper Information, novembre 1999.

(١٦٩) كان هذا قبل الارتفاع الكبير الذى تم فى الربع الأول من عام ٢٠٠٠.

(١٧٠) Patrick Artus, "Y a-t-il surévaluation des Bourses?", Flash, CDC Marchés, no 2000-108. 16 Juin 2000.

(١٧١) On le trouve décrit dans le livre de R. Shiller, Irratonial Exuberance, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 176.

(١٧٢) يتعلق الأمر هنا بحالة فريدة للأحداث التى وقعت فى سوق الأسهم خلال "فقاعة الإنترنت".

- ستشهد التجارة الإلكترونية للأفراد نموًا هائلاً.
- فى هذه الحالة فإن من سيبقى فى مجال الإنترنت هو أول من دخله، "وهو وحده" الفائز فى المعركة.

ومن الواضح أن هاتين الفرضيتين نهائيتين، وقد أثبتت ذلك بوضوح التطورات الحديثة فى البورصة، إلا أن احتمال وقوعهما قائم، خاصة فى فترة تنتشر فيها فكرة دخول الاقتصاد "عصرًا جديدًا" بحيث لا يمكن الاعتماد على الماضى للحكم على الظروف الحالية.(١٧٣)

إن الفئة الثانية من الوقائع التى تبطل النموذج الأصولى توجد فى عملية الرصد المباشر للمشاركين. إذا أتاح هذا النموذج وصفًا ملائمًا لتطور الأسعار، فعلى المستثمرين الاهتمام أولاً برصد الأساسيات وحساب القيم الأساسية؛ إلا أننا نجدهم يهتمون بالسوق نفسه، الذى يعتبرونه المرجع المطلق، ذلك أنه عندما يتم نشر معلومة أساسية جديدة، ينصب اهتمامهم الأول على التنبؤ برد فعل السوق إزاء هذا الحدث، بدلاً من تحديد التعديلات التى ستتعرض لها القيمة الأساسية. ولشرح وجهة نظرنا - المبسط بالضرورة لعدم التجانس الشديد للعوامل المالية - سنكتفى بعبارتين تشيران - كلتاهما - إلى الدور الواضح الذى يلعبه رأى السوق. العبارة الأولى قالها بيير بالى(١٧٤) وهو أحد خبراء السوق ومؤثراته، ويقول: "ليست هناك أهمية للآراء المنطقية إذا تعارضت مع البورصة، أى عارضت الرأى الجماعى السائد. فالإدارى أو المحلل لا يمكن أن يتمسك برأيه أمام إجماع الآراء المخالفة له، إذ أن للسوق اليد العليا. وهذا هو السبب الذى جعل الاهتمام ينصب - بعد دراسة المنشآت - على تيارات الآراء التى يمكن أن تؤثر على البورصة،

---

(١٧٣) إذا واصلنا دراسة الأسعار، سنجد نقطة ثانية تبطل النموذج الأصولى، الا وهى أن التذبذب الحاصل فى الأسعار يغلو عن الحد الذى يسمح به هذا النموذج. ونذكر فى هذا الصدد "التذبذب المتناهى" إلا أنه لضيق المكان لن نتعرض له.

(١٧٤) Balley (P.), La Bourse: mythes et réalités, Paris, PUF, 1987

وتجعلها تتخذ مواقف مختلفة جذريًا إزاء نفس القضايا ذات الظروف الواحدة".(١٧٥) وما يهتم به المستثمر المحنك هو فهم حركة آراء السوق وليس القيام بتحليلات دقيقة للأساسيات؛ وذلك لسبب بسيط للغاية: هو أن السوق تكون دائمًا على حق، بما أنه هو الذى يفرض الأسعار التى ستباع وتشترى بها السندات. وهذا هو نفس الرأى الذى نتوصل إليه من خلال ما ذكره أحد الصيارفة ردًا على سؤال وجهته إليه جريدة ليبراسيون، إذ يقول: "أنا لا أفعل بالتحديد ما أراه، ولكنى أفعل ما أعتقد أن السوق فى مجمله سيفعله، فهو الذى سيكسب فى نهاية الأمر. وينصب عمل المضارب على محاولة تقييم نبض سوق العملات تقييمًا دقيقًا".(١٧٦) ويظهر لنا هذان الرأيان نوعًا من المشاركين الذين يزداد اهتمامهم بالسعر الذى يفرضه السوق، عن اهتمامهم بالقيمة الأساسية، وهذا التحليل هو قاعدة النموذج الذاتى للمرجعية للمالية، والذى سندرسه فيما يأتى.(١٧٧)

المضاربة ذاتية المرجعية:
من المحاكاة إلى الاتفاقيات

فى الواقع، لا تعتمد المالية على الاقتصاد الواقعى بهدف استقراء المكاسب المستقبلية للمنشآت، بل تتجه كلية نحو السوق التى تحاول من خلاله التنبؤ بتغير الآراء. وبهذا نتحول من منطق "تعددية المرجعية"، إلى منطق "ذاتية المرجعية". بما أن النموذج الأصولى يفترض أن السعر يعتمد على مرجع موضوعى خارج عن السوق – القيمة الأساسية –، فى الوقت الذى نقول فيه أن المرجع الذى يهتم به الوكلاء ناتج عن السوق نفسها، أى الرأى الغالب لمن يكوّنونها؛ وهو دائمًا ينتج عن التدخلات المالية بالطريقة التى ينظمها السوق. ويؤدى ذلك إلى تغيير كامل فى

---

(١٧٥) Ibid, p. 137

(١٧٦) Libération, 8 septembre 2000

(١٧٧) سنجد وصفًا كاملاً لذلك فى كتابنا Le Pouvoir de la finance, Paris, Odile Jacob, 1999

العقلية المالية. فلم تعد هناك حاجة لفهم العالم الواقعى والبحث عن قوانينه والتنبؤ بالتغيرات التى تطرأ عليه، والمهم هو محاكاة السوق لتوقع تطوراته مسبقًا مهما كانت شاذة وغريبة. فإذا ما اعتقدت أن الأسعار سترتفع غدًا، فإن مصلحتى تملى علىَّ محاكاة السوق وشراء الأسهم، حتى وإن كنت أفكر أن هذا الارتفاع - على مستوى الأساسيات - لا أساس له. وهذا التفكير العقلانى الفريد يمكن أن يطلق عليه المحاكاة. وقد كتب كينز "على المستثمر المحترف التنبؤ بالتغييرات المستقبلية التى يرى - بحكم خبرته - أنها ستكون أكثر تأثيرًا على نفسية المجموع فى السوق".(١٧٨) وكيف يمكننا التعامل مع سوق تقوم فيه كل أدواته بمحاكاة الرأى الجماعى؟ وما الذى ينتج عن ذلك بالنسبة للأسعار؟

من الواضح، وبوجود النموذج ذاتى المرجعية، فإننا بصدد بنية غريبة من التفاعلية، ألا وهى أن المستثمرين يحاولون توقع رأى السوق، نظرًا لأن رأى السوق هو نفسه حصاد هذه العملية الجماعية للتوقع أو التنبؤ. إن ذاتية المرجعية - بدورتها - قريبة من التناقض. ولتحليل هذه البنية، اقترح كينز نموذجًا سهلاً وواضحًا، فهو يجرى مقارنة بين "تقنية التوظيف والمسابقات التى تنظمها الصحف والتى يقوم فيها المتسابقون باختيار (أجمل صورة) من بين مائة صورة، فالسعر يحدد وفقًا للأفضلية التى تقترب من متوسط اختيارات المتسابقين".(١٧٩) ولإدراك هذه اللعبة الفريدة المعقدة، يكفى مقارنتها بلعبة "تعددية المرجعية" التى يتم فيها تحديد أجمل صورة عن طريق لجنة سرية للخبراء. وتتطابق هذه الحالة الأخيرة مع النموذج الأصولى. ويكون الهدف المراد تحقيقه هو الوصول إلى قاعدة خارجة عن اللعبة ومستقلة عن أفعال اللاعبين. وفى هذه الحالة، يحاول المشتركون تحديد ما هى أجمل صورة فعلاً، ويستخدمون فى ذلك كافة قدراتهم. وهذا هو التصرف

---

(١٧٨) KEYNES, Op. cit., p. 167.

(١٧٩) Ibid, p. 168 ولتبسيط الأمور، اعتبرت أنه كان من المفروض العثور على أجمل صورة فى النقطة التى يطلب فيها كينز العثور على "أجمل ستة وجوه".

العقلانى، وما عداه هو حالة ذاتية المرجعية. ولا يهم بعد ذلك ما هى أجمل صوره فعلاً، المهم هو الطريقة التى حلل بها المشتركون هذه المسألة، فكل واحد يسعى لمعرفة رأى الآخرين، الذين يفعلون بدورهم نفس الشىء. وفى هذه الظروف، لم يعد من المجدى وقوع الاختيار النهائى على أجمل صورة، فنحن بصدد حالة "مرآوية" على نمط ألعاب المرآة؛ فكل شخص يسعى لسبر غور الآخرين، الذين يحاولون هم أيضًا القيام بالشىء نفسه.

لهذه البنية خاصية أساسية - لا مثيل لها فى النموذج الأصولى -، وهى خاصية تلعب دورًا مركزيًا فى المجال المالى، ألا وهى ذاتية تحقيق المعتقدات، ومفادها أنه إذا اعتقد الجميع أن المتنافسين الآخرين يفضلون صورة معينة، سيحاول كل شخص فعل المثل، وبالتالى ستكون هذه الصورة هى المفضلة لدى كافة المشتركين. وسيتم الحكم بصحة الاعتقاد الأصلى بصرف النظر عن المزايا الجمالية للصورة، إذ يكفى أن يبدو اعتقاد ما وكأنه الاعتقاد الغالب لكى يختاره الجميع، ويصبح فعلاً هو الغالب. وهذه الخاصية توضح سمة من سمات ذاتية المرجعية ألا وهى أن الاختيار لم يقع على أجمل صورة، بل وقع على الصورة التى تبدو أكثر ملاءمة لجذب أصوات المجموعة. وعلى مستوى "مسابقة الجمال الكينزية" شأنها شأن الواقع المالى، فالأمر يتعلق دائمًا بمحاكاة الرأى الغالب، أى محاكاة الرأى الذى يعتقد أن الآخرين سيحاكونه، وهذا هو مبدأ عقلانية المحاكاة. ويؤدى أسلوب المحاكاة إلى ارتفاع رهيب فى الأسعار، عندما يسود ويتحول إلى نوع من الاستقطاب العنيف والمفاجئ للرأى المالى حول مستوى الأسعار. إلا أن ديناميكية المحاكاة هذه يمكنها أيضًا أن تستقر، عندما يظهر للمتنافسين ما يمكن تفسيره على أنه مرجع يسلط الضوء على خطوات التوقع الفردية. ومن هنا تتولد رؤية غالبة، يعترف بها الجميع كرؤية شرعية، وهو ما يطلق عليه الاتفاق. وتعقب التقلبات غير الواضحة فترة معتقدات هادئة. وبهذه الطريقة تتمكن - مؤقتًا - السوق ذاتية المرجعية من التغلب على ما ينقصها من مرجع موضوعى؛ وطالما

دام الاتفاق قل الاحتياج إلى منطق ذاتية المرجعية، بما أنه يكفى الرجوع إلى الاتفاق للتنبؤ بما سوف يفعله الآخرون. فيبقى الاتفاق - بصفة مؤقتة - كمرجع موضوعى يُثَبِّت عملية التقييم؛ وهو الذى يوفر للوحدات الاقتصادية الصورة المستقبلية التى يحتاجها لاتخاذ القرارات فى مجال الاستثمار والتوفير. وتبدو الأسواق المالية - بقدرتها على الوصول إلى مثل هذه الاتفاقيات وفرضها - كقوى تقييم عظمى مستقلة، وليس كانعكاس لقوى سبقتها فى الوجود. والأمثلة على الاتفاقيات المالية عديدة، ومنها على الأقل اثنتان لعبتا دورًا حاسمًا - خلال العقد الماضى - فى تكوين الرأى المالى، الأولى أظهرت أهمية تطور نظم الاقتصاد الناشئة، والثانية مرتبطة بالاقتصاد الجديد.

ونرى من النموذج السابق أنه - خلال فترة معينة - يمكن أن تكون هناك تعددية على مستوى التوازن. وينبع مستوى الأسعار من منطق الرأى وليس من منطق القيمة، وهو ما تظهره بوضوح الأزمات، التى نرصد فيها تقلبًا حادًا فى الرأى الغالب، الذى يتخلى فجأة عن معتقداته السابقة. وندرك أنه فى مثل هذه الظروف، تبدو فكرة الفعالية غريبة تمامًا عن هذا التحليل؛ ويمكن رصد فجوات سحيقة ودائمة بين سعر البورصة والقيمة الأساسية، وهذا الفصل ضار بالاقتصاد، لأن المقاولين - كما سبق وأن ذكرنا - يريدون الاستناد إلى توقعات جادة على المدى البعيد. وتزداد جسامة الخسائر خاصة فى فترات أزمات البورصة عندما يسود تشاؤم - لا أساس له - يعوق عملية الاستثمار. إلا أن ذلك يعد حقيقيًا، عندما تزداد تسنبة ارتفاع الأسعار، لأن النشاط الذى يعترى البورصة يؤدى إلى تبديد رأس المال؛ وخير دليل على ذلك إفلاس الشركات الجديدة Start-ups فى عام ٢٠٠٠ والتى أعقبت فقاعة الإنترنت. كما أنه لم يتم التأكد بعد من الصفات المنظِّمة التى يضفيها الفكر الليبرالى على البورصة. ولا توفر الأسواق المالية للاقتصاد التقديرات الموثوق بها الخاصة بالقيمة الأساسية، علمًا بأنه فى أمس الحاجة إليها؛ وفى ظل هذه الظروف: ما جدوى الأسواق؟

السيولة

على هذا السؤال تجيب نظريتنا وتقول: السيولة. ونحن لا نؤمن بالنظرية التحررية التى تقول أن فعالية الأسواق هى التى تبرر وجودها. إذ أن دور الأسواق - فى رأينا - ملح وفورى، فهى تتيح الفرصة أمام أصحاب المال - فى كل وقت - لتحويل أملاكهم إلى أموال سائلة. وفى حالة عدم وجود مثل هذه الإمكانية، يتجمد الاستثمار فى شكل رأسمال منتج وآلات ومصانع، تعيد القيمة - بصورة تدريجية على مدار السنين - إلى مالكها طالما أن هناك إنتاج. ونحن ندرك أن مثل هذا التجميد يعرض أصحاب المال لمخاطر كبيرة، لأنه إذا احتاج صاحبه فجأة لأموال سائلة لن يستطيع تحويل سنداته إلى أموال وبالتالى سيواجه مشاكل عظمى. وفى ظل هذه الظروف ستزداد صعوبة الاستثمار، وسيتردد المدخرون طويلاً قبل الإقدام على تجميد أموالهم. وهكذا نجد أن الأسواق المالية تكونت للقضاء على المخاطر المرتبطة بتجميد الأموال؛ ففيها يتم تسييل سندات الملكية. وبعبارة أخرى، فإن سوق المال - منذ نشأته - يهدف إلى تذليل سلبيات الزمن الإنتاجى على تقييم رأس المال. لذا يتم تفسير السيولة المالية على أنها انتهاك للاقتصاد الواقعى. ولا يتم الفصل بين القيمة الأساسية وسعر البورصة نتيجة عملية عشوائية. بل على العكس، فإن استقلال التقييم المالى عن واقع الإنتاج هو الهدف المراد. وهذا الفصل لا يعتبر مرضًا، وإنما تدل عملية الفصل على طبيعة هدف الجماعة المالية عندما قررت تنظيم نفسها فى إطار أسواق للبورصة، فقد أُنشئت أسواق الأوراق المالية لتلبية احتياج خاص للدائنين، ألا وهو تسييل حقوق الملكية، وتكون الفقاعات المضاربية هى الثمن الواجب تحمله لتحقيق هذا الهدف.

إن عملية تسييل الأوراق تعنى إيجاد سعر لكل سند يمكن به - فى أى وقت - أن تتم عملية شرائه أو بيعه، وبالتالى إيجاد تقييم اجتماعى مشروع تعترف به الجماعة المالية. وعلى عكس النظرية الأصلية المالية، فإن السعر لا يعبر عن

مقدار موضوعى خفى، إذ أن القيمة هى التى ستحدد معقوليته.(١٨٠) ودراستنا ترى أن السعر هو الحقيقة الأولى التى ينبغى علينا شرحها. وتهدف المالية إلى عدم جعل السعر يطابق القيمة، وإنما إلى تحويل مجموعة آراء غير متجانسة إلى قيمة مرجعية يقبلها الجميع. وتهدف أيضًا النظرية ذاتية المرجعية إلى شرح الكيفية التى تتحول بها حقوق ملكية، تمثل رؤوس أموال مجمدة، إلى أصول سائلة قابلة - فى كل لحظة - للتحول إلى سعر. فالأمر يتعلق بتحويل رهان حول المستقبل إلى قيمة معترف بها. وهذه هى الطريقة التى يجب بها طرح السؤال المالى.

خاتمة

منذ زمن طويل، أكد أصحاب النظرية المالية على الطبيعة الازدواجية للأسهم، بكونها تجميد لرأس المال وفى نفس الوقت سندات سائلة؛ بمعنى أنها مجمدة لأنها تمثل رأسمال إنتاجى مستثمر على شكل آلات ومصانع، وسائلة لأنها قابلة للتفاوض فى كل وقت فى الأسواق المالية. كيف يتم التعامل مع هذه الازدواجية؟ على المستوى الأصولى، فإن السيولة، وعمليات المضاربة الناتجة عنها، ليست سوى شكل ثانوى محايد، لأن الأمر ينتهى فى النهاية بفرض القيمة الأصولية. ويُنظر إلى الأسواق المالية على أنها فى خدمة المقاولين، وأن المالية هى انعكاس للاقتصاد الواقعى. إلا أن معالجتنا للموضوع مختلفة. تؤدى السيولة إلى تكوين نموذج لتنظيم الجماعة المالية، مهمته الأولى العمل على ظهور سعر لرأس المال يعترف به الجميع، وينشأ هذا السعر كنتيجة للاتفاقيات التى تتوصل إليها الجماعات المالية. ومع وجود مفهوم السيولة وذاتية المرجعية وعقلانية المحاكاة والاتفاق، يتم بناء إطار تحليلى يرى أن المالية - ليست انعكاسًا - بل هى موضع يتم فيه تمثيل الصور المستقبلية كما يحتاجها الاقتصاد لعملياته الاستثمارية والادخارية.

---

(١٨٠) يمتد هذا النقد ليشمل كافة النظريات الاقتصادية التى ترى أن السعر يعبر عن قيمة غامضة.
CF. Aglietta (M) et Orléan (A), La Violence de la monnaie, Paris, P.U.F., -1982.

جسد الموضة(١٨١)

بقلم: لورانس بناييم

Laurence BENAÏM

ترجمة: د. سلوى لطفى
مراجعة: ماجدة أباظة

إذا كان سيلين يقول إن الكاتب الحقيقى "هو الذى يضع جلده على المنضدة"، فإن صانع الموضة الحقيقى هو الذى يستعرض فنه من خلال جسم الآخرين محددًا بذلك لحظة جمال بواسطة ملابس تحكى عنه دون أن تفضح الآخر. لقد اخترت أن أتحدث عن "جسد الموضة" لأننى اعتقدت أنها الطريقة الأصدق اليوم للحديث عن العصر "بكامل جسده": الموضة هى أولاً حركة، ومظاهرها تعبر عن أحشاء الزمان الذى يمضى. يمكن للمرء مع الموضة، أن يعطى لنفسه رفاهية الاعتقاد أنه من الممكن أن "يغير جلده"، وهم وقتى يقابل شراء قطعة من الملابس أو تغيير تسريحة الشعر. ولذلك سوف أتناول موضوعين أساسيين: "موضة الجسد" وهذا يعنى اجتياح العصر عن طريق الجسد، وإعادة انتصار الإنسان على نفسه بعد سنوات عصيبة سيطرت مفاهيم التزمت عليها، ثم سأتحدث عن "جسد الموضة": سوف أحاول أن أظهر كيف أن هذا الاجتياح للجسد يؤدى إلى كون الملابس اليوم أصبحت الضامن الخفى للموضة، موضة لم تكن أبدًا بهذه المكاشفة، تبدو وكأنها تفنى في إنتاج زائد من صور تخفي عرى لحديث ما. ثم سأتحدث عن جلد الحيوان الوحشى والملبس الذى بات جلدًا. وفى النهاية سوف نستطيع أن نخيل أنه فى مواجهة هذا الجلد المفترس، قد يصبح الملبس فى المستقبل يلبس من تحت الجلد.

---

(١٨١) نص المحاضرة رقم ٣٤٥ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٠ ديسمبر ٢٠٠٠.

استعادة الجسد:

خلال العقد الأخير من القرن العشرين، أهدت الموضة، في مقولات متصادمة، كل الصور الدالة على وجود ذاكرة فى خطر صور قلقة، مرحة، منطلقة فى عروض من التنكر، الشعر المستعار وبالونات من السيليكون. مزاد من الحيل من أجل محو الذات من الطرف الآخر: شيء من الإبهار من جانب المراهقات يتمثل فى فقدان الشهية، عبادة النحافة، عدم استخدام أدوات الزينة، الطبيعية فى أقصى درجاتها.

باسم التزمت، أهملت هذه السنوات الجسم وأصابته بالجفاف. فبعد أن تم تسطيح الجسد وإفراغه من لحمه، أصبح الجسم النحيف متجانسًا مع الأكتاف المقعرة لعارضات الأزياء النحيفات جدًا ذوات الهيئة البائسة اللاتى يرتدين فساتين من الكشمير. وأصبح اللون الرمادى هو السائد، والحذاء ذو الطابع الرجالى للسيدات من أهم مظاهرهن الجريئة. فقد تم تفريغ فقاعة الثمانينيات ومعها الفساتين. وأخذ الجسم يتمسح فى حوائط الموضة، شاهدًا على الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، المرتبطة بحرب الخليج، ولكن أيضًا بويلات المرض والخوف وكل الآفات التى تظلل بالسواد أفق نهاية القرن.

اختفت هذه المعايير... بينما كانت الولايات المتحدة – وهى مقيدة بأسعار البورصة – تحتفل بازدهار مالى لم يسبق له مثيل، وعرف المستهلكون طريق المنتجات ذات الأسماء المشهورة "الماركات" ودخلت المتعة من جديد من الباب الكبير. فى نيويورك اختفت الملابس ذات الطابع الجاد لصالح ملابس أكثر أناقة. ظهرت طبقة البورجوازية البوهيمية بطريقة متحررة بعلامات جديدة خارجية تظهر ثراءها.

يزداد نصيب الفن، من باريس إلى لندن ومن ميلانو إلى نيويورك، نشاهد ظهورًا واعدًا لسوق جديد سواء عبر البوتيكات أو الصالات الخاصة أو الطلبيات

الفرضية أو حتى عن طريق الأنترنت ليتلاءم مع أحلام كل شخص على حدة: عروض أزياء خاصة وعامة، توصيات خاصة عن طريق النات.

وبعد أن كان الملبس خاضعًا لمعيار عدم لفت الانتباه، أصبح الملبس من جديد منذ نهاية حقبة التسعينيات، امتدادًا للذات وصورة متحركة لها.

وفى غمرة الرفاهية، عرفت الموضة الزينات الحيوانية، وفتنت مرة أخرى بالفرو، ولكن أيضًا بالثعبان والتمساح. وبعد عشر سنوات من الروائح الشفافة والأناقة البسيطة وسيادة اللون البيج العارى، ظهرت موجة المظاهر عن طريق الذهب، والماس الحقيقى والمقلد، والعطور الغالية المصنوعة من العنبر، والمسك والورد.

وبعد ظاهرة الولع بالفيتامينات، أسهمت الفياجرا وكل المنشطات الجنسية فى الاحتفال بجسم فخور بنفسه، يعلن عن نفسه بزهو، مجتازًا طبيعة ضغوطه. كل هذا لم نره منذ السبعينيات، السنوات التى تميزت بكل أساليب التحرر... العصر الذى كانت فيه جان بركين JANE BIRKIN - التى لم تكن بعد تعرض لبيت أزياء هيرمس HERMES - تغنى: "٦٩عام الإباحية"... لم يحدث للتصوير الفوتوغرافى الخاص بالموضة أن ركز على العرى بهذه الدرجة. والحدث الذى ظهر على الساحة فى هذه السنوات الأخيرة هو بلا شك كتاب هلموت نيوتنHELMUT NEWTON الذى نشر على غلافه نموذجًا عاريًا: ميزانية تصل إلى عدة ملايين من الفرنكات من أجل كتاب طبعت منه عشرة آلاف نسخة عن طريق الاشتراكات وبيع بعشرة آلاف فرنك من خلال المشروع الذى أسسه فيليب استارك PHILIPPE STARCK.

وتعددت نماذج العرى. خصصت جريدة لوبارسيان صفحة مزدوجة لهذا الاتجاه الاستعراضى: "من لاعب الركبى إلى البقال، كلهم عرايا على صفحات النتائج" (٣٠ ديسمبر ٢٠٠٠). من النماذج التى خلدها بيرللى PIRELLI إلى النماذج العارية، انتشرت صورة العرى إلى حد الابتزال.

اليوم، تعتبر الفنانه فانيسا بيكرفت VANESSA BEECROFT ، إحدى أهم مبدعى الموضة، وهى تنفذ تصميماتها بواسطة نساء عاريات أو شبه ذلك فى متاحف مثل متحف جوجنهام فى نيويورك. اليوم تتحدد ألوان الموضة طبقًا لألوان مستحضرات التجميل وألوان البشرة. فمن خلال انتشار الحياة العملية، أصبح "الجسد الآلة" الذى يتكلم عنه بودريار BAUDRLLARD أكثر مرونة، فقد تخلص من الزوائد والأكتاف الإضافية ورباط العنق لكى يلتف على نفسه فى قلب متعة جديدة".

دخلت التمرينات الرياضية الخفيفة فى العادات، ومعها كل أساليب الاسترخاء المستوحاة من اليوجا والفلسفات الشرقية التى ترى الجسم مثل علبة للطاقات الحيوية. تغذية الجلد ومده بالماء من الداخل، العودة إلى البطن المسطحة، إعادة الحياة إلى الجسم، طرد "سمومه": وفى الوقت الذى تفجرت فيه سوق الأدوية البديلة، حددت الموضة نفسها طبقًا لهذه الاهتمامات الجديدة التى تتطابق أيضًا مع زحف الوقت الخالى فى الحياة اليومية.

أصبح الجسم اليوم طاهرًا للغاية من خلال الوله بالتغذية "الذكية"، حيث رفعت الإضافات من شأن هذه الثقافة والتى خلقت سلسلة من درجات الألوان فى مجال فن الحياة والتزين مرادفا "للأرز الكامل" فى حين أصبح الأبيض مرادفًا لنوع البكتيريا المستخدمة فى منتجات الألبان.

لقد تغير تمامًا هذا النمط لأزياء الراهبات اللاتى يرتدين ملابس طويلة غاية فى البساطة ومصنوعة من الكشمير الرمادى وتحول إلى أزياء فتاة مشرقة، ذات بشرة برونزية، تظهر سيقانها ذات اللون المتورد تحت رداء من تصميم بيت أزياء سيلينCELINE لونه أبيض مائل للاصفرار مصنوع يدويًا.

وانغمست الموضة فى ألوان مثل الأبيض الناصع والسماوى، فى صيف ١٩٩٩ تم تشكيل هالة من ألوان الظواهر الجوية حول الجسم والاحتفال بالجمال

الصافى مثل رفاهية الألفية القادمة: الراحة الكاملة للجسم والروح، ألوان يبدو أن المصممين قد وجدوها فى أعماق حمامهم المكون من الزيوت الأساسية.

تحدث جسم كات موسى KATE MOSS عن الأزمة، كما يتحدث جسم أودرى مارنى AUDREY MARNAY عن الطفلة الدائمة التى تلعب بملابسها كما لو كانت ملابس والدتها.

وهكذا رأينا عارضات الأزياء فى صيف ١٩٩٩ كما لو كن يسرن على كوكب غازى لا أرضية له.. لقد انتابنا إحساس برؤية مناديل شفافة ذات ألوان هادئة، مائلة للزرقة مثل نظرات طفل..

مع نهاية الأزمة، استعاد الجسم اتساعه وشهيته: توحى ألوان صيف ٢٠٠١ بصناديق الحلوى المقلوبة، تصور لنا الكتالوجات عارضات الأزياء فى المطابخ. تبدو كريمات الجمال وكأنها أصناف من طعام الأطفال.

إن الرفاهية اليوم موجودة فعلا فى وعاء الطعام، ويشارك الجسم فى هذا الخيال الغذائى الذى عدنا إليه، حيث إن كبار الطهاة يعتبرون إلى حد ما، مصممى المذاق. الفن والموضة يوضعان على المائدة: فإن ناتاشا لوسيور NATACHA LESUEUR تقوم بتجهيز المواد الغذائية وتضعها على شكل تسريحات أو حلى على الجسم. الكرمب يصبح جوربًا، وحذاء برباط مصنوع من اللحم. وهكذا تتعدد الألعاب إلى ما لا نهاية، بين الجسم ودروعه.

فى مجلة "تاست" TASTE وهى مجلة يصدرها المرصد الدولى للرؤية الأولى، اختار جان باتست موندينو أن يدعو القارئ إلى حفل مرئى. التجميل أصبح صناعة حلوى وأصبح الجسم يتحمل كل المأكولات الشهية، ياقة من الكريم المخفوق، شفاة بالشيكولاته، أصبح الجسم يتحمل كل المشهيات.

الجسد يفتن. دخل الجسد فى المرحلة الجديدة للهو. الحملات الدعائية للموضة تظهر الجسم دائمًا بكل تفاصيله: بيت أزياء ديور DIOR يظهر أجسامًا

رطبة متميزة أونجارو UNGARO يظهر المرأة بصحبة كلبها، فهناك ميل لإظهار الأحاسيس القوية التى يسميها البعض "العرى الأنيق".

يحرر القرن الجديد "أسرارًا دفينة"، هذا ما قرأناه عام ٢٠٠٠ فى كتالوج البيع بالمراسلة لبيت الأزياء أيفوندسدونج المتخصص فى الفن وتصميم الموضة: "إن مزاولة التقديس الأعمى اليوم لم تعد تخص فقط قبيلة أو جالية صغيرة فعبادة الأشياء أصبحت أكثر ديمقراطية، إنه لا يزال يثير القلق ولكنه يبتعد عن السوقية."

من أغلال مصنوعة من الماس إلى الجوارب الشبكية، يبدو أن الاقتصاد الجديد يطلق العنان لخيال يخلو من أى ذنب. عندما يصبح كل شىء ممكنًا ومتاحًا، تحت عين عدسة المراقبة الكوكبية، يدفع كل شخص إلى فتح حدود العرض.

يتضاعف عدد المواقع "الوردية" على الإنترنت، هذا فى اللحظة التى تدخل فيها السادية الماسوشية فى جو الزمان، كما صورته الفضيحة الشهيرة التى فجرها الفيلمان "رومانس" لكاترين بريّا CATHERINE BREILLAT، أو "قبلنى"، وهما فيلمان عن الأوساط الباريسية الراقية. كما حدث فى Eyes Wide Shut لستانلى كابريك STANLEY KUBRICK، نجد فى "رومانس" مشهدًا للعربدة كصورة لإبهار جماعى للأجساد المتلاصقة.

يتم الإعلان عن الجسد فى المعارض، فى الحملات الدعائية وفى المتاحف: نتذكر عارضات أزياء يعرضن للإخوة شابمان CHAPMAN، وأيضًا لصور سوزان ميسلس SUSAN MEISELAS (عضو وكالة ماجنم التى خصصت لها المكتبة القومية معرضًا). وهو عبارة عن غوص فى ديزنى لاند. ونفكر أيضا فى صور كتارينا بوس KATHARINA BOSSE، وهى سيدة أمريكية تبلغ ٣١ عامًا تعيش فى كولونيا حيث عرضت صورًا التقطتها فى نوادى التبادل الجنسى.

لم يقاوم الأدب هذا الجذب: من كريستين أنجو CHRISTINE ANGOT إلى مارى داريوساك MARIE DARRIEUSSECQ، من فيرجينى ديبونت

VIRGINIE DESPENTES إلى كلير لوجندر CLAIRE LEGENDRE، نساء تخصصن فى الحديث عن الجسد الذى كان مقصورًا حتى الآن على الرجال.

هل الأمر يخص فعلا الجسد أو ما يمثله؟

كلما امتهن الجسم، كلما أظهر الإخراج الذى يعبر عنه كل أساليب المتع.

كان كريستيان ديور يرى فى الموضة دعوة "لتجديد أحاسيس الحب": بعد سنوات من الحرمان، أعاد بصورة مفتعلة للنساء تفاصيل أجسامهن، أعاد موضة الديكولتيه الواسع، على مثال موضة الإمبرطورية الثانية فى حقبة الخمسينيات. رداء مصنوع ليحتضن الجسم ويبقيه، كان الرداء بالنسبة له أداة إغراء كما كان منذ عصر النهضة. ومن يقول إغراء يعنى أيضًا سلطة.

ظل الرداء طويلا ملازمًا للسلطة. حينما أظهر الجسد الذى هو من جهة أخرى غير مرئى، قد قام بتنظيم الرجولة: فى القرن السادس عشر، رسم جيوفانى باتيستا مورونى GIOVANNI BATTISTA MORONE، Hنتونى نفاجيرو ANTONIO NAVAGERO ملفوفًا فى معطف من القطيفة مزين بالفراء، وحذاء مزود بجيب على شكل سنبلة، وهى ملابس تظهر صفاته الرجولية. فى فرنسا، روج رجال بلاط الملك هنرى الثالث ارتداء صديرى محشو ينتهى على شكل قرن يصل حتى أسفل الساقين.

الموضة التى ساهمت فى إخراج رؤية، كان الرداء أهم أبطالها، أصبحت اليوم تعرض العرى، الرداء لا يلعب فيها إلا دور الضامن وأحيانًا يكون غير مرئى.

جسد الموضة المكشوف:

كما يحدث فى لعبة كرة القدم، تتضاعف "التنقلات" هل مصممو الموضة فى طريقهم إلى التناغم مع رجال الأعمال والمال؟ تحول الاسم التجارى إلى ماركة،

تنتمى حقيقتها لا إلى الخيال بل إلى وجود دعائى يتحرك فى إطار دولى. أصبح الرداء من المكملات بكل المعانى. وأكثر من ذلك فقد قادت بيوت أزياء مثل جوشى GUCCI وبرادا PRADA فى التسعينيات من القرن العشرين حملة مبنية على حرب مالية تقوم على أن الإكسسوار شيء لابد منه. من حذاء تودس TODS إلى حقيبة برادا PRADA المصنوعة من النايلون، من سلة نايك NIKE إلى حقيبة فاندى FENDI، لقد خطفت الإكسسوارات الأضواء من الرداء. وأكثر من ذلك: حتى منتصف القرن العشرين، كان الإكسسوار علامة تميز واستقلال، أصبح بعد ذلك علامة انتماء وارتباط بقبيلة.

لقد استخدم الرداء طويلا كحجة مرئية لمحترفين أكثر تخصصًا أولاً فى مجال صناعة الجلود. لقد صاحبت عروضهم اهتمامًا إعلاميا حقيقيًا: التليفزيون والعروض المنقولة على الهواء (مجلة Paris Modes مع مارى كريستين مارك) التى أصبحت ملتقى حقيقيًا للجمهور الذى كان مستبعدًا إلى حد ما من البرنامج. الأسماء التجارية يمكن أن تعلن نجاحها: فى عام ١٩٩٩، أعلن بيت أزياء جوتشى GUCCI عن مجموعة تجمع بين بيوت أزياء مختلفة، ونجحت فى ضم - نظير مليار دولار - إيف سان لوران YVES SAINT LAURENT وسانوفى SANOFI لمستحضرات التجميل. فى النصف الثانى من عام ١٩٩٩ تعدى رقم الأعمال لبيت أزياء جوتشى GUCCI مبلغ ٣٠٢ مليون دولار وهو ما يوازى رقم المبيعات ربع السنوية فى كل تاريخ الشركة، التى أنشئت عام ١٩٢٣ والتى أصبحت لها مكانة مالية فى أسواق نيويورك وأمستردام. بين عامى ١٩٩٣ و١٩٩٧، ضاعف بيت أزياء جوتشى عشر مرات ميزانيته فى العالم وهو نفس الوضع بالنسبة لبيت برادامانيا: PRADAMANIA مؤسسة عائلية أنشئت عام ١٩١٣ قفزت مبيعاتها بنسبة ٦٠% فى عام ١٩٩٧.

الجسد الواجهة:

ألم يعد اليوم الجسد سوى الجلد الميت لموضة تبيع اليوم صورًا أكثر من بيعها عناصر من أجل إظهار هذا الجسد؟ المشكلة هى أن مصمم الأزياء الذى كان مثل مقوم الحلم، وحريصًا على إخفاء عيوب الجسد، وذلك منذ إنشاء بيت أزياء ديور DIOR الذى أصبحت شهرته شبيهة بشهرة برج إيفل فى حقبة الخمسينيات، أصبح هذا المصمم مهددًا على أرضه بجيش من أخصائيى التجميل: مديرون فنيون، مصورون، أخصائيو تجميل، مصففو شعر، مستشارون وكثيرون غيرهم من الذين يعملون فى بيوت تعتبر بمثابة معابد للحداثة.

لقد وصل مصورو الموضة إلى وضع لم يصلوا إليه أبدًا فى أى حقبة زمنية. أصبح تعبير "مدير فنى" يصف فى آن واحد المسئول عن الصورة فى مجلات الموضة والمصمم الأول لطراز بيت الأزياء فى تطور يساير حركة الزمان وظهور أسواق جديدة خصوصًا فى آسيا – أطاح المسئولون الجدد للرفاهية بمملكة عالم الأزياء الراقية فجأة فى متحف جريفان GREVIN تاركين لها فقط سلسلة من الذكريات، متسلحين فى ذلك بفكر تجارى صلب. كانت صناعة الأزياء الراقية متجمدة فى حرفيتها. وكانت رفاهيتها تنعكس فى تمجيدها لحركة الجسم فى حقيقته (فى الوقت الذى كانت الأزياء الجاهزة تعرض المقاسات من ٣٨ إلى ٤٢) – قد انحصرت لتصبح مجرد جلد حزين. قليلون اليوم من يغامرون من خلال الأزياء الراقية، سحر النسيج عندما يذوب فى خط الجسم. ويصبح الجسم بالعكس سند الحديث، أو تمرينًا بلاغيًا.

أحب قبل أن أسترسل فى الحديث عن اختفاء جسم الموضة لصالح الصورة، أن أتحدث بإيجاز عن الجسم فى القرن العشرين. فى الواقع أن هذا القرن قد سجل انتصار الجسم على الجلد.

منذ القرون الوسطى وحتى القرن الثامن عشر، مجدت اتفاقيات الجمال صورة المرأة الشقراء ذات البشرة المشبعة باللبن الممزوج باللون الوردى، مرأة

ذات بشرة مضيئة وعاجية، كما نجدها حتى الآن من خلال الصور العارية ذات الأحجام الضخمة فى لوحات كوربيه COURBET. لقد دفن القرن العشرين هذا التصور للمرأة النثور وشديدة الأنوثة. اختفاء الكورسيه بواسطة بواريهPOIRET قد أظهر نموذجًا أكثر نحافة وشدة، يتمثل فى نموذج لفتيات متشبهات بالفتيان أثناء السنوات المجنونة، وهذا قبل أن تختفى موضة عبادة الجمال الدائم فى دهاليز التاريخ.

كان الملبس قبل بواريه، POIRET يخضع الجسم إلى مقاساته إلا أنه بعد اختفاء الكورسيه، لم يكف الجسم عن إخضاع الرداء إلى مقاساته. لقد ساهم ثلاثة عناصر فى هذا الانقلاب: العمل، الحرب والرياضة. من ماى وستMAE WEST إلى مارلين مونروMARYLIN MONROE، نجمة حقبة الخمسينيات التى ساهمت فى تقديم آخر ملاذ لعشاق فينوس عصر النهضة. فى إطار عبادة الشباب فى حقبة الستينيات. ثم خفف فى حقبة السبعينيات إلى حد كبير هذا التمثيل للمرأة لدرجة أنه تم ربط التحرر بصورة من الخنوثة.

الجسد المقسم:

ساهم زى واحد بالتحديد وإلى حد كبير فى عملية توحيد نمط الجسد: أعنى بذلك البنطلون الذى يقسم من أجل الهيمنة والذى سجل صعوده التفرقة الحقيقية بين الملبس النسائى والملبس الرجالى. حرب الأجناس أو معركة السروال بدأت تقريبًا عام ١٣٤٠. بعد ذلك، تم إطلاق اسم PANTALEON وهو اسم لأحد شخصيات "الكوميديا دل أرت" التى تجسد عجوزًا ذا أنف مقوس وأصبح فيما بعد الزى الأكثر شيوعًا فى العالم

لقد واجه البنطلون الكثيرمن المحاذير: فقد منع نابليون النساء من ارتدائه وكان لابد من الحصول على تصريح بذلك. فى عام ١٩٠٩ صدر تصريح يسمح للنساء بارتداء البنطلون بشرط أن يمسكن فى أيدهن لجام حصان أو يركبن دراجة.

فى نفس هذا العام، ظهر لأول مرة بنطلون الحريم فى "شهر زاد". ظل البنطلون طويلا هو رداء الفرسان والنساء غريبات الأطوار وكانت النظرة له غير محترمة، حتى لو كانت أوائل النساء اللاتى ارتدين البنطلون طبيبات مثل أميليا بلومر. AMELIA BLOOMER وكان المتحفظون يرون فيه إساءة للجسد النسائي. ولقد غطى هذا الزى العملى، وبلا توقف، كل القرن العشرين وهو بطريقة ما ذاكرته ونسيجه.

يعتبر البنطلون رمزًا للملابس الجاهزة وهو مستوحى من العالم الجديد الأمريكى، وضعه بيت أزياء شانيل CHANEL وباتو PATOU على قمة الموضة وهو زى يعنى أكثر من ملبس، فقد تزامن مع انتشار حبوب منع الحمل فى عام ١٩٦٧ واختراق المرأة لعالم العمل. إن البنطلون يهذب الجسم معه، لم نعد نتحدث عن الجسد بل عن الجسم. وهو زى أو أحادى الجنس متحرك. ديناميكى. النساء يطرن فى الفضاء والبنطلون يمنحهن أجنحة. فى عام ١٩٦٤، عام واحد بعد الرحلة الفضائية للسوفيتيه فالنتنيا تيرشكوفا، نجد البنطلون فى أول مجموعة لأندريه كوريج، ANDRE COURREGES وكان اللون الأبيض يمثل له رمز النور، الذى يشير إلى المرأة الجديدة المؤهلة للصعود إلى القمر. وهناك ثورة أخرى – دامت فترة أطول – حددت حقبة الستينيات: ثورة السموكنج التى أطلقها إيف سان لوران عام ١٩٦٦. لقد غير هذا المصمم مفهوم الأنوثة المرتبط ببدانة الجسد، كان يمجد دائمًا النساء باهدائهن ملابس مسروقة من الرجال.

الجسد وزن الريشة:

منذ إيف سان لوران، غير جسد الموضة من سجله: الأبحاث وتطور التكنولوجيات قد جعلت الأقمشة تسرق من البشرة حسيتها. أصبحت الأقمشة جلد ثانى. ونحن فى ذلك نتذكر بالطبع عز الدين على AZZEDINE ALAIA، الذى كانت أزياؤه تتميز بتركيزها على الانحناءات الطبيعية للجسم.

آخرون مثل ماريتيه MARITHE وفرنسوا جيربو GIRBAUD مع التحول نحو الجينز، جعلوا من الزى شيء كالجلد اللين خاضع لكل حركات وانحناءات الجسد. وفى مجال آخر تمامًا، جعل إيساى مياك ISSEY MIYAKE من الجسم شيئًا يتحرك فى الفضاء، مخففًا من الملبس إلى حد كبير.

إن نجاح موضة الكسرات قد حددت بقوة حقبة التسعينيات: تحت شعار الخفة والحركة، حقق إيساى مياك ISSEY MIYAKE انتصارًا باهرًا من خلال التيشيرت وملابس سهرة خفيفة للغاية. كانت قوته تتمثل فى كونه قد عرف كيف يحول مقاييس الجمال والتكنولوجية إلى نجاح حقيقى كوكبى، وكانت الملابس الجاهزة الطائرة... مع إيساى مياك، دخلت ألبرتين (شخصية للكاتب بروست) إلى الألفية الثالثة وهى ترتدى ملابس فورتينى FORTUNY. الكسرات وزن الريشة، المستوحاة من الأسلحة الواقية للساموراى، جعلت من الحياة اليومية حلمًا. ظهرت "الكسرات" عام ١٩٨٩، وجابت العالم، من المتاحف إلى البوتيكات، من المنصات إلى الشارع، دعوة إلى النساء الهنديات للتخلى عن الساری، والباريسيات عن التايير ذى الأكتاف العالية، وذلك من أجل متعة رداء مريح وخفيف جدا. من مارس ١٩٩٣ إلى مارس ١٩٩٧، بيعت ٦٨٠٠٠٠ قطعة من الملابس بكسرات. منذ ذلك الوقت ظل النجاح الكبير فى مجال تجارة الملابس هو انتقال جسد الموضة إلى صورة افتراضيه. أصبح وزن الريشة: ٩٠-٦٤-٩٠، يمثل المقاسات "المثالية": فى الواقع، امرأة واحدة كل ١٠٠٠٠٠ لها هذه المقاسات.

وجاءت موضة الشفافية، اللون البيج العاجى ودرجات ألوان قوس قزح: فى مجال الملابس الداخلية، الخامة تختلط بالبشرة، لاغية الترقيع المزعج للإغراء.

اليوم، الإغراء النرجسى مقرون بالراحة، ويعيد كل شخص إلى إدراكه بجسده هو، أو للصورة المثالية التى يبرز بها ذاته عن طريق هذا الجسد والتى يستطيع بها أن يراقب حدوده ويقرر تغييره.

وكأنها علبة سوداء للزمان الذى يمر، قدست الموضة معشوقاتها المليونيرات الجديدات وآخر من استأثر بالحلم من هؤلاء كانت الشهيرات صاحبات الابتسامة الدائمة، نصفهن باردو BARDOT والنصف الآخر باربى BARBIE خلدتهن جميعًا كلوديا شيفر CLAUDIA SCHIFFER: فى عام ٢٠٠٠ "كلوديا الساحرة" احتفلت بعودتها عن طريق إعلانات علقت على المركبات العامة والمترو وهى ترتدى زيا مكشوفًا، وذلك فى إطار حملة دعائية لـ H&M، معيدة للأذهان صورة ب.ب B B وبصورة أعم الإعلانات الجنسية.

اليوم كل شيء يحدث كما لو كان الجسم لا يحتمل سوى ظله على نفسه: لصيف ٢٠٠١، ألوان أدوات التجميل الخاصة بالبشرة تتكون من درجات كريم الأساس أو بودرة شمس. إن أعمال بعض المصممين مثل تييرى موجلر، THIERRY MUGLER الذى يضاعف من ألعاب الإيحاء، بواسطة فساتين فى لون البرونز، تشبه إلى حد كبير أعمال نيكول تران فابانجى NICOLE TRANVA BANG الذى يصمم غطاء كله إغراء ويركب جلودًا صناعية على هيئة أحذية طويلة أو ما يشبه الصديرى أو سروال على الجسم.

وأكثر من ذلك، فى الوقت الذى تفوقت فيه الصورة الفوتوغرافية للموضة على الزى، بدا أن مصمم الموضة وقع تحت تأثير تقنيات التنميق: استخدام علبة الألوان يمسح التجاعيد، ويمحو الكسرات، وينظف كل أثر للواقع، يعنى الزمن. المستقبل يوصل بالماضى مقدمًا الحلم على المقاس: التجعيدة و"الكيلو الزيادة" أصبحا محظورين أكثر من البقعة أو الثقب.

فى عام ١٩٦٦، كان إيف سان لوران أول مصمم أزياء يلبس المرأة الملابس العارية. رفضت بعض الجرائد الأمريكية تصوير ملابسه العارية وأكدت مجلة فوج: VOGUE "نحن ذاهبون نحو موضة تعتمد كل الاعتماد على الجسم. منذ بضع سنوات رأينا الموضة تتحرر من التفصيلات وتبنى نفسها بصورة غاية فى الجدية حول الجسم. ليس جسم المرأة المطور، الخصر الضيق، والنهود العالية

والأرداف المنفوخة، بل الجسم الحقيقى للمرأة كما يظهر وهو عارٍ"... (مجلة فوج، مارس ١٩٦٦).

فى عام ١٩٧١، كان إيف سان لوران أول مصمم أزياء يعرض وهو عارٍ: وكان ذلك بمناسبة ظهور أول عطر للرجل من إنتاجه. وفى إيطاليا وفى عام ١٩٩٣، أعاد لوشيانو بنتون BENETTON نفس الشيء، ولكن هذه المرة من أجل قضية. وكانت الصورة لجان لو سياف JEAN-LOUP SIEFF وقد أحدثت فضيحة كبيرة، ورفضت بعض الصحف أن تنشرها. صورة هذا الرجل العارى تسببت فى عاصفة من الشتائم والكاريكاتير. هذا العرض كان أكثر من مجرد عرى: كان بمثابة المطالبة، كانت أول مرة يعرض جسد أحد مصممى الأزياء عاريًا، وهو جسد يمثل كل جيله وكان يتحدث عن التحرر والشذوذ والجنة المفقودة.

ثلاثون عامًا بعد ذلك، والجسد مازال يعرض بكثرة. أصبح العرى أداة تجارية. رجال الإعلانات الذين بدأوا عملهم فى وكالات الإعلان فى الوقت الذى كانت مريام MYRIAM تعد "غدًا سأخلع جوربى" أصبحوا يستخدمون الجسد كأداة اتصال.

وفى تعدده وتكاثره، أصبح الجسد شبه أخرس. فقد هالته الجنسية التى تفترض موقف ما، مشروع، رؤية للعالم. ذاب الجسد فى تصور أملس جدا ونظيف جدا للجسم والذى أظن أنه إلى حد ما إنكار للجسم وقدرته على اللعب، وإظهار كل شيء دون أن يترك شيئًا مرئيًا.

وردًا على سؤال "ما الهدف من الموضة؟" أجاب توم فورد TOM FORD، مدير بيت أزياء جوشى GUCCI وهو اليوم رئيس بيت أزياء إيف سان لوران: "نحن نجدد. كل يوم المرآة تعكس لنا نفس الوجه. كل يوم صورة أكثر قدمًا وأكبر سنًا". واقترح صانع الموضة الرجالى: "ارتدى ستره نظيفة وجديدة، وبنطلون مكوى حديثًا، حذاء يلمع، زراير قميص من الفضة، ساعة جميلة، وستشعر فى الحال بأنك أفضل".

الجسد جعل من نفسه مرآه:

فى حقبة الستينيات، بدأ انحدار مفهوم الأزياء الراقية حينما بدأت نساء الطبقة الراقية فى تفضيل إهداء بناتهن سيارة مينى أوستن بدلا من إهدائهن رداء غالى الثمن.

اليوم هؤلاء الفتيات يشترين لأنفسهن شفاه من السيلكون كما يقتنين شنطة من بيت أزياء برادا أو جوشى، كما نجد فى المستشفيات أماكن الخياطة والكى والتنظيف مثلما يحدث فى مشغل حياكة راق. لقد حلت أشعة الليزر التى يستخدمها الجراح مكان إبرة الخياطة الأولى فى المشغل.

وكرد فعل لهذا العالم، أصبح الجسد الذى لا يملك من أمره شيئًا ينظم أشكال تمرده الشخصى. هذا التمرد الذى كان مرتبطًا بمجموعات، بريادات، وجد نفسه عملية فردية للغاية، مشفرة برموز، واعتراضات، وانحرافات: أخذوا يزينون أجسادهم كما يرتبون منزلاً من الداخل. ساهم العديد من الأساليب فى نقرشة الجسم (الوشم، مجوهرات الجلد) فأصبح تارة يشبه الكاتدرائية أو محل لعرض الموضة وتارة أخرى يكون هائل القوة.

الجسد الوحشى:

اليوم أصبحت الموضة تضاعف من الذهاب والعودة بين هذا الجسم الناعم المسكر مثل الحلوى وجسم متسامٍ بالعذاب. وهكذا يصبح جسد الموضة ممجدًا بواسطة هذه الأدوار التى يستخدمها أيضًا الفنانون المعاصرون فى إخراج ملموس للعظام وشعر البدن والدماء. وكانت سندى شرمان CINDY SHERMAN من أوائل النساء التى عرضت جسمها، جسم مزين بكل ما هو صناعى، نهد زائف وأنف زائف. لأن الواقع تعدى الخيال العلمى فإن الجسم أصبح جسم دمية ذات جسم شوهته جراحة التجميل. هنا أيضًا، هذه الصورة أوحت بالكثير لمصممى الموضة. كما لو كان الجسد المنفوخ بالعضلات أو السيليكون قد أصبح حقيبة مليئة

بالثروات، مليئة بقطع من الجسم مهلهلة ومكومة والتى تلفظ بأجزاء، أربطة عظام، جيوب، خيوط من حرير، أنسجة حية من كل صنف يمكن إعادة تشكيلها إلى أفكار ملابس. الجسد، الذى كان يجب حمايته، يبرز أنيابه. كما لو كان الجلد قد أصبح بدوره رداء لابد من انتزاعه، من أجل الحصول على الحقيقة فى عريها، والحيوانية فى خداعها.

الجسد أصبح عاريًا. هذا الجسد قد خلصه الفنانون الروس المنتمون إلى مجموعة AES من أحشائه، وقدموا - تحت مسمى الفساد - صورًا مركبة لرجال يخرجون أمعائهم كما لو كانوا يظهرون عضوهم التناسلى.

يحلو لبعض الفنانين الآخرين أن يشوهوه ويظهرونه فى إخراج للوحشية. تجعل أورلان ORLAN من جسمها شيئًا تقدمه لجراحة التجميل ومن خلال صورها الفوتوجرافية التى تظهره مشوهًا، منتفخًا وبحجم مبالغ فيه. يتحرك الجسد فى اتجاه ما هو غريب ومشوه: مثال ما يقدمه الإخوة شابمان CHAPMAN، والبنطلون ذو القدم الواحدة الذى صممه الأمريكى جيريمى سكوت JERMY SCOTT، أو عارض الأزياء ذو القدم الصناعية الذى اشترك فى عروض أزياء الكسندر مكوين ALEXANDER MC QUEEN، كل ذلك من اجل أن يُفرض على المملكة المغلقة للجمال رؤية أخرى للجسم. رى كواكوبو REI KAWAKUBO الذى قدم فى بداياته فى باريس البلوفرات المثقوبة - لم يتردد فى نفخ ظل الحدبات كما لو كان يرغب فى إثارة مقاييس الذوق.

فى استعراض هوس جنون البقر، فإن الجسم يقدم نفسه فى شرائح ويصبح لحمًا، شيء يشبه المقطوع الجاهز الذى يغذى وحى كل الأطفال الروحيين لباكون BACON، من خلال مسرحة التقطيع. فى مجموعة "الدم الملكى" للمصمم الهولاندى إيروين اولاف ERWIN OLAF، شخصيات مثل ديانا DIANA وسيس SISSI وسيزار CESAR تعرض بهدوء ملابس سهرة ملطخة بالدماء.

ساره لوكاش SARAH LUCAS تضغط الجسم الآدمى إلى أجزاء أعيد تكوينها: مثل تيشيرت مرسوم عليه برتقالتان فى مكان الثديين، وفرخة للتعبير عن الجزء السفلى من الجسم. مجموعة "شباب الفنانين البريطانيين YAB" تستخدم كثيرا هذه الأساليب الإخراجية والتى تتناولها سينما الإخوة كوين COEN أو ماتيو كاسوفيتز MATHIEU KASSOVITZ (البحيرات القرمزية) فى اتفاق غاية فى الواقعية خاص بالجسد والموت.

خاتمة

رداء المستقبل يجب عليه أن يتوحد مع الجلد. هل سيصبح جلديًا؟ مع المنسوجات المستوحاة من أدوات التجميل، تتحول حجرة الملابس إلى صيدلية. مطاطة، ناعمة كالحرير، تتنفس وتضبط الحرارة، غير منفذة للسوائل، تصبح الملابس جلدًا ثانيًا لكى يحمى الجسم من التلوث، والضغط، والميكروبات وأشعة الشمس الضارة. فى الوقت الذى توزع فيه الضمادات مواد تلئم الجروح أو أدوية، هذه "الأقمشة الذكية" الجديدة ستتحول قريبا إلى غطاء رأس مخدر، غطاء سرير مقوى للأوردة وتيشيرت قادرعلى قياس درجة حرارة الجسم أو قياس ضغط الشرايين.

إذا كان رداء القرن العشرين قد تلاعب مع رموز الوظيفة والرغبة، فإن ملابس القرن الواحد والعشرين تستطيع أن تلعب دورًا جديدًا: لا تغطى، لا تحمى الجسد، أو تظهره، ولكن يترك المرء نفسه تقريبًا له، فى احتفالية كبيرة للمظاهر.

وفى الختام، أذكر إيف سان لوران الذى قال خلال حوار أجرى معه عام ١٩٦٨: "اليوم اعتقد أن هناك ثلاثة أنواع من محترفى الموضة:

- الذين يجعلون من الموضة موضوعًا استهلاكيا جاريًا، فهم يبيعون تيشيرت بكثرة (GAP, Zora, H&M)، إلى هذا النوع يمكن إضافة محلات البقالة الراقية التى تنتقى أفضل المنتجات، وتتأكد من مصادرها، وتهتم بالتغليف.

- الذين يجعلون من الموضة مهنة اعتقاد وسيط مثل جون جاليانو john galliano فى بيت أزياء ديور، ويروجون للجمهور كل صور العرى الفاضحة ١٩٠٠-٢٠٠٠ وهذا ما يرضى بنات الليل.
- أخيرًا وهم أقلهم عددًا: الذين يعطون للجسد روحًا ويجعلون من الملابس شريكًا حساسًا وخصوصيا. الرداء الذى تكون قوته العظمى منح الطمأنينة لمن يرتديه والرغبة فى انتزاعه بالنسبة لمن يراه من رجال ونساء. وبدون هذه العلاقة الثلاثية بين الملبس والجسم والآخر، فإن جسد الموضة سيجد نفسه فارغًا من كل محتوى، وسيصبح محكومًا عليه مثل نارسيس narcisse أن يغرق فى صورته الذاتية.

بزوغ الفرد فى مجتمعات الجنوب(١٨٢)

بقلم: محمود حسين

Mahmoud HUSSEIN

ترجمة: د. شهيرة بدوى

مراجعة: د. سلوى لطفى

مقدمة

تبدو مجتمعات العالم الثالث كما لو كانت قد أصابها الدوار. فهى لا تكف عن البحث عن ذاتها، والسواد الأعظم منها لا يجد نفسه. فكلما اعتقدت هذه المجتمعات أنها تحرز تقدمًا كلما بدا لها فى النهاية أنها تتراجع. وإذا نحينا جانبًا اختلافها وتنوعها فهى جميعها تشعر اليوم بنوع من السأم من الحياة. فالإحساس العام المسيطر هو أنها تنتقل من الطريق الخطأ إلى الطريق المسدود، من الأوهام إلى السراب، من ضد لآخر دون أن تجد أبدًا توازنًا فى النهاية.

ففى الواقع قامت هذه المجتمعات بتجربة كل شيء منذ أن وجدت نفسها تواجه تحدى المجتمع الصناعى الغربى سواء أرادت أم لم ترض. فقد وجدت نفسها وقد جرفتها هذه المجتمعات لتدور فى فلكها تارة مبهورة وتارة مشدوهة وممتعضة ولكنها لا تعبأ أن تتفكك تدريجيًا ثم تعود لتتكون من جديد طبقًا لقيمها ووفقًا لمصالحها.

إن تاريخ السنوات المائة والخمسين الماضية هو فى الواقع تاريخ هذا التحول البطيء الذى حاولت هذه المجتمعات خلاله، جيل بعد جيل، بعد فترات طويلة من الصبر يعقبها تمرد ملتهب وساخن، ومن خلال تخمر متواصل للأفكار والأحوال النفسية، حاولت شعوب هذه المجتمعات التعبير عن تطور يتلمس طريقه

---

(١٨٢) نص المحاضرة رقم ٣٤٦ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١١ ديسمبر ٢٠٠٠.

يطرأ تدريجيًا على رؤيتهم للأمور وعن قناعاتهم المهتزة وآمالهم المستحية، وكيانهم الذى يعيش فترة انتقالية.

نقول إذن إنهم جربوا كل شيء، رفض وقبول العبودية، التعاون مع العدو والثورة، تكريس الماضى والرهان على المستقبل، ثم على أثر رحيل الاستعمار، جربت أيضًا الحذر المتشكك والثقة المتجددة، الانفتاح على السوق العالمى وغلق الحدود، الدعاوى الليبرالية والأطروحات الاشتراكية، النظم البرلمانية والديكتاتورية.

تشابك أشكال من العجز على خلفية من الانفتاح الاقتصادى الخارجى، تصادم بين عوالم فكرية وقوى مادية من الصعب التوفيق بينها، ولكنها تتعايش معًا فى تمزق لا نهاية له. وهو التمزق الذى يكشف فى نفس الوقت عن الصعوبة التى تواجه الفرد فى تقبل وجوده ككائن أو رفضه التخلى عن هذا الوجود.

ومن أجل فهم هذه المجتمعات يجب مباغتتها وهى فى حيز التحول، داخل شبكة سميكة من الروابط السياسية، الثقافية والاقتصادية تتحدد خارج نطاق هذه المجتمعات. ولكنها تواصل بداخلها تلمس طريقها فى الظلام وكأنها تستنير بغريزة البقاء الجماعى، لبلوغ دروب خفية فى أرض خاصة، وتاريخ خاص بهم.

كيف لنا أن نفهم بدقة الحقيقة الملموسة لهذا البحث؟ كيف يمكن الكشف عن الجرح الخفى، عن المكان الذى منه يمكننا الاستماع بوضوح أكثر، للنبض المضطرب، للتزاوج المشوش بين النقيضين والمستمر فى عمق هذه المجتمعات فى الوقت الحالى؟

أى جهاز مفاهيمى؟

تناولت كثير من الكتب هذا الموضوع وناقشت حالة كل بلد من بلاد الجنوب على حدة أو تناولت مجموعات منها وفقًا لما يجمع بينها من صلة وتجانس. وفى

بعض الأحيان تتم الكتابة عن كافة هذه البلدان مجتمعة موضحة كثيرًا من أوجه تجاربها، مستخلصة لنتائج، مستخدمة مقاربات أحيانًا تجريبية أو معدة إعدادًا جيدًا.

إلا أن هذه الكتابات لم تقتل الموضوع بحثًا. فما زالت أسئلة رئيسية، معلقة فى الوقت الراهن بدون إجابة. علاوة على أن بعض المفاهيم وأدوات القياس المستخدمة حتى الآن للإجابة على هذه الأسئلة تتضح لنا عند التجربة غير كافية على الإطلاق.

ومفاهيم مثل الدولة الحديثة، الأمة، الطبقة، الهيكل الاجتماعى، هى مفاهيم بالطبع ضرورية لا غنى عنها ولكنها تبدو لنا اليوم أقل صوابًا مما كانت عليه منذ ربع قرن مضى، فهى تتطاير من حول الحقيقة مثل الرداء الواسع لا تقترب منها وعندما تتمكن هذه المفاهيم من تفسير بعض جوانب الحقيقة يكون التفسير مبهمًا وتقريبيًا بحيث لا يروى ظمأ الباحث.

وتبدو الأمور كلها كما لو أننا عندما نكون مزودين بهذه المفاهيم فقط نستطيع أن نفهم البروز الخارجية للجسد الاجتماعى وحركة جماهيره الواسعة، ولكننا لا نصل إلى نبضه الداخلى. ومن هنا نشعر بهذا الإحساس غير المريح بأننا ما زلنا على سطحية الأشياء. وتبقى الأبعاد العامة لهذه الظاهرة الاجتماعية قريبة المنال ولكن ما زال سماع نبضها العميق محرمًا علينا. أو بصيغة أدق يمكننا تخمين موقع النبض ونقابله صدفة خارج نطاق المفاهيم، كما لو كنا نختزن شفرة نظرية متفق عليها بشكل عام. وهكذا نبحر متأرجحين بين أحاسيس لا شفرة لها من جهة ومن جهة أخرى منظومة غير ملائمة.

وهكذا نجد أن الفئات الضخمة التى يقتصر عليها عملية تأمل هذه المجتمعات بشكل عام، بدأت تظهر غير كافية. فعندما نذكر الأمة المصرية، البريلوتاريا الهندية، الطبقة المتوسطة فى السنغال، فنحن نلجأ إلى استخدام فئات ضخمة تمكننا من اكتشاف اختلافات ضخمة الحجم، درجة القدم - مستوى الكفاح - حساسية سياسية، تيارات أيديولوجية، ولكنها لا تمكننا من فهم الفروق الدقيقة أو

من تقدير درجة التماسك أو التجانس فى النسيج الاجتماعى، أو التعبير تارة عن مدى صلاحية أو مرونة هذا النسيج وتارة أخرى عن مدى صرامته أو هشاشته. والأهم هى لا تمكننا من سماع الاهتزاز الداخلى الذى يعبر فى هذه المجتمعات المضطربة عن تزامن الاختلالات وعن كافة الأزمان التى تعيشها هذه المجتمعات فى آن واحد.

ومن أجل فهم الروح العميقة لهذه المجتمعات – مما يمكننا بالتالى من الوصول إلى صلب عجزها الآن فى أن تتساوى بالمجتمعات الصناعية – يبدو لنا أن من الضرورى رصد الفجوات فى واقعها الاجتماعى، من خلال خلاياها المتشابكة وفى تكوينها الدقيق.

وتبدو لنا الاستعارة (البيولوجية) مناسبة بشكل خاص، إذ علينا أن نحاول اقتفاء سير عملية التغيير مستندين على الجينات أى بدءً من الجزئية الاجتماعية الأصلية. هل تكون هذه الجزئية هى تجمع تقليدى – قرية، حى، قبيلة، عشيرة، أو فرد حديث، أو شيء بين البينين، أى مرحلة انتقالية أو تلك الخاصة بتكوين الفرد الحديث بدءً من التجمع التقليدى؟

قد نكون هنا بصدد لمس نقطة حساسة، تلك التى يكشف فيها الجسد الاجتماعى المصاب عن هشاشة شديدة للغاية. موقع تفاعل يبرز بشدة التناقضات التى يتصف بها تطور مجتمعات الجنوب.

على أية حال، توصلنا إلى هذه الخلاصة، ألا وهى أن دراسة الفرد هى التى تقدم لنا فرصة استدلال جديدة، فرصة أهملت حتى يومنا هذا، وتمكننا أيضًا بتوضيح، من الداخل إذا جاز التعبير، المستوى الدقيق للخلية، محركات هذا التطور، ونبضه الخاص والحميم.

وبالطبع لا يشكل الفرد اكتشافًا حديثًا، فهو موجود فى كل مكان ومن الآن فصاعدًا فى السواد الأعظم من المجتمعات، وهو موجود لدرجة أنه أصبح أمرًا

مسلمًا به مما يدفعنا إلى إغفال القضية التى يمثلها فى مجتمعات الجنوب على وجه الخصوص، ينظر إليه كما لو كان وجوده أمرًا مسلم به. أى أننا ننسى من أين يأتى، وكيف جاء. وننسى أنه فى بدايات وجوده مما يثير بحق مشكلة كبيرة.

مفهوم الفرد

ما العلاقة بين المواطن المصرى الآن كفرد وأجداده الذين كانوا يعيشون فى مجتمع ريفى فى نهاية القرن الماضى؟ ونلاحظ دون عناء بالدراسة الشكلية من مجتمع إلى أخر، أن الهياكل الاقتصادية والسياسة قد تغيرت وتبع ذلك بالطبع تغير فى عدد معين من الأفكار والمشاعر ونمط معين من التصرفات. ولكن بالنسبة للسواد الأعظم من المؤرخين وعلماء الاجتماع، كل شىء يمضى وكأن ممثل واحد قام بتغيير دوره متنقلاً من مشهد تاريخى إلى آخر، كما لو كانت صفة الفردية للشخصيتين متطابقة.

فلا أحد يفكر إطلاقًا فى إثارة تساؤل حول تكامله النفسى، ومدى عمق ذاتيته، وتجانس علاقته بالزمن، وقدرته على النظر إلى الأحداث بموضوعية، وهامش مسئوليته الشخصية تجاه الرب، وتجاه السلطة، والمجتمع. ومن ثم إذن يتم إخفاء المتناقضات العديدة التى يتعرض إليها على مدى حياته سواء عاش فى مجتمع الأمس أو تمتع باستقلالية الوقت الراهن. ونغفل أيضًا التنافر والتمزق اللذان عانى وما زال يعانى منهما عندما انتقل من المرحلة الأولى إلى الثانية. كما نغفل عدم التطابق المترتب على ذلك بين وجوده الخاص وعالمه الروحى، وحقوقه كمواطن ونهجه الاقتصادى.

ونحن نميل ضمنيًا أن نرسم للفرد فى الجنوب فى يومنا هذا، شخصية تضاهى شخصية الفرد فى المجتمع الصناعى حيث يكون لديه وعيًا مهيأ طبيعيًا لخوض المغامرة الحديثة فى حين أن هذا الوعى الذى هو محصلة كافة المحن التى مر بها منذ القرن الماضى هو وعى ممزق بين عدة مرجعيات والفرد يجد نفسه من

خلال هذا الوعى أنه شخص غير مكتمل، هش، ذو رؤية محدودة ومبادرة مترددة وإبداع مجمد إلى حد كبير.

ونود هنا تفقد السبل التى سلكها الفرد فى الجنوب والتى أدت به إلى ما آل إليه. ونريد تقييم الوضع الذى وصل إليه وبشكل أبعد، إلى أى درجة نجح أو أخفق فى تأكيد شخصية متجانسة يكونها من أشلاء وجود، كثيرًا ما رفضها أو أخفق فى السيطرة عليها، ودمجها تدريجيًا فى مخاض مؤلم لا نهاية له.

ونتساءل بماذا اضطلع فى نهاية هذه الرحلة، وماذا أنمى وماذا طور من بين كافة الصفات التى تتصف بها فرديته؟ على حساب أى تضحيات وأى مكاسب؟ ما هامش الحرية التى اكتسبها وما مساحة الإبداع التى وصل إليها؟ وبالتالى ما النسيج المحدد الذى أعطاه إلى الجسد الاجتماعى الذى يحمل من الآن فصاعدًا شفرته الجينية؟

ظهور الفرد الحديث

كنتيجة للاستعمار تتأكد عملية الفردية الحديثة فى المدينة ويتطابق انفصال خلايا الحياة الجماعية مع فتح آفاق اجتماعية حديثة - إدارة، مشروعات، مهن حرة- حيث يجد عدد متزايد من الأفراد مرجعيات فكرية جديدة ومرافئ اقتصادية جديدة محورها المسئولية الشخصية.

وهذا التحول يفترض المرور بسلطة مُؤثرة: المدرسة.

المدرسة الحديثة التى أدخلها المستعمر فى خلفية لا توجد بها حتى ذلك الوقت إلا مدارس تعليم الدين وطرق التعليم التقليدية، المدرسة الحديثة ستقوم تدريجيًا بالتقليل من مكانتهم وتخفيض قيمة التعليم الذى يوفرونه. تشكل المدرسة الحديثة النظام الدقيق الذى يتسلل من خلاله نظم جديدة للذهن، فتنفصل تدريجيًا دوائر الذكاء العقلانى عن دوائر الإيمان، وهى التى توفر الدفعة الأولى للنهج التجريبى والنقدى، من هنا ترسم تجويفا يشكل مساحة وعى فردى.

وفى ذهن من يسلك هذا الدرب، تبدأ عاصفة لا تهدأ أبدًا. فهو يشعر الانهيار والذعر فى آن واحد بسبب نمط فى التفكير يؤثر على عاداته فيغيرها كلها ولكنه مع ذلك يتبقى له قدرة غريزية على السيطرة على الأمور، فهو على الرغم من انجذابه نحو آفاق بعيدة تقدمها له طريقة التفكير هذه إلا أنه يرفض الإبحار وترك شاطئ اليقين المعتاد.

إذ يجد نفسه وحيدًا فى مواجهة سيطرة المستعمر المؤرقة. وهذه المواجهة تثير إحساسه بالحيرة، فالمستعمر يدفعه خفية إلى الإعجاب به ولكنه لا يتورع عن إهانته فى نفس الوقت. إنه يفتح أمامه آفاقًا جديدة، وفى الوقت نفسه يحطم حماسه الحميم. إنه يقدم له الطريق إلى العقلانية الحديثة ولكن بواسطة دفعه إلى خيانة حقائق لا تزال حيوية بالنسبة له. إنه يُدخل فى عالمه روافع التغيير، ولكن فى إطار تنازلات لا حدود لها.

هذه الروافع التى زامنت، منذ قرن مضى فى أوروبا، تفتُّح الحرية والمساواة، تُحدث عنده إحساسًا بالنقص والاستكانة والخضوع.

لذلك فإن كل ما يقدمه له المستعمر مبهم ومشوش - بما فى ذلك الانفتاح الفكرى واتساع المساحات الشخصية - لأنه يحمل ختم مزدوج من تحرير للذهن وإهانة للنفس.

فكل فرد يشعر فى قرارة نفسه أن المستعمر يفتح دربًا لا رجعة فيه. إنه يملك المفاتيح لفك شفرة أمور الطبيعة والحياة والمجتمع - مفاتيح بدونها لا يمكنه أبدًا أن يضاهى المستعمر وبالتالى فلن يتمكن أبدًا من التحرر من قبضته عليه. - والديلما الفظيعة التى يعانى منها تتلخص فى أنه يجب أن يلتحق بمدرسة المستعمر حتى يتمكن من مضاهاته، فالمستعمر أصبح العدو والأستاذ معًا.

وقد خلف الاستعمار نواة فرد غير مستقرة، ذرة اجتماعية أكثر تعقيدًا، أكثر تعددًا فى الأشكال من الخلية الاجتماعية التقليدية، تتحلى بقدرة على التكيف والتغيير تفوق بكثير الخلية الاجتماعية التقليدية.

وهكذا أنشأ فى المدن شبكة عضوية من الاتصالات تربط فيما بين هذه الأفراد الوليدة التى تبدأ الحياة خارج هذه المجتمعات ولكن بدون أن تتنكر لانتماءاتها لها. فالأحياء تفتح الواحدة على الأخرى، وتنتشر المقاهى والنوادى والجمعيات، وتبدأ الكتب والصحف فى الانتشار، الاتصالات والمناقشات تتعدى الحدود القبلية والعائلية والنقابية، وتنتقل الأفكار بشكل مستمر، وتبزغ أولويات عامة جديدة.

بينما تنتقل من جهة إلى أخرى خلايا اجتماعية كانت.حتى الآن منطوية على نفسها حيث كانت الصلات بينها متقطعة إلى حد ما، وكانت شديدة الحذر، ولكن بتنقلها تولد طنين اجتماعى متصل، وتبدأ أفكار ذات قوة جماعية ملزمة فى الانتشار وتبدأ فى تكوين شركاء لا غنى عنهم - وهكذا تولد مساحة اجتماعية جديدة تتلخص فى الرأى العام - سوف تؤثر بشكل متزايد على سير مجرى الأمور فى المستقبل.

وهنا تنشط فكرة جماعية جديدة - ملاذًا جديدًا - حيث يجد هؤلاء الأفراد المجردين الذين يشاهدون مرجعيتهم التقليدية تهتز فيتجهون إلى نسج مرجعيات جديدة تمكنهم من تعريف أنفسهم فيما بينهم وفى الوقت نفسه حمل المستعمر على الاعتراف بهم.

وهكذا تمر عملية تأكيد الفردية بدروب متناقضة فالكائن الموجود فى كل فرد لن ينمو إلا فى أعماق وعى الكائنات الملتحمة التى تحميه. وهذا الوعى سيقوم فى أغلب الأحيان بكبح جماح حماس كل فرد.

فنجد أن أمورًا مثل معنى الحرية، الرغبة فى المغامرة، وإقامة المشاريع الشخصية، الإصرار على المساواة القانونية، كلها أمور تثمر على مهل فى الأذهان ولكن ليس بنفس السرعة والإلحاح الذى تنمو فيه رغبة تكوين هذه المساحة الجديدة من أجل تأكيد الهوية (...) إن مفهوم تقرير المصير ذاتيًا على المستوى الفردى سوف يشحن بالمعنى بصورة أبطأ من مفهوم تقرير المصير على المستوى

الجماعى. لذلك يجب على الفرد الكامن أن يجتهد من أجل أن يجمع شتات شخصيته المبعثرة فهى لا تزال تقديرية. ويأتى ذلك فى حركة تضامنه مع إخوانه حتى يتمكن من التصدى لاستهانة الآخر به. وهو هنا ليس بصدد إعلانه عن رغبته فى التفرد ولكنه يود بشكل غريب أن يؤكد هويته دون أن يميزها. وتبدو جدلية الكرامة الشخصية فى مواجهة الكرامة الجماعية وكأنها تحمل فى طياتها توتر فى سبيله للانفجار، ولكن بعد مرور وقت طويل، تبدو كما لو كانت المحطة الأولى التى يقف عندها البحث عن الذات حيث تضل فى بعض الأحيان الأنا المتلعثمة طريقها فى لعبة مرايا النحن.

ولكن هذا الضمير «نحن» هو نفسه مشروع بعيد الاحتمال. وعلى عكس المساحات القومية الأوروبية، التى ظلت تتبلور لمدة قرون، وفقًا لمنطق داخلى تحرضه رأسمالية مجتاحة على المساحات القومية التمهيدية فى المجتمعات المستعمرة التى يجب أن تبتكر نفسها بالكامل من جديد من موضع المسيطر عليه، إذ لم تعد السوق الرأسمالية تلعب دور الرافعة المحفزة لها ولكنها تقوم بدور المعرقل.

والفترة القادمة سوف تكون إذن فترة يتلمس فيها هذا البحث طريقه ولكنه فى الوقت نفسه بحث محموم شديد الحماس، إذ أن هدف هذا البحث هو الوصول إلى نقطة التقاء رمزى عن طريق مدّ دلالات تعيننا على رصد ما هو خاص بالتجمعات وما هو خاص بالدين، علاوة على أنها تفسح مجال متزايد للغة العلمانية والرسالة السياسية. هذا البحث يتركز فى كونه محاولة تحديد موضع ما هو أبدى فى الزمن، ونزع صفة القدسية عن المقدس، الاحتفاظ بالماضى فى الحاضر. عمليات من تراكيب وجودية جديدة مستمرة لا تنتهى فيحل مشروع الفرد محل مشروع الأمة، وبدلاً من أمة معلقة بين إرادة الوجود واستحالة تحديد الهوية، مكونة من احتياجات جماعية متراكمة غير قادرة على التعبير عن نفسها بشكل ملموس، نصل فى النهاية إلى ما يسمى بشعور وجود الأمة قبل أن تكون الأمة نفسها لها وجود.

بعد الاستقلال: الفرد فى مواجهة الدولة

غداة الحرب العالمية الثانية سوف ترتكز حركات الاستقلال بشكل خاص على مفهوم الدولة الحديثة، وهى تعنى المستودع لهذا الشىء الذى يطلق عليه القومى، فهى تحل محل مجتمع غير مكتمل، شديد الهشاشة، لا يتحمل مسئولياته مما يؤدى إلى انقطاع جزئى من العالم المقدس والتقليدى المنتمى للماضى وانفتاح جزئى على مفاهيم الحداثة والعالمية - بحيث تكون مصلحة الدولة فى المقام الأول وفوق كل اعتبار.

عندما يخلو المجتمع لنفسه فهو يشعر فى الوقت نفسه بنشوة البداية واكتشاف هشاشته الخاصة. فالمستعمر رحل ولكن ترك وراءه حقل ملئ بالألغاز، وحمل معه عند رحيله بعض المفاتيح التى لا يمكن بدونها حل هذه الألغاز. والمجتمع ليس بوسعه تحمل إهانة المستعمر وازدرائه أو تعجرفه ولكن عليه من الآن فصاعدًا أن يتحمل مسئولياته وهو حتى الآن لا يعرف من هو وماذا يريد.

وإزاء هذا التساؤل الذى لا إجابة له يبرز مدى الاحتياج الاجتماعى للدولة. إذ تتركز فى الدولة كافة توقعات القطاع الحديث فى المجتمع لأنها الجهاز الوحيد الذى سيتيح للمشروع القومى الذى لم يتبلور حتى الآن التعبير عن نفسه بالأفعال.

ولكن على الدولة من أجل أن يتحقق ذلك إحكام قبضتها على المجتمع. إذ عليها فرض سيطرتها على القوى الفوضوية التى تسرى فى المجتمع كما عليها فى الوقت نفسه التعبير عن جزء، على أقل تقدير، من حقائقه العديدة. علاوة على أنها يجب أن تظل فوق المجتمع ليتسنى لها إجراء التحكيم فى نزاعاته فى الوقت الذى تخترق هذا المجتمع حتى تتمكن من إرساء شرعية دائمة، شرعية تأخذ فى اعتبارها قوى الجمود والقوى المحافظة التى تعيش طويلاً داخل التجمعات الدينية والتقليدية دون أن تغفل ضرورة تنمية الطبقة المتوسطة التى من شأنها ضمان انفتاح البلاد على العالم الحديث.

والفرق الحاكمة الجديدة يكون عليها أن تبتكر وفى الوقت المناسب، معادلات أيديولوجية مهجنة وصيغ سياسية لا أصل لها - جرعات متفاوتة من القومية العلماينة ومن المرجعية الدينية، تشابك بين أنماط من القرارات العقلانية وأنماط انصياع تقليدية، ومكونات قانون عام مدنى وتجارى حديث، قانون أحوال شخصية عرفى، وأساليب ديكتاتورية، أو قضائية إلى حدٍ ما تمثيلية.

فى أغلب الأحيان، نجد أن صورة الأب تفرض نفسها، فهى التى تشكل المساحة السياسية وتجسد العلاقة بين القاعدة والقمة وتعطى الدولة الجديدة وجه إنسانى.

الأب هو نهرو، جينه، سوكارنو، ناصر، بورقيبة، فهو يستجيب إلى احتياج يشعر به الفرد الصاعد، إزاء وجود يتجسد فيه ماديًا التضامن القومى، تجاه صوت يرن نداؤه داخل الضمائر والذى يتعدى الأخوة المفقودة والعجز الشخصى ويسمح لكل فرد أن يتواجد فى مشاركة مع الآخرين برمتهم.

وصورة الأب تشرف على كافة السبل المطروحة حيث الضمائر الفردية يترقبها المجهول: القلق إزاء المستقبل، تزايد المجتمعات ذات الهوية المجهولة، وعالم شديد التنوع مما يدعو للدوار. وتضطلع هذه الصورة بدورين رئيسيين: من ناحية فهى تعكس على مستوى الأمة بكاملها المبدأ الهيكلى للمجتمع الصغير الذى يكوّن النواة الأولى الأساسية، حيث يعرف أعضاؤه بعضهم البعض بواسطة تبعيتهم وإخلاصهم لشخص الرئيس، ومن ناحية أخرى فهى تسرع بعملية تفكك هذه المجتمعات نفسها بتعزيز خطاب الانتماء إلى هوية حديثة، وبإدراج المصير الجماعى فى الزمن أى فى التاريخ.

ومن خلال رسالة الأب يحدث عند كل فرد إعادة ترتيب للتدرج المعنوى والسياسى. بالأمس كانت المرجعية الأولى هى المستعمر واليوم المرجعية هى الأمة، بالأمس كان كل شخص يُعرف نفسه بالنسبة للآخر بالنسبة لواقع لم يعيه.

ولكن اليوم كل فرد يبدأ فى تعريف نفسه وتحديد هويته طبقًا لحقيقة قومية هو جزء منها، حقيقة قومية ينعكس نجاحها عليه فيشرفه كما ينعكس فشلها فيجرحه فى أعمق أعماقه. واليوم بدأ العالم يحسب حسابه وفقًا لهذه الحقيقة. فالفرد بالتالى يشعر بأهميته أمام نفسه.

والتغنى بالقومية حتى ولو كان ذلك يتعلق بمشاريع غير منطقية لا يضيع هباء. إذ يعتبر رفض للماضى الذى ما زال صداه يتردد فى أعماق كل ضمير. وهو جهد يبذل من أجل استعادة معنى الوجود يتمكن كل شخص عن طريقه فى التخلص من حقبة الاستعمار المهينة.

الفرد فى مواجهة نفسه

بعد مرور ثلاثة أو أربع أجيال على ظهور الأفراد المستقلة ذوى السيادة الذاتية نجد أن هؤلاء لا يشكلون فى المجتمع تجمعات أقليات. إذ أن عددهم يتكاثر وثقلهم المحدود يتزايد تدريجيًا. فيشكلون بمرور الوقت تكتلاً اجتماعيًا جاذبًا للأغلبية عليه ممارسة أنشطة اقتصادية وإدارية مؤثرة.

والمنهج الذى يتبعه كل فرد لم يعد يشر عن مناهج الآخرين واللغة التى يستخدمها لم تعد تشكل نشازًا وسط الأصوات الأخرى المحيطة به، ولكن من الآن فصاعدًا أصبح كل منهم ملتحمًا فكريًا وشعوريًا مع الزمن الراهن مع خطاب السلطة، مع معنى المستقبل وبات الطريق الذى عليه أن يسلكه أمرًا بديهيًا.

وأصبح كل منهم يستمد توازنًا لم يكن يملكه من قبل، وثقة لم يسبق له أن شعر بها فى علاقته مع الواقع، ونقطة ارتكاز أكثر تأمينًا. ولكن يجب عليه فى الوقت نفسه الذى يحصل عليه فيه على هذا العمق الجديد فى حقل الرؤية أن يمد نفسه بقدرة جديدة على مقاومة مايراه، من تزايد الانكسارات فى اتصال المشهد الاجتماعى، ومن تناقض ما زال خفى بين الطبقات التى تكونت حديثًا ومن تجربة التنافر والاختلاف والتباين التى عليه أن يواجهها.

وبينما يعلن خطاب الأب عن وجود وطن تتأصل وحدته بمرور الوقت تظهر خصومة غير متوقعة تحيط به، ولكنها تكون كامنة أو عرضية ما دامت الطبقات الحديثة لا تزال فى حيز النطفة ولا تزال إلى حد ما متلاحمة فى كفاحها ضد المستعمر، هذه الخصومات سوف تميل إلى التعبير عن نفسها جهرًا كلما ساد منطق القطاع الحديث فى المجتمع.

أما الضمير الاجتماعى لكل فرد فسوف يجد نفسه مجبرًا على تحمل بأى شكل ما يكتشفه من أشكال القسوة والفظاظة. وكافة انكسارات البيئة التى أصبحت من نصيبه. وسيكون مجبرًا أيضًا على تحمل صفعة اكتشاف الفوارق الاقتصادية والاجتماعية الهائلة التى تتأصل فى الحقل الاجتماعى.

وفى فترة عقد أو عقدين تغرس الهوة فيما بين الذين يحصلون على سبل حياة آمنة وبين الذين يعيشون أو يجاهدون من أجل البقاء ويتلمسون العيش بجميع الوسائل، وتُغرس أيضًا الهوة بين الذين يتوصلون إلى تقلد مراكز السلطة والنفوذ فى الدولة وبالتالى يبدأون فى تحقيق الثراء وبين من يجب عليهم الاكتفاء بوضع لا مستقبل له وبقوة شرائية محدودة للغاية.

وهنا انكشف أمام السواد الأعظم من الأفراد الجدد التفاوت العظيم بين الاحتياج لتغيير مجرى الأشياء والعجز الفعلى تجاه القيام بذلك.

وبما أن كل فرد اضطر لتحمل مسئوليات حياته اليومية فقد وجد نفسه غير قادر على تحمل مسئولياته المدنية. إذ عليه تقديم كشف حساب للدولة ولكنه لا يمكنه أن يطلب الشيء ذاته منها. إنه مواطن افتراضى ولكنه محروم من هامش المبادرة الحقيقية فيما يختص بظروف حياته، مثل حق التصرف إزاء الاختيارات السياسية القومية.

تملك أغلب بلدان الجنوب، دساتير ومجالس انتخابية، ولكنها ليس لها ثقل إزاء الشرعية الساحقة للأب. لديها أيضًا نظم حقوق فردية، ولكنها لا تستند على

أى قدرة رقابية قانونية من السلطة التنفيذية. ومن هنا لا يملك الفرد إلا وزن محدد لا يعتد به أمام السلطة. فهو لا يتمتع بالحماية الحقيقية لشخصه أو لممتلكاته إلا فى إطار الدور الذى يكتفى بالقيام به والذى تخصصه له الدولة.

وتبدأ مشكلة الحريات فى فرض نفسها فى صفوف الطلاب، والمثقفين، والمهنيين الأحرار، والعمال. فى بعض البلاد وفى بعض الأحيان تكون هناك مساحات هشة من الديمقراطية تمكنهم من إعطاء مناقشتهم المشروعة إلى حد ما فرصة النمو فى وضح النهار. وفى حالة الهند الخاصة، نرى أن لديها نظام برلمانى حقيقى يسير بصورة لا بأس بها.

ولكن كقاعدة عامة، فإن المساحة المتروكة للممارسات الديمقراطية تبدو محدودة للغاية، موقوفة على الطبقات الوسطى وغير متاحة لقاع المجتمع.

إذ أن التطلع إلى الديمقراطية لا يقوم على نظام حقوق يختزنها أفراد الأمة فى اللاوعى. ولا يعبر هذا التطلع عن إرادة جماعية يراها الأفراد كما لو كانت المصدر الأساسى لشرعية السلطة.

الدولة، كما رأينا، لم تستمد وجودها التاريخى من قرار مشترك، عبر عنه بحرية - هؤلاء الأفراد ولكن وجودها مُستمد من عدم قدرة الأفراد على التعبير عن قرار مشترك خارج سلطتها، فالدولة لا تمثل خلاصة إرادتهم التى لا تزال عاجزة، ولكن الدولة تحل محل هذه الإرادة. وما يصدر عن هذه الأفراد فى اتجاه الأب الذى تجسده الدولة، هو أساسًا انتظار، حزين، أملاً وليس طلبات المفوضين تجاه الذى يفوضونه.

فالديمقراطية التى تفسر من منظور ضيق كشكل أعلى للحوار مع الأب، يعيشها الأفراد كما لو كانت طلب يقدمه الأبناء بإلحاح إلى حد ما - ويظل الأمر بيد الأب فهو الذى يمكنه السماح بحدود معينة يعينها هو ويمكنه توسيعها، أو تقليصها أو حتى إلغائها وفقًا للظروف.

وكلما استمر الأب فى تطابق دوره مع الحاجة للوحدة الوطنية، وكلما كان هناك شعور بجعل هذه الوحدة الوطنية شيء حيوى لمواجهة التحدى الخارجى، سوف يظل الفرد لا يستطيع أن يعطى لامتيازاته كمواطن سوى حيزًا ومدى غير مستقر. فهو لا يستطيع أن يطرح تساؤله عن حقوقه الأساسية إلا بنوع من الحرج، بإحساس مزدوج بأنه سواء يبالغ فى تقدير قوته أو أنه ينتهك الحرمات.

ولكن خلال الربع الأخير من القرن العشرين، تدخل عملية تأكيد السيادة والاستقلالية الفردية فى مرحلة التعجل والإسراع كلما اخترقت أنماط ومعايير السوق العالمية من جهة إلى أخرى السوق الوطنية، وكلما ضعفت هيمنة ونفوذ الأب - أو ورثته - وكلما فقدت الدولة أساليب تعبئتها الأيديولوجية.

وهنا يبدأ المجتمع فى الانقسام بين الذين يجدون مصلحتهم فى طريق الانسجام فى بيئة اقتصادية دولية جديدة ويتكيفون معها على الصعيدين الثقافى والنفسى من جهة. ومن جهة أخرى من يشكلون ضحايا هذا الدمج والانسجام والذين سيعترضون عليه تدريجيًا فى المستقبل.

ولكن بالنسبة لهؤلاء يعد الوضع الجديد خيبة أمل كبرى، فيشعرون أنهم طردوا من الجنة التى وعدوا بها بعد الاستقلال وأنهم مجبرون على مواجهة كل شيء فى نفس الوقت، التحدى الفورى من أجل البقاء على الصعيد الاقتصادى، إنقاذ الروح على الصعيد الروحانى ومخاطر وضعهم كمواطنين بلا حقوق على المستوى السياسى. فيضطرون إلى ارتجال أنماط من الدفاع الذاتى والشخصى وإلى تجربة أشكال من المبادرة الشخصية فيلجأون إلى بذل جهد منفرد فى أغلب الأحيان مستندين على معايير وقوانين متنافرة غير متجانسة.

وينتج عن هذا كله أنهم يشعرون بقسوة غياب رؤية متجانسة وقيم لها مغزى تمكنهم من تنظيم محفزاتهم الحميمة، ويلجأون إلى قياس نجاحهم وفشلهم بشكل نسبى، ويحاولون إعطاء معنى للمجهود الذى يبذلونه كل يوم وإضاءة حياتهم البائسة من الداخل.

فى الغرب، الإنسان الحديث يستغرق أكثر من نصف ألفية ليكون لنفسه نظام من المعانى ذات القيمة - رؤية من الحرية والمسئولية تسطع تدريجيًا فى شتى ثنيات ضميره، من شأنها الإيحاء بجمال يشع على الحياة فى الدنيا فيجملها، أدب يمجد الذاتية. أخلاقيات خاصة بالعمل حيث يعد العائد إنجازًا، مفهوم قانونى تكون فيه مصلحة الفرد هى مصدر القانون.

وعلى العكس فى مجتمعات الجنوب، لا تظل أرضية الاستدلال التى تمنح الفرد قيمته جدباء. من أجل تأييد، أو كفالة أو تأمين مسيرته فى الزمن، يجب على الفرد أن يجتهد من أجل بناء نمطًا تجريبيًا شخصيًا يحتذى به فى حياته. ولكنه يفعل ذلك - من الآن فصاعدًا وقلبه ينزف، وفى مجتمع أحشاؤه تتقطع وتحت أنظار عالم لا يلتفت إليه.

إن فتح حدود الدول تدريجيًا تمكن الإنسان من التنقل فى ذهاب وإياب، ونفس الشيء بالنسبة للبضائع والأفكار التى تؤثر على عدد متزايد من الأفراد. إذ هم يسافرون خارج حدود بلادهم ويتصلون بسهولة أكثر بالأجانب الذين يمرون ببلادهم. من ناحية أخرى الكتب، الاسطوانات والتسجيلات التى ترد من جهة أخرى وتتنقل فى كل مكان، سواء فى وضح النهار أو خلسة، وأجهزة مذياع الترانزستور وصلت إلى أقصى أقاصى الريف، التليفزيون يسير على نفس النهج وهو جهاز مستخدم بشكل كبير من السلطة التى تستغله للدعاية لها، ولكنه فى نفس الوقت تسخره السلطة كأداة لبث البرامج الأجنبية لملء وقت فراغ الأفراد المهملين من جانبها.

فى هذا السياق من أجل أن يقوم المرء بتكوين سلوك شخصى فهو يبحث فى ثقافته الشخصية - عن أبطال أساطير الماضى، أو الأبطال ذوى الملامح غير المستقرة فى الإنتاج الأدبى أو السينمائى القومى. ولكن بشكل خاص يبحث المرء عن أنماط أكثر كمالاً فى الإنتاج الغربى. فى روايات الحب أو النقد الاجتماعى، فى الأفلام البوليسية، أفلام رعاة البقر، أو الكوميديا الموسيقية والحلقات

التليفزيونية، فى أى مكان يمكن أن يجد فيه المرء كافة مكونات المغامرة الفردية: الشجاعة أو الجبن، المثالية أو الأنانية، الشرف والمال، ويسيطر فى أغلب الأحيان مذاق السلطة والعنف. وكل شيء غارق فى زمن الحركة وإيقاع التغيير المستمر. ومحل التيمات الأخلاقية، والفئات العامة التى سادت حتى الآن فى الخيال الجماعى، التى كانت تضع كل فرد فى قالب معيارى حيث نبضاته وانفعالاته وآماله الشخصية البحتة تكون غير قادرة على التعبير عن ذاتها، فإن الإنتاج الثقافى الغربى يقدم أنماطًا من الفكر من شأنها السماح بالتعبير عن ضمير محوره ذاتى وتصورات شعورية من شأنها أن تقترن بالمحفزات الحميمة لكل فرد وتشكل الخلفية التى تستند عليها الأنشطة التى تلبى الأهداف التى حددها كل فرد لنفسه.

ولكن مع ذلك فالفرد لا يتخلص من كل معاناته حتى عندما يصل إلى تكوين نظام من المحفزات إلى حدٍ ما متجانس، فهو يكتشف فى أغلب الأحيان عجزه فى أن يحقق ذاته وفقًا لهذا النظام. فإن تفتحه يفترض فى الواقع حصوله على الحرية التى تكفل له التصرف فى مواجهة الدولة، وعلى حماية قانونية لشخصه وعلى ضمان قضاء غير منحاز، وهى كلها أشياء يفتقدها فى حياته اليومية.

لذا فإن الصيغ الأيديولوجية غير الشرعية التى قامت عليها فكرة الدولة - الوطن سوف تبدأ فى فقدان شرعيتها. سوف تنهار أمام الأثر الهدام للفشل والإخفاق الاقتصادى والظلم الاجتماعى، القلاقل العرقية وأشكال السخط المختلفة التى تنتج عن كل هذا.

الحل البديل

حركات الاعتراض التى سوف تنمو بناء على كل ذلك، سوف تنادى تدريجيًا بضرورة التخلص من طبيعة الدولة المهجنة، وضرورة إرساء مبدأ التجانس الأخلاقى والسياسى الذى فقدته الدولة، وسوف تقترح جاهدة نظم قيم من شأنها تمكين المجتمع من استعادة روح الهوية والنزاهة الذى هو فى سبيله لفقدانها.

وبذلك تصل إلى حل أساسى، إلى اختيار بين مبدأين متاحين للتجانس، سواء استعادة نظام يقوم على القيم الدينية التى سبقت قيم الوطنية والعرف الجماعى، أى البحث عن حداثة أكثر راديكالية، أو ديمقراطية علمانية. ولكن الفرص المباشرة أمام هذين الخيارين ليست متساوية.

فالخيار الأول - الذى يعتبر الأصولية مثالاً واضحًا له فى الدول الإسلامية، يهدف إلى استخدام نظام القيم الدينية (أو العرقية أو القبلية) كمصدر لأى شرعية، مما يعود بالخطاب السياسى إلى المجاهرة بالعقيدة. فالنجاح الحالى لهذا الخطاب يرجع إلى أنه يتوجه إلى كل المحبطين والمكبوتين من المرحلة القومية الحديثة فيعيد لهم معنى الأخوة المفقودة ويعيد لهم أخلاقيات تقوم على أسس مقدسة، تعطيهم إحساسًا بالأمان فى مواجهة أنانية السوق الشديدة، والاضطرابات المستمرة، والفساد المتفشى. وعلاوة على كل شيء، فهو يخفف عنه عبءً يثقل كاهله من الشك والمخاطرة، والمسئولية والانعزالية الفردية.

والسياق الحالى - سياق العولمة التى تتزايد سرعتها وتتزايد نتيجة لذلك الفوارق - يميل إلى تشجيع اختيار الأصولية. أما اختيار حقوق الإنسان والديمقراطية، الذى دافعت عنه أقليات مثقفة شجاعة فى ظروف غالبًا قريبة من السرية، هو اختيار يتجه عكس اتجاه الأمور السائدة. فهو اختيار يفرض ليس فقط نضج نفسى وذهنى وثقافى ولكن أيضًا نضج سياسى يمكن الفرد المواطن من أن يتعلم تحمل مخاطر مصيره الشخصى تمامًا مثلما يتحمل مسئولياته إزاء المصلحة العامة، وتعلمه أيضًا من التعبير عن القيم العالمية المتعلقة بالحرية والقانون طبقًا لتدرجات ثقافية خاصة بكل أمة على حدة وطبقًا لعلاقات قوى اجتماعية واقتصادية تختلف من بلد لآخر.

إن ظروف تحقيق الطريق إلى الديمقراطية من الصعب أن تجتمع فى فترة وجيزة فى أغلب بلدان الجنوب، ليس فقط بسبب الاختلال الخطير فى التوازن الداخلى الخاص بكل بلد على حدة ولكن أيضًا بسبب الفوارق المتزايدة على

المستوى الدولى، ويرجع ذلك إلى الحقيقة التى مفادها أن التوازن الضرورى داخل هذه البلدان لا يمكن تحقيقه إذا لم يتم تعديل السياق العالمى حتى يتمشى مع هذا التوازن ويحافظ عليه.

ومن هنا - وهذه هى الخلاصة - أهمية التضامن فيما بين التيارات الديمقراطية والإنسانية الخاصة بالشمال والجنوب من أجل أن نتمكن من المحافظة على التغيرات اللازمة لازدهار الحرية، ومن أجل التصدى سواء كان ذلك فى الشمال أو فى الجنوب - إلى صعود قُوى الظلام العديدة وعدم التسامح المتعددة.

الطفل والموت(١٨٣)

بقلم: جينيت رمبو

Ginette RAIMBAULT

ترجمة: د. سلوى لطفى

مراجعة: د. زينب الخضيرى

"قل لى، ما الموت؟ قل لى الحقيقة وبعد ذلك..؟ ماذا هناك..؟

تقول فرنسواز دولتو – بأسلوبها الخاص – وبنفس الحزم الذى كانت تظهره مع الآباء والأبناء على السواء: "فى اليوم الذى يدرك فيه الطفل أن الكبار لا يملكون الإجابة عن السؤال الخاص بالموت، فإنه يخرج من التبعية الأوديبية تجاه والديه المفترض فيهما أنهما عالمين بكل شىء..؟" كلما زادت رغبتنا فى أن نحكى للأطفال قصصًا من خيالنا بحجة أنهم صغار للغاية، وليسوا قادرين بعد على الفهم، وأنه لا داعى أن نسبب لهم ألمًا أو نعكر سذاجتهم ... كلما بترنا جزءًا من قدرتهم على التنظير، أى على صياغة ما شهدوه، أى ما لاحظوه.

هذا التهديد يصيب نمو الطفل على مستوى تطوره العاطفى، وهو ما يطلق عليه "طريق أوديب" وعلى المستوى الفكرى فى رغبته فى الفهم يرجع كثير من حالات الفشل الدراسى فى الأصل إلى هذه الحماية المزعومة للطفل، إلى هذه الاجابات المراوغة بواسطة تلاعب عندما يحاول البالغ أن يغير الإجابة من سياق الحديث من قبيل: "عندما تكبر".. حينئذ يبدأ الطفل فى إدراك أن هذا البالغ نفسه الذى كان يراه قادرًا على كل شىء وعالمًا بكل شىء ... لا يعلم، ولا يعرف شيئًا.

وتحكى فرنسواز دولتو أنها عندما فهمت ذلك، شعرت بإحباط شديد وقالت لنفسها "كيف يعيش الكبار دون أن يعرفوا؟ ولكن كيف يمكنهم الاستمرار فى

---

(١٨٣) نص المحاضرة رقم ٣٤٧ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٢ ديسمبر ٢٠٠٠.

الحياة؟ يجب أن نموت فى الحال لكى نعرف!... ماذا نفعل لكى نموت فى الحال؟ ليس بالإمكان أن نحيا الحياة كلها دون أن نعرف! إنهم ليسوا فى عجلة للمعرفة؟ لكى نعرف لابد إذن أن نموت؟.. كان ذلك فى وقت الحرب وكان الحديث عن الموتى... لكنه كان حديثًا عما يليه، عن نياشين، وعن أناس ارتدوا اللون الأسود.. ولكن ماذا عن المتوفى؟ كانوا يقولون إنهم لا يعرفون شيئًا. هذا مما لا يمكن قوله ... حاولت أن أتحدث إليهم ولكن لم يستجيبوا ... كان الأمر قد انتهى، لم يعد هناك كبار كما كان فى الماضى".

لماذا هذا التكتم عندما يسأل الطفل "ما الموت؟!.. ماذا يعنى موت المرء؟" لماذا لا يجد إجابة فى هذه اللحظة؟- هذه اللحظة غالبًا ما تكون لا قيمة لها، إن كان ذلك فى أغلب الوقت يكون له علاقة بحدث شهده أو سمع عنه. لماذا لا نعترف أنه لا أحد يعرف، حتى البالغ، وإن كان بالإمكان قبول سؤاله، ومصاحبته فى بحثه، وفحص الإجابات معه التى هى حلول توصل إليها وبذلك عدم كبح بحثه. مما لا يزال شائعًا إخفاء الموت أو المتوفى، وملأ أو محو هذا الفراغ الذى يتركه بحكايات مثل "لقد رحل إلى السماء". وعندئذ يبحث الطفل "ولكن أين السماء؟ فى أية سحابة؟".

وحكت فرنسواز دولتو Françoise Dolto أنه فى أثناء الحرب (١٩١٤) كانت تتساءل لماذا يحتمى الناس من القنابل ما دام ذلك يعطيهم فرصة الموت ومعرفة ماذا يحدث بعد ذلك، دون أن يبحثوا طواعية عن الموت. وفى نفس الوقت فإن حزن الذين يبقون كان يجعلها تفكر فى أن الموت ليس أمرًا طيبًا إلى حد كبير.. ولا رغبة فيه وإن كان فى الوقت نفسه مغريًا للغاية.

تظل بالفعل المواقف الأكثر تناقضًا هى الأكثر شيوعًا. فيحكى لطفل عند مرض أحد والديه ونقله إلى المستشفى ثم موته، أنه سافر فى رحلة طويلة... يقول الشاعر إن "الرحيل هو الموت لبعض الوقت وليس بصورة نهائية"! وهكذا نستقبل فى المستوصفات هؤلاء الأطفال الذين يبغون تعلم شيئًا، أطفالاً متخلفين، تائهين

لأنهم فى انتظار عودة شخص عزيز اختفى. ألا نعرف بعد كيف ينبغى أن تكون عليه ردود فعل البالغين حيال وجود طفل أثناء عملية دفن أحد الأقارب؟ فلكونه أصغر من أن يفهم، يجب أن يُبعد وأن يوجه له فى نفس الوقت اللوم بشكل عابر على كونه يحدث ضجيجًا كبيرًا ولا يحترم صمت الكبار الجليل..؟

ومع أن أهمية الطقوس المصاحبة للموت معترف بها تمامًا الآن، فإننا لا يسعنا إلا أن نسجل الازدواجية والتناقضات التى مازالت تحدث - وربما بصورة متزايدة، - خصوصًا فى مجتمعاتنا الغربية، والتى تترجم مثلاً فى هذه الجملة المقترحة والمصاحبة للإعلان عن وفاة: "ولا عزاء". وقد سجلت دراسة "موزيل" عن نجاح هذه العبارة: لقد ارتفع معدل قبول استخدامها خلال عشر سنوات من ٢ إلى ٨١% كل ذلك حدث فى خلال أربع سنوات من ١٩٧٣ إلى ١٩٧٧م.

الأطفال والموت:

لقد عملت - لسنوات طويلة - اخصائيًّا فى الأمراض العصبية فى قسم لطب الأطفال. وكان القسم يستقبل خاصة أطفالاً مصابين بأمراض مزمنة وأحيانًا خطيرة. من الجائز أن يعلم الأطفال المصابون فى أجسامهم بأحد الأمراض التى كان الأطباء يقولون عنها - بكثير من الحذر، إنها قد تؤدى إلى الموت (ويضيفون استنادًا إلى معلومات علمية وإلى التطور التكنولوجى الحالى)، من الجائز أن يكون لهؤلاء الأطفال علم مسبق، ومعرفة بالموت تضعهم فى وضع مختلف عن الأطفال غير المرضى، الذين مارسوا أغلب الملاحظات المتعلقة بتطور مفهوم الموت. ويصاحب الألم الجسدى عندهم ألم نفسى يؤدى بهم بلا شك إلى نضج أسرع: فأسئلتهم تكون على كل حال متميزة لكونها مبكرة وصائبة "الحكمة" هى الكلمة المناسبة.

من المؤكد أنه من الصعب بالنسبة للآباء أن يتقبلوا فى نفس الوقت الفقد المحتمل لمثل هذا الطفل وقبول كون هذا الطفل نفسه قد "أنذر" بذلك، أى كونه

يعرف فى نفس الوقت أنه يعيش الضياع، بكلمات أخرى يمكن القول إن هؤلاء المرضى هم بالفعل فى حالة حداد معقدة جدا:

- "حداد على أنفسهم" حتى لو كان لفظ الموت غير وارد، لن يكون الأمر كما كان من قبل، لن يكون لهم مستقبل، لن يكون وجود للآخرين، لن يكون وجود مع الآخرين.
- "حداد الآباء" الذين عرفوهم قد تغيروا بالفعل نفسيا بسبب مرض طفلهم (إضافة إلى التغييرات المادية المحتملة) مع كل ما يترتب عليه خلال تطوره من يأس أو أمل، من قبول أو رفض للواقع، من مشاعر تبدأ من الإحساس بالذنب إلى الادعاء، من حزن، وألم.
- "حداد المشرفين" على علاجهم - هم الأطباء الذين قامت بينهم علاقة جسدية.. هؤلاء الأطفال حزانى بالحزن الذى يسببونه للآخرين.

ما مفهوم الموت لدى الطفل؟

فلنستمع إلى الأطفال المرضى، فلنبقى إلى جوارهم.

أمثلة: جان وجاك، توأمان كانا قد بلغ عمرهما عامًا واحدًا عندما أُكتشف أنهما مصابان بمرض وراثى، نفس المرض الذى تسبب فى وفاة أخ أكبر لهما فى عامه الثالث.. كان التوأمان يعلمان بوجود هذا الأخ الأكبر إذ كانت صورته موجودة على قبره وكانت الزيارات إلى المقابر كثيرة. ولمواجهة تفاقم حالة كلاهما، أخضعا لعلاج غسيل كلوى بدا مناسبًا تمامًا: كانا يوضعان على نفس الجهاز ويبقيان سويًّا وجهًا لوجه خلال جلسات العلاج.

بعد أربعة أشهر، يموت جان، لقد أصيب بتشنجات فى المنزل فنقله أهله فى الحال إلى المستشفى. بالنسبة لجاك، آخر صورة لشقيقه جان هى: "كان تيتى بين ذراعى ماما".

و نقل جاك حينذاك إلى المستشفى لمراقبة حالته ولو أن حالته لم تكن قد سجلت أى تدهور.

وفى غيبته ألغى الوالدان كل ما يمكن أن يذكّر بحياة جاك المتوفى، بل بلغا حد تغيير نظام حجرة التوأمين، ولم يضعا صورة جان بجوار صورة الأخ الأكبر جيروم، بينما هذان الشقيقان مدفونان فى مقبرة واحدة.

هذه القصة قد تبدو غير حقيقية. ومع ذلك فهى التى نسمع عنها عند العديد من الأطباء المحللين الذين فقدوا أحد التوأمين خلال العام الأول أو الثانى من عمرهما. صمت بصدد أحد التوأمين، على كل ما حدث، فى لحظة وفاته، وبصدد سبب وفاته وقصص مخترعة عن مصيره وعن المكان الذى من الممكن أن يكون فيه الآن: "لقد رحل". ولكن رحل إلى أين..؟ متى سيعود؟ كيف يمكن اللحاق به؟

عندما خرج جاك من المستشفى قالت له الأم أن جان أخاه التوأم كان يتألم جدا، ولذا أخذه يسوع الصغير عنده". ولم يعد جاك يستطيع النوم فى الحجرة التى كان يتقاسمها مع توأمه وإن كان الأبوان قد أعادا ترتيبها: وبوجه خاص لم يعد هناك إلا سرير واحد.

وصارت العلاقة بين جاك وأمه صعبة، خاصة عندما تمد اليه ذراعيها: هل لأنها تذكره بصورة الراحل فى ذراعيها؟ فالتوأم المحروم من نصفه الآخر، شريكه، يمر بالفعل بفترة تراجع عميق، ولم يعد يتحدث، ولم يعد يطلب شيئًا ولا أحدًا: لقد أصبح غير مبال.

بعد مرور أربعة أشهر، قالت الجدة إنها خائفة لأن جاك يبدو لها تعيسًا، لم يعد كما كان فى الماضى. الذى لا تقر به، هو أنها هى أيضًا لم تعد كما كانت، فلا هى ولا الأم ولا الأب أصبحوا كما كانوا من قبل.. تمامًا كالحجرة؟

وأخيرًا وبعد مرور عام، تحدث جاك عن أخيه: "لم يعد هناك تيتى". وقال الوالدان "انه ما زال يشعر بالخوف"، لم يحدثه أحد عن هذا الاختفاء النهائى،

ويمكن افتراض أنه كان ما زال ينتظر عودة أخيه: إلا إنه ما من بالغ من بين المحيطين به عن قرب كان يريد أو بالأحرى كان يستطيع الحديث معه "بصدق" عن هذا الغياب المطلق. كان هذا الصمت يجمّد كلاً منهم فى حزنه، وفى معاناته وفى عدم القدرة على مساعدة الطفل وذلك لغياب الكلمات التى كان بإمكانها مساعدة كل منهم على "تقبل العزاء".

فى سن الرابعة، أجرى اختبار، وقد سجل الطبيب النفسى تباينًا كبيرًا بين المستوى العقلى والتخلف العاطفى.

وأعلنت الجدة، الدائمة الانتباه لأفعال وحركات حفيدها، قائلة "إنه يسأل متى ينتهى ذلك" ماذا تمثل لها كلمة "ذلك"؟

واستمر العلاج متطلبًا ذهابًا وإيابًا منتظمين بين المنزل والمستشفى. وفى كل مرة كان جاك يعود إلى عائلته، كان يرفض حضن أمه. فهو يرفض أن يكون فى هذا المكان الذى رأى فيه جان لآخر مرة. "فهو بحاجة دائمًا إلى أن يعرف أين هم هؤلاء وأولئك."

ويموت جاك فى سن الخامسة.

ماذا تقول عن الحزن لدى هذا الطفل؟

بعد اختفاء شقيقه التوأم – ألا يقال عن هؤلاء الأطفال: جسمان فى شخص واحد؟ انطوى على نفسه وتواطأ حزنه وانفعاله، واضطرابات نومه، وكوابيسه، مع اكتئاب الكبار. وظن هؤلاء أنهم يتصرفون بصورة سليمة – جاهلين أن أى كائن بشرى مهما كان صغيرًا بحاجة إلى وقت حتى يتخفف الحداد– عندما أرادوا أن ينسى بأسرع ما يمكن ومحوا كل أثر للآخر. ومحو العلاقة هذا، بين جان وجاك، بين التوأم والأسرة لابد أن يقضى على "من بقى على قيد الحياة"، وأن يجمّد شعوره، يوقف نمو وظائفه الذهنية.

حينما تعدى جاك مرحلة الهزال، دخل فى مرحلة أخرى من الحداد: البحث الدائم عن الغائب الذى تم محو آثاره بسرعة فائقة. ولكن كونه توأم قد جعل من شقيقه ذاتًا أخرى (والوضع كذلك بالنسبة لشقيق، لشقيقة مع وجود فارق فى السن). متى يتمكن طفل صغير إلى هذا الحد أن يمارس الحداد على شقيق متقارب السن للغاية معه، لابد ألا يترك فى المجهول، فى التعتيم، فى الوحدة. إن من الضرورى إتاحة الفرصة له للتعبير عما يعيشه، ويشعر به، ويفكر فيه، واحترام ذلك. لا يجب فرض "حقيقة مطابقة" للواقع عليه، إنما يجب مساعدته على أن يعبّر عن الحدث الذى صدمه، وعلى أن يمثله، وعلى أن يرمز له بطريقته، وبإيقاعه هو، حتى يدرك الواقع، ويتمثله بحيث لا يوقف نموه، ولا يكبده تطورًا مرضيًا.

وكذلك يجب أن يقدر البالغون المقربون – الذين هم أيضًا فى حداد على ممارسة الحداد وهو ما تساهم ديناميكيته مثلها مثل "ممارسة الحلم" فى اللاشعور. أما إذا بقى البالغون المقربون ثابتين على حالهم، فإن الطفل يكون مهددًا بأن يحطم من جراء حدادين، الحداد على المتوفى والحداد على والديه فى صورتهم السابقة.

الطفل والموت..؟

تصورت هذا الكتاب كاستجابة للعمل الذى طلب منى فريق المعالجين (الممرضات والأطباء) القيام به معهم فى قسم الأطفال (مستشفى الأطفال المرضى فى باريس) المتخصص فى علاج الأمراض التى قد تودى بالحياة. هو الصياغة الأولية من أفكار وتأملات مجموعة، أخذت فرادى أو جملة (وهو ما يسمى اليوم بمجموعة كلام) انطلاقًا من أحداث يومية فى هذا القسم. كان يبدو لى – أو كنت أتمنى – التخلص هكذا جزئيًا من الإنكار الخاص بالموت، وبحقيقته، وبتمثيله، وبآثاره فى الحياة النفسية، والشعورية لدى الطفل، منذ صغره. وكان يبدو لى أن مثل هذه وثيقة يمكن أن تكون مفيدة للأسر وللمعالجين وبالتالى للأطفال.

تكّون (هذا الكتاب) رويدًا رويدًا وساعدنى فى التخلص من تطابق عميق للغاية مع بعض الأطفال ومع بعض الأهل.

ومن جهة أخرى، فإنى لا أحتمل الإهانة التى توجه لطفل عندما يظن به أنه جاهل، وبلا فكر، ولا تفكير أو بمعنى أدق بدون نظرية عن العالم، وعن نفسه وعن الآخرين. حاولت إذن أن أعرض سبب قناعاتى على أمل أن أتقاسمها مع الآخرين. وأخيرًا، إذا كنت استطعت أن أكتبها، فذلك لكون الموت تحديدًا كما هو الحال بالنسبة لهؤلاء الأطفال - وليس الاحتضار - ليس مأساويًا، إن ما هو صعب هو أن يكون المرء حيًّا ولذا فإن دفاعاتى لا تخص هذا المجال.

لقد يتمنى بعض القراء الايطاليين، الدكتور كمبيون Campione وتلاميذه، إجراء حوار أو بالأحرى مناقشة هذه الملاحظات التى تصاحبها (أى دفاعاتى)، وأنا أقترح عليكم استعادة بعض المقتطفات لإقامة المناقشة اليوم.

سؤال: أليس حائط الصمت الذى يشيده البالغ بين الطفل والموت وبين الموت ونفسه، أليس هو نتيجة حتمية لتبين أن الموت فى سبيله إلى الانتصار على طفلنا، أى على "ذلك الجزء من أنفسنا"، الذى إذ ما جعلناه يولد، نكون قد عهدنا إليه بأمنياتنا فى الحياة..؟

إذا كان الصمت والكتمان هما صور مجازية أو تمثيلات للموت، فماذا يمكن أن يعنى الميل إلى السكوت فى مواجهة طفل يحتضر، ولكنه لم يمت بعد، إن لم يكن أن الموت فى سبيله إلى الفوز بتحقيق نقطة فى صالحه؟

الإجابة: الصمت والكتمان هما نذيران يعنيان الموت بالنسبة للطفل وبالنسبة لكل بالغ على حد سواء، هذا الانقطاع فى التبادل اللغوى يفرض وحدة يشعر فيها الطفل أنه متخل عنه (منذ ذلك الحين!). "دع المريض فى حاله" هى توصية تمليها فى أغلب الأحيان أحسن النوايا، وإن كانت تتضمن التخلى المبكر وعجز البالغ عن مساندة الطفل، الذى مازال على قيد الحياة، فى الطريق المفروض عليه.

أعلن طفل فى الخامسة من عمره، وهو أحد هؤلاء الأطفال المسكونين بمرض خطير لا شفاء منه وله نظرة تنتمى للعالم الآخر: "أنا أعلم أنى سأموت، ولكن لا يجب أن يقال ذلك، لأن أمى التى تذهب حاليًا مرتين فى الأسبوع إلى المقبرة، ستقضى وقتها كله فيها ولن ترعى أبدًا والدى!".

سؤال: ولكن هل يمكن أن يطلب من أب أو أم أن تبقى على الإيمان بالحياة، يعنى أن "تتحدث" وان "تحب" فى مواجهة هزيمة مؤكدة؟

إجابة: الموت ليس هزيمة. انه قدر الكائن الحى. لا يمكن الحديث عن هزيمة أمام القدر. إذا وجدت الهزيمة فهى فى جسم الطفل، ولكنها بدون كينونة يحق لها أن تصيب بالعجز العلاقة بين الطفل ووالديه. عندما تستمر العلاقة بفضل النظرة، والملمس والصوت، والكلام، فإن الحياة تكون موجودة حتى آخر لحظة، والنهاية ليست هزيمة.

يشعر العديد من الأطباء فى لحظة وفاة أحد مرضاهم الصغار بهذا الإحساس بالهزيمة. إن ذلك يمثل بالنسبة لهم "فشلاً". يمكن الحديث عن فشل الطب فى مرحلة ما من تطور التقنية، أو من المعرفة الطبية. ويكون هذا حافزًا لهم لمواصلة الدراسات والأبحاث، ولكنه ليس هذا فشلهم الشخصى... ومع ذلك فهذا ما يشعر به البعض.

ومن جهة أخرى، فإن الحب الذى يحمله الوالد (أو الوالدة) لطفله ألا يختلف وفقًا ما إذا كان يخص حياة الطفل أو الحياة التى يطالب الوالد (أو الوالدة) طفله أن يحياها من أجله هو. فى هذه الحالة الأخيرة، فان ملاحظاتكم تبدو لى صحيحة. حالة أب وضع فى طفله كل معنى لحياته هو.. عندئذ فإن هذا الأب لا يستطيع فعليًا أن يعيش عندما يموت الطفل. ولكن هل كان هذا النمط من الحب سيسمح لهذا الطفل أن يحيا؟

وإنى لأعتقد فى الفرض الآخر، فرض حب الطفل نفسه، الموجه للطفل وليس للذات، إن الأب يستطيع أن يحب طفله وأن يبقى معه دون أن يُطرح

السؤال: "هل ما زال يؤمن بالحياة". إن الحياة بالنسبة لهذا الأب هى علاقته بابنه. وبعد وفاة الابن، سيكون على الأب أن يحزن على هذا الطفل، أى سيكون عليه أن يعيش فى ظل غياب غير محتمل، سيتحول تدريجيًا، فى أغلب الأحيان، إلى حضور داخلى.

أما فيما يخص "معرفة الموت"، فان الطفل والبالغ كلاهما لا يعرف أكثر أو أقل من الآخر. وما أن يتكلم الطفل، أى ما أن يبدأ فى امتلاك عناصر هذا الأسلوب الذى يعيش فيه منذ مجيئه إلى الدنيا، فهو يصبح لا أكثر ولا أقل جهلاً من البالغ فيما يتعلق بهذه المعرفة. إن وضع الطفل هو نفس وضع البالغ: إن الأمر يتعلق بالذات.

إن الموت واقع لا مفر منه. ويحدث فعليًا، بالنسبة لكثيرين فى لحظة الموت، تفتت للدفاعات وربما بشكل خاص للذين يبقون فى وحدة كاملة. إلا أن ما فعله كل شخص فى حياته، أى المثل الأعلى الذى استطاع صنعه لنفسه، يساهم فى جعل هذه اللحظة لحظة تحقيق الذات. إن الموت ليس أكثر ما لا يحتمل، هكذا يبدو لى، الإعاقة، والألم الكبير، والمنفى، أو الإهانة، النرجسية البالغة، أو الجنون،.. مما لا يحتمل أكثر من الموت.

إن اليقين الواعى من قبل الذات بموتها، واليقين الواعى بخلود الذات يستطيع جعلهما يلتقيان، خاصة فى حالة العصاب الاستحواذى. يدرك المرء أنه فان، وإن كان جزء منه لا يؤمن بذلك... الله وحده يعلم - دون التلاعب بالكلمات - أنه صراع طويل! ولكن إذا كان ثم مجال "لليقينيات" فى الشعور فإن هذا اللفظ يبدو لى غير مناسب إذا كان الموضوع يخص اللاشعور لأن هذا اللفظ يلزم تفكيرًا فى الذات.

إن الطفل الذى يحتضر مثله مثل أى محتضر، هو موضوع لا يمكنه هو التحكم فيه بينما لا يعترف به، إلا أن ذلك لا يبطل كونه "ذاتًا" بالنسبة لآلامه، سواء كانت جسدية أم شعورية، وبالنسبة لوحدته، ولأمله وليأسه، أى لموته.

يختلف الألم الذى نعلم أنه ينتهى بالموت عن الآلام الأخرى. إذا استثنينا حالة الموت الفجائى، فإن المرء الذى يحتضر يعيش تدهوره، وتفتته واختفائه، "أن يكف عن أن يكون محبوبًا" يمكن أن يكون الموت بالنسبة للبعض. "أما زلت تحبنى بالرغم من كونى أسبب لك كل هذا الأذى؟". هذا هو السؤال الذى يوجهه طفل لأمه؟ الإصابة بمرض ما كثيرًا ما تستلزم بالفعل "الإيذاء" (حينما لا يكون عقابًا، أو إدانه على إيذاء ارتكب بالنسبة للبعض) تكون المعرفة "مقدمًا" مستحيلة. فعدم المعرفة مدهش. فكل من المعنى والتأثير لا يبرزان إلا بعد وقوع الأمر.

فى بعض الأحيان، لا يوجد أى إستشراف ممكن للزمان: هنا أمدد موضع الرجوع إلى الطفولة الأولى. يوجد تحول (كيف؟): أن تصبح الرغبة فى الموت أقوى من الرغبة فى الحياة: تلك هى خاصية الموت؟

عندما يموت طفل، عندما يموت شخص عزيز، فإن المساعدة الوحيدة التى يمكن تقديمها له هى أن نظهر له أننا نتمنى البقاء معه حتى النهاية، وهذا يتطلب ألا نشيد حائط الصمت والكذب بين الذات وبين الآخر.

بعض الأطفال المرضى الذين قابلتهم يتأرجحون بين "لا أريد أن أموت" والرغبة فى الوفاة " إذن كل شىء سينتهى".

هذا هو حال جانيت ووالدتها: كل منهما تدرك "الحقيقة" الخاصة بمرض جانيت، إلا أن السؤال يظل يفرض نفسه لكلتيهما: فتتساءل الأم عما يمكنها أن تقوله لابنتها بينما هذه تغضب من صمت والديها. الكل يعلم ولكنهم لا يعرفون كيف يقولون ذلك. فإن الكذب والصمت هما بالفعل الاعتراف "بمصاعب" العلاقات بين جانيت وأمها. أليس ما يميز الاعتراف هو قوله الحقيقة؟ كانت مصاعب العلاقات بين هاتين الذاتين موجودة قبل دخول موضوع الموت. ويجب أن نقبل مع ذلك العلاقات الإيجابية جدا بين شخصين قد لا يحتملان دخول الموت هذا.

أن نقول أو لا نقول يعنى بالنسبة لأغلبنا "النطق" أو "عدم النطق" بكلمة الموت. فبالرغم من علمنا بأن الموت مؤكد وأنه "سينتصر" يمكن للتلفظ بالكلمة أن يكون أكثر ضراوة من الموت نفسه.

سؤال: كيف يمكن لعلاقة بين شخصين محبين مقاومة هذه الحقيقة الواعية، المقاومة الصحيحة (لقد قال كل منا ذلك للآخر) وهى كون أحد المتعاقدين فى هذه العلاقة على وشك أن يخرج نهائيًا من الوجود؟ أليست الحقيقة التى تقال عند "نطق" كلمة الموت هى التى تهدم العلاقة ولكونها تمثل الفراق الذى لا يمكن إصلاحه؟

إجابة: فى الواقع، حالات عديدة تدرك الحقيقة من قبل طرفى العقد دون أن تنطق الكلمة بالضرورة، إن محاورى يتكلم عن "الحد الفاصل للفراق" كما لو كان الفراق الحادث - أو المتوقع - أو المتخيل، بشكل لا ريب فيه، يحل مشكلات التواجد أو الغياب مفترضًا أن غياب هذا الفراق يمكن أن يحل مشكلة - بطريقة أخرى بالتأكيد - علاقات التواجد والغياب. أو بعبارة أخرى التواجد الجسدى أو الغياب الجسدى - سواء كان نهائيًا أو لا نهائى - هما أبعد ما يكونا عن أن يكونا وحدهما العاملين اللذين يسيطران على علاقة ما، كما لو كان وضعية الشيء المفقود لم تكن موجودة فى علاقة، ربما لو أن أحد الشخصين لا يمكنه أن يكون له علاقة بالآخر فى وضعية الشيء المفقود. فإن الوضع النفسى للموضوع ليس قاصرًا على وضعه الجغرافى.

إنى اقترح عليكم أن تقارنوا بين الدراسات الكلاسيكية عن تطور فكرة الموت عند الطفل، كما جاءت فى كتاب أرنولد جيسل Arnold Gesell "الطفل من الخامسة إلى العاشرة" (ظهرت الترجمة الفرنسية عام ١٩٤٩ وأعيد طبعها عام ١٩٨٨) مصحوبة بشهادات أطفال تحدثوا بحرية خارج الأسئلة التى وجهها لهم بالغ من قبيل: "هل تعرف ما هو الموت"؟

جيسل: من سنة إلى ثلاث سنوات، يكون فهم فكرة الموت قليلاً أو معدومًا.

رمبو (أمثلة إكلينيكية اقترحها عليكم): تاريخ التوأم يجسد الفرق بين الواقع والفكرة. تجارب لعب الأطفال مثل (اللعب بالغطاء Peeh-a-Boo) ولعبة (البكرة كما سجلها فرويد) تشهدان على نضج مبكر لبداية عملية الرمز.

جيسل: فى سن الرابعة، يوجد مفهوم غير محدد لمعنى كلمة الموت. لا يوجد أى شعور محدد. إنما تعبير أولى للغاية عن فكرة الحزن أو الاكتئاب المرتبط بالموت.

رمبو: مارسيل، طفل فى الرابعة، عبّر عن موت أخويه التوأمين، حديثى الولادة، عن اختفائهما من خلال رسم يبرز فيه من ذهبوا بلا رجعة.

جيسل: فى الخامسة، يصبح المفهوم أكثر تفصيلاً ودقة وتجسيدًا. ثمة معرفة عائمة للشيء النهائى الذى هو "الموت" أو "النهاية". يمكن للطفل أن يظن أنه مما يمكن الرجوع عنه.

رمبو: أليس هذا هو الوضع بالنسبة لأحلامنا وأحلام يقظتنا؟ وهو (الطفل) يعترف بسكون الموتى.ويتبين الطفل بالرغم من أنه فى الظاهر لا يفهم الموت ولا يشعر فعلاً به، أن له صلة بالسن وأن المسنين هم الذين يموتون غالبًا قبل غيرهم.

رمبو: قالت طفلة فى الخامسة من عمرها لوالدتها: "إذا وقعت.. ستحطم رأسى، وسأموت، وسينتهى كل شيء"..

جيسل: فى سن السادسة، قد يوجد وعى جديد بالموت، هو بداية رد فعل عاطفى لفكرة الموت.

رمبو: فى تجربتى، كان هذا الوعى مبكّرًا أكثر، سواء بالنسبة لموت الآخرين أو لموته هو نفسه.

جيسل: فى سن السابعة، يصبح الاهتمام بالموت أكثر تفصيلاً، أكثر واقعية، ويصبح فهمه أفضل. وينتبه الطفل أيضًا لكل ما يحيط بالموضوع: التابوت، الطقوس الجنائزية، إلخ.. وهناك اهتمام بزائرى المقابر..

رمبو: ما يسمى "بالكماليات" يدخل فعلاً فى إطار الرمزى الخارج عن حدود اللغة والذى تعرف أهميته عند الكائن البشرى.

تسجل جيسل اهتمامًا واضحًا بأسباب الموت: السن المتقدمة، المرض، أفعال العنف. وقد يشكو الطفل ويقول "أريد أن أموت"؟

رمبو: إذن فإن السابعة هو سن التعقل...؟ ثم عديد من الأمثلة تجعل هذه الأفكار والرغبات قبل هذا السن بكثير.

يذكرنا القاموس الاصطلاحى لجيسل بأسلوب السيدة ناجى، وهى من أوائل الأخصائيين النفسيين الذين بحثوا فى فكرة الموت عند الطفل، حسب السن، أى دون الاهتمام بوضع الطفل: هل له أسرة؟ هل لديه تجربة مرض؟ هل له تجربة موت أحد الأقارب أم لا؟ خلاصة القول طرحت أسئلة، أى وفقًا لكلمات مايكل بالنت: "من يوجه أسئلة لا يملك إجابات عن أسئلته".

عند قراءة هذه الدراسة يتبين أن السيدة ناجى، لم تضع فى الاعتبار ما كان يقوله الأطفال خارج نطاق السؤال، فمرت بذلك بالقرب من الفكرة، الثرية للغاية أحيانًا، التى كانت تبدى من خلال "تسلسل أفكارهم".

المراجع:

- Raimbault (G.), *L'Enfant et la mort, Problèmes de la clinique du deuil*, Toulouse, Privat, 1975, Paris, Dunod, 1995.
- Raimbault (G.), *Clinique du réel*, Paris, Le Seuil, 1982 (2e édition 1994).
- Raimbault (G.), *Lorsque l'enfant disparaît*, Paris, Odile Jacob, 1996, coll. « Opus », 1999.

En collaboration « Le concept de la mort chez l'enfant », in *En face de la mort*, Toulouse, Privat, 1983.

تحدى المخدرات: لذة وهم(١٨٤)

بقلم: جوليا سيسبا

Giulia SISSA

ترجمة: راوية صادق

مراجعة: قسم الترجمة بالمركز الفرنسى للثقافة والتعاون

كلمة من يجد الكلمات ليتحدث عن تجربة التبعية للمثبطات النفسية، حديثهم يلح: هذه التجربة فى البدء لذة. رضى مُعاش باعتباره ممتعًا. مامعنى "ممتع"؟ هل يمكننا ترجمة هذا المُسند إلى مضمون افتراضى، وننتقل من المحسوس إلى الموصوف؟ وإذا كان نعم، كيف يتم وصف هذا الاستمتاع؟

تفلت هذه اللذة من اللغة، حسبما تكتب نتالى سيلفسترى، موظفة الاستقبال فى مركز "مارموتون" الطبى. " اللذة فى جوهرها لايمكن وصفها؛ لا يمكن نقلها بالكلمة، سواء كانت لذة المخدرأوغيره. الوسيلة الوحيدة لمعرفة ما هى طبيعة لذة المخدر، فى خصوصيتها الأكثر حميمية، وعلى نحو خاص أيضا طبيعة النقص(الذى هو وجع بالتأكيد)، يتمثل فيما تحيله من تجربتنا..."(١٨٥) تنتمى معرفة اللذة إلى ما هو حميم، إلى تجربتنا. هناك، فى الداخل، ربما يكون الاستمرار هومصير معرفة من هذا القبيل: سجينة، فردية، يستحيل نقلها للخارج بواسطة سيل الكلمات. ذكرى، إذن، راسخة فى الذاكرة، المكان الوحيد الذى يمكن أن يحدث فيه إعادة للتجربة، بين الذات والذات.

هذا التأكيد القاطع حول طبيعة اللذة يمكّننا من الحديث عن شيئين على الأقل: بداية أنها تلتقى مع إحدى النظريات الفلسفية عن الإحساس، النظرية الارتيابية التى ترى التجربة المُعاشة وكأنها داخل كبسولة وعى من يعيشها، ومن

---

(١٨٤) نص المحاضرة رقم ٣٤٨ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٣ ديسمبر ٢٠٠٠.

(١٨٥) Silvestri (N), "Drogue-Plaisir". in P. Selleret ed.. Toxicomanie et condition humaine.

المستحيل نقلها للآخرين. فالكثافة، وعدم إمكانية اختراق فكر الآخرين هما من الموضوعات الكبرى لمبحث علوم الارتيابية، بدءًا بـ" بيرون" Pyrrhon وانتهاءً بـ "فيتجنستين" Wittgenstein. يمكننا بعدئذ ملاحظة أنها تتلاقى مع نظرية لاكان Lacanعن الاستمتاع النسائى، هذه اللذة المغايرة، التى لم يعزمن "هن" أبدًا الحديث عنها، وكأن الصعاب لا يمكن قهرها. ومن هنا الصورة الرمزية للنشوة الروحانية التى تعلن موضوعاتها عن لونها. فيقلن بالضبط أن الكلام مستحيل.

تجربة قبل رمزية إجمالا، ومحكوم عليها بألا تأخذ أبدًا شكلا رمزيا؟ ليس بالضرورة فعلا، مادام يمكن للكلمة دائمًا أن تستخدم التورية لوصف ما يتجاوز القدرة على الحديث عنه، الالتفاف حوله، تضخيمه وتلمسه. إذ ما الذى سيكونه التحليل النفسى، على أية حال، إذا لم يستطع تحدى ما يتجاوز القدرة على الحديث عنه؟ مالذى سنعرفه عن الافتتان الغامض إذا لم يكن لدينا كل هذا الكم من الشهادات المفارقة لقراءتها؟ فيما يخص المثبطات النفسية، افتتح توماس دى كوينس Tomas De Quincey فى كتابه "اعترافات آكل الأفيون"، تقاليد السيرة الذاتية، والتأمل فى الذات، فى سياق الوقائع أو استذكار حالات الوعى التى تخلقها هذه المواد. وجزء لايستهان به من الشعر الرومانتيكى ينبعث من هذا التشكّل الكلامى للشهوة الحسية. لنتذكر بودلير.

هناك أشياء كثيرة ينبغى الإنصات إليها عن الاستمتاع الكيميائى، بدلا من الصمت. فما الذى نسمعه؟ استدعاءات، إشارات، وأوصاف لحس متزامن. لاشك أن الاستدعاءات، والإشارات تعمل على ألا تجعل التجربة قابلة للنقل على نحو كامل، لكن يمكن تخيلها ومقارنتها بتجارب أخرى. لا نستطيع أن نكرر تجربة اللذة كما هى، إذ أن اللغة تعرّضها للانحراف والاختلاف، لكن يمكننا أن نطبّق عليها تليسكوب أرسطو Aristotc ، هذه الأداة الباروكية التى صنع منها أمبرتو إيكو Umberto Eco إحدى شخصياته فى روايته الأخيرة "جزيرة اليوم السابق"، والتى ليست شيئًا آخر سوى اللغة، فى طبيعتها "المفعول بها"، الناقلة، والخطابية. بوسعنا

دائمًا أن نقول على نحو مغاير ما ليس له مرادف أو ترجمة حرفية. نتحدث في جمل هي، في آن، تعرّف وتوحي بجمل أخرى و، وهي تشوهها، تسمح برؤية الأشياء. الأمر الذى، من ناحية أخرى، تقره عن طيب خاطر نتالى سيلفسترى مؤلفة النص الذى أشرت إليه منذ قليل: إن اللذة الكيميائية، مثل كل لذة أخرى، تضعنا على طريق تأمل خاص لمفهوم اللذة وطبيعتها. وتصبح اللذة التى تثيرها المواد الأفيونية، والمنبهات هى "اللذة" وتخبرنا عن نظرية "عامة" عن اللذة، حسبما يقول ويليام بوروج William Burrough. نظرية يمكن إذن للآخرين أيضا أن يتعرفوا فيها على أنفسهم- ممن لايستهلك هذه المواد لكنه يتعرض بالتأكيد لأشكال أخرى للشهوة الحسية. إن إعادة تصوير تجربة إدمان المخدرات تدخلنا إجمالا إلى ظاهرة الاستمتاع، التى أعتقد أنه يمكننا جميعًا الحديث عنها.

سأتحدث إذن عن هذه اللذة، كما صاغتها كلمات شهادات السيرة الذاتية. وسأوضح سمتها المميزة- اللامبالاة أو ما نسميه شهوات الكسل.

إذ أن اللا مبلاة هى، بالتأكيد، من أهم محتويات "النشوات المحمولة". "فما أن تكون فى حالة نشوة هذيانية، لا تبالى بالباقى"(١٨٦). "إن الكوكاييون يختصرالشهية الجنسية. ومن ناحية أخرى، فإن الحاجة لإقامة علاقات مع الآخرين، حتى لو كانت أفلاطونية، تنبع من نفس المصدر، إلى حد أننى عندما يستدرجنى الهيروبين أو المورفين، فإن الناس لا تثير اهتمامى."(١٨٧) "يمكن لمن يتعاطى المخدر أن يظل مواجهًا للحائط لمدة سبع ساعات متواصلة. إنه يعى بيئته المحيطة به، لكنها متجردة من كل تورط انفعالى، من هذا المنطلق، من ما يثير الاهتمام... إن المخدر يخفف عنك عبء كل ما يشكل قضية الحياة، بأن يضع المركز المحرك للشبق خارج الدائرة..."(١٨٨) "إن القطّارة تحطم أقصى أعماق فخذه التالفة مثل

---

(١٨٦) Burroughs (W), Junky, (1953),trad. Fr., Paris, 10 10, 1991, p. 103 Paris, 1993, p. 221- p226, p. 221.

(١٨٧) Ibid, p.158.

(١٨٨) Burroughs (W), Le Festin nu, trad.fr., Paris, 1964, p49

خريطة تآكل الأراضى. لكن البائس لا يملك علاجه! وهو لا يفكر حتى فى نزع شظايا الزجاج وينظر إلى الجرح الرهيب بنظرة جزار باردة وبلا ملامح. وهو لا يملك علاجًا للقنبلة الذرية، ولا لبَقِ المراتب، ولتعدد السرطانات، ولا لمجتمع الائتمان الذى تملكه بلحمه المفلس..."(١٨٩) " كانت تيرى تشعر أنها ترحل. بدا وكأنها تجد نفسها فى الضباب، لكنها كانت تعى ما يحيط بها. وعندما لاحظت إلى أى حد كان "بوركى" يترصدها، أرادت تمالك نفسها. لكن المخدر كان أقوى، أو بالأحرى كان يجعلها لامبالية. "لا أبالى"، خلصت هى والبلادة تتملكها تاركة رأسها تقع فى بطء على صدرها."(١٩٠) "بعد أن حقنت نفسها بجزء من المخدر وبعد أن نظفت عتادها، تمددت تيرى على السرير. شعرت بالهيروين وهو يعمل عمله. تمددت وتأملت السقف بينما الحرارة تغمر روحها. بدا كأنها تنطلق على غير هدى فى بحر من الزَبَد. بعد قليل، أحاطها الزبد فى ضباب ناجع حسن وأصبح الإطار الكريه الذى يحيط بها وهمًا. أصبح عالمها الآن، عالمًا من الأحلام خاليًا من المخاوف وممتعًا للحواس، طالما يستمر المخدر الذى لديها فى درج الصوان، ستسبح فى عالم لانهائى، بلا حدود، دون أن تحمل هم الماضى ولا المستقبل."(١٩١) " كنت أعشق الانطلاق، وهكذا، كنت أترك المنغصات، الجراح، وهموم ما هو يومى، ومع الكوكايين، كان السفر دائمًا رائعًا."(١٩٢) "كنت استمتع بهذه الحياة الخالية من الهم بصحبة من يشبهنى. كنا لا مبالين إزاء المجانين الذين كانوا يكدون فى إذكاء نار محرقة الأباطيل، خلال الثمانينيات الهيبية حتى النخاع..."(١٩٣)

ذكرت هذه الفقرات بلا ترتيب كى يسمع المظهر التكرارى لها، والمتجانس، والموحد. ففى قمة الإهمال، تبدو خصوصيات اللحظات المختلفة فى

---

(١٨٩) Ibid, p.

(١٩٠) Goines (D), L'Accro, trad.fr., Paris, Gallimard,

(١٩١) Ibid., p.

(١٩٢) Shell (R.), Crack, Journal d'un accro, trad.fr., Paris,

(١٩٣) Ibid., p.

العلاقة بالمنتج وخصائص المنتجات نفسها وكأنها تتلاشى. إن اللذة الإيجابية للبداية هى مسبقًا تحت علامة ضياع الكرامة. فصورة المرء الخاصة فى عيون الآخرين تصبح بلا أية دلالة: لست أبالى، حسبما تفكر تيرى، وتترك نفسها للا نقياد، بينما يعيش كريستيان بضعة أسابيع من السعادة والألفة، لكن المقصود منذ البداية تخفيف عبء سأم كل يوم. أما عن اللذة السلبية للتبعية المشيدة، فإنها لا تقوم إلا بتأكيد الفصل: يمكن للعالم أن ينهار، لم يعد هناك أهمية للناس إن لم يكونوا، على نحو أو آخر متورطين فى الهم الوحيد الذى ينتظم حوله الوجود: تحمّل السم نفسه. إن أثر المثبطات النفسية هو دائمًا نشوة الكسول.

لماذا؟ لأن اللذة التى تنتجها المواد الكيميائية، عندما تحل محل الرضا الذى تبعثه الأشياء الأخرى التى نفوز بها فى الدنيا، تسمح بتجنب، واختصار الالتزام فى العالم، فى إيجاز الأثر المباشر"على الجسد نفسه"، أعنى بالالتزام فى العالم كل هذه التصرفات، هذه الأفعال، هذه النوايا التى تقذف بنا فى حلبة اللذات المكلّفة، التى ندفع ثمنها، التى نستحقها، التى نُرجئها، والتى نتعارك من أجلها: باختصار، "الهم". إن اللذة الكيميائية قابلة للاستعاضة من الناحية التركيبية: إنها تحل محل الهم وتتقيه، تعالجه، وتذيبه. هدنة، هناء، لامبالاة. إن النشوات المحمولة حالات لا يهم خلالها أى شيء. وشهادات متعاطى المخدرات تؤكد أن فرويد أصاب عندما سمى متعاطى المثبطات النفسية بـ "محطمو الهم".

هذا اللقب جدير بالأحرى بالاهتمام إلى حد أن مؤلفه كان يفكر فى مادة يمكن ربطها بفائدة حادة، إن لم تكن زائدة الحدة، غزيرة، وهذيانية للحياة فى اضطرابها وحركتها: الكوكايين. ورغم هذا، وعلى أساس تجربته الخاصة ونظريته عن اللذة، ينسب فرويد للكوكايين أيضا قدرة مهدئة. كل شيء ينغمر ويسيل من المنبع. إن الكوكايين يمنح وجودًا تسهل الحركة فيه، وينظمه مبدأ اللذة، بلا عقبات، وبلا معوقات. وهكذا يمكن تبرير هذا التفسير للتجربة انطلاقًا من تأثير النموذج النظرى الفرويدى: فبما أن الاستمتاع هو حسب تعريفه تفريغ للطاقة النفسية، إخماد

للإثارة، وينبغى النظر أيضا إلى غبطة الكوكايين باعتبارها مسكنًا. وأعتقد أن هذه هى الحالة بالنسبة لفرويد. لكننى وجدت تفسيرات "مخدرة"، إذا صح القول، لتأثير الكوكايين والأمفيتامين،(١٩٤) فى حالات أخرى. فعندما يصبح استهلاكهما "نشاطًا" يوميا، بلا توقف، فإن الأمفتامين أيضا يسرق الوقت، ويستوعبه تمامًا فى إخلاص حصرى ولا يترك أبدًا أى مكان لأية انشغالات واهتمامات أخرى. إن المخدر "كراك" الذى يتعاطاه روى شيل لا يعمل على نحو مغاير لهيروويين كريستيان. إن فكرة تعدد المخدرات نفسها، التى يتزايد الحديث عنها، تبعث على التساؤل حول المظهر المتعاوض للمنتجات المتنوعة كيميائيا، التى تتعدد إرشاداتها العلاجية. ما الذى يجعل المواد الأفيونية والـ"إكستازى"(١٩٥) جذابة لنفس الشخص؟ أعتقد أن الأثر المشترك ما هو إلا هذا الابتعاد عما يثير السخط فى العالم. الرقص لمدة ساعات وساعات على موسيقى الـ "تكنو" والـ "ترانس" من ناحية، والتحليق والمرء ممدد على السجادة، من ناحية أخرى، ليسا نفس التجربة بالتأكيد، لكن ثمة نقطة تماس بين الاثنين: الاحتماء من شيء خارجى تعج فيه المتاعب، حيث ينبغى دائمًا الاصطدام بالعوائق والإخفاقات. بل سأذهب إلى حد قول إن طرح هذه المواد فى كلمات من قبيل "قسوة" و"عذوبة" تعود بالفائدة عليها. يسبب الحشيش مشكلة عندما ينتج حالة مستمرة من "البذخ، الهدوء، والشهوة الحسية" إذا ما استخدمنا تعبير بودلير، حالة تصبح لهوًا تنافسيًا مفرطًا ومفضلا بإفراط، بالنسبة لأنشطة أخرى مثل أن نحب أو نعمل.

ثمة هنا نواة مفاهيمية توحد المتباين لأكثر الأشياء المعاشة تنوعًا، والاستخدامات الأكثر مزاجية. إن أكثر المنتجات تنوعًا تملك ما يلى على نحو مشترك: تبديل استخدام الوقت، فى اتجاه التلطيف، سكون الألم، والارتخاء. وكى نقترح مفهوم للتبعية يُخرجنا من معضلة التبعية الفيزيائية والتبعية النفسية، بين

---

(١٩٤) دواء منبه.

(١٩٥) منتج مخلق.

منتج ومستخدم، أود الحديث عن التبعية الحياتية، وأقصد من هذا علاقة من أجل الذات في الديمومة، في الملذات والأيام. ربما يكون الوقت والجسد هما الكلمتان الجوهريتان.

لماذا كلمة "جسد"؟ لأن كلمات مستهلكي المنتجات الأفيونية أو الـ"كراك"، التي تتحدث عن الاستمتاع، تستدعي هناءً "حسيًا"، هجرًا لكل الأعضاء. والمقصود نوع من الأفضلية المتعيّة (هيدونية) الخاصة للغاية. حالة روح هي حالة الجسد. وضع يؤثر على الفكر– على النمط الذي يخصنا أو لايخصنا– وعلى الجلد، العضلات والرأس في آن. إن اللامبالاة هي شيء غير محدد، جسد ينفسي على نحو مبهم. لماذا كلمة "وقت"؟ لأنه ثمة ثمن أن "يستمر" الأمر. اللذة مثل الرغبة ليستمرا ويعودا من جديد. لكن الرغبة في أن يستمر هذا الأمر، الذي له الأفضلية على كل الأنشطة الأخرى: زمني الخاص، مفصولا عن زمن الاضطراب المزعج للعالم. جسد ووقت، وهذا يعني: إحساس وتكرار.

وهكذا، ينبغي أن نقول ذلك لأنفسنا فعلا، للأمر إغراء نموذجي. إغراء قديم. لأن الاستمتاع، في ثقافتنا، هو ما يلي: الوصول إلى حالة ينفلت فيها التوتر الحياتي، حتى لو كانت للحظة. والكيمياء تنجز بلا مفاجآت وبلا تأخير كل ما نصبو إليه بكافة الطرق، والذي نصل إليه على نحو اتفاقي، متعب وطارئ.

وجدت التعبير عن هذا الإغراء، هذا السحر وهذه الجاذبية، وذكرهم في عدة شهادات حول ماهية اللذة التي يشعر بها من يتعاطى الأفيون، والكوكايين والـ"كراك"، ومنتجات مخلّقة مثل الـ "إكستازي"، والمنومة، والمبنّجة. وجدته أيضا في أصل تاريخنا الفلسفي والثقافي. سأستدعي هنا إذن أقدم حدس لهذا الرابط بين الاستمتاع والنسيان، الاستمتاع والاستسلام، الاستمتاع والانقياد خارج الذات. شهوة وموسيقى، متعة وراحة: هذا يفتن الروح ويجرف الجسد.

"ساعة بعد أن استوعب صبغة الأفيون، وفقًا للكمية التي وصفها له الصيدلي، اختفت كل الآلام، لكن هذه الفائدة، التي بدت له كبيرة للغاية منذ قليل،

هى لاشىء بالمقارنة باللذات الجديدة التى تكشفت له فجأة. ياله من ارتفاع بالفكر، يالها من عوالم داخلية! هل كان الترياق؟ الـ "فارماكون نيبنته" pharmakon nepenthes لكل الآلام الإنسانية؟ على هذا النحو يحتفل توماس دى كوينسى باكتشافه لقدرات الأفيون: بالإشارة إلى مقطع جميل للغاية من "الأوديسة". فما هو حقا الـ"فارماكون نيبنته"؟ إنه مخدر مفقد للألم. إن Ne-penthes كلمة مركبة نافية من pentos عناء، ألم. إنه دواء ضد العذاب، والغضب، صبته أجمل امرأة فى العالم، هيلين Hélène الطروادية فى النبيذ خلال عشاء مؤثر على نحو خاص. نحن فى منزلها، فى قصرها الريفى فى مينالِيس، فى "إسبرطة". جاء تليماك لزيارتها وللتحرى عن مصير والده: اضطراب، دموع، كآبة مبهمة ومؤلمة، مع ذكرى كل هؤلاء الأبطال الذين ماتوا فى الحرب. الجو ثقيل، محمل بذكريات مكدرة مبهمة. الكل مشدود للتفكير فى الماضى: همّ مسيطر. لكن فجأة، تطرأ على هيلين فكرة: أن تسقيهم مادة تبدد كل هذه الأحزان، مادة تبنج الذاكرة. من يشرب منها لا يتذكر أى شىء، ولا حتى موت الأب أو أحد الإخوة. هل رأى أحد بعينيه أحد المقربين إليه للغاية وهو ينتحر فى المعركة: لاشىء، ولا حتى دمعة. يمكن أن نظل لا مبالين يومًا بكامله. الـ "فارماكون" المبنج يعالج إذن الألم الذى لا ينفصل عن العناية التى نتعهد بها تجاه الآخرين، عن الهم الذى نصنعه لأنفسنا من خلال هذا الشكل من التفكير المهتم، هذا الانتباه المستمر الذى هو الذاكرة. عند اختلاطه بالخمر، يجعلك الـ "فارماكون" تنسى كل شىء، ويفقدك الحس إزاء كل الانفعالات، حتى أكثرها تأثيرًا. حان وقت الاستمتاع بالأساطير، مثلما تقول لنا هيلين.(١٩٦) ونفس تأثير اللذة/النسيان تمارسه الموسيقى. بنات الـ "ذاكرة"، اللاتى مارس "زيوس" Zeus معهن الحب لمدة ٩ أيام، تشدو ربات الفن وتدفع الآخرين للغناء. إن صوتهن مؤثر إلى حد أنه لو هناك رجل فى حالة حداد، ينسى كل شىء عندما ينصت لهن.(١٩٧)

---

(١٩٦) Homère, Odyssée, IV

(١٩٧) Hésiode, Théogonie, p.

هاهى إذن أقدم ظواهر اللذة: حالة تُعرّف بالسلب، مثل لا- ألم. وعلى نحو أدق: الاستمتاع هو نسيان الحصر النفسى. إن أكثر العذابات بدنية هو الخوف من فقد كائن عزيز. إنه ألم مفاجئ، لكننا أيضا نحوله بالعناية الشعائرية بالجثة، وبالذاكرة النشطة. تقول لنا اللغة اليونانية إن الحداد هو الهم بامتياز، إذ أن نفس الكلمة، تعنى "حداد" و"هم" فى آن. فاللذة الموسيقية والـ"صيدلانية" هى التى تجعل الحداد- هذه العناية المثالية التى تولد الحصر النفسى - لامباليا. اللذة هى نقيض الحداد كارتباط، إخلاص، تعلق الذاكرة. اللذة هى فك للارتباط، للصلة، وتسلية.فالأحرى نسيان الموت بدلا من غريزة الموت، المتعية (الهيدونية) هى إهمال للنهاية وللخدمات التى ينبغى تأديتها له بالتفكير فيه. والآلهة هى النماذج لهذه اللذة: خالدون، لا شاغل لديهم، ولا حداد عليهم إعداده. هذه اللذة هى ما تصبه هيلين للشرب، وأطفال الـ "ذاكرة" هم، على نحو مفارق، من يقطّره.

الموسيقى والمخدرات إذن. لنسيان النفس، لما يبقى عليك منتبهًا، مهمومًا ومنشغلا. لتجربة إنتشائية فى الخروج، الهرب، وخرق الحدود الممنوحة لأنا الفرد. تذوب الحدود والروابط أيضا. ترتبط كل هذه الأفكار بشخصية عظيمة فى الثقافة اليونانية، ديونيزويس Dionysos. ديونيزويس هذا الإله الذى تساهم هيئته الخنثوية ومولده الهجين، من إله وامرأة، فى رسم هوية غير مؤكدة، ومثار للشك دائمًا. وهو نفسه، وهو يسيطر على الآخرين، لاسيما النساء، يجرهم لحالة من الاستمتاع التابعة له، والمتقلبة. يدور الرقص على الإيقاع المتقطع وغير المنتظم لقصيدة المدح ووفقًا للإدراك العام، يتم تعاطى الجنس المشاعى والمجنّح. لكن العاطفة الديونيزوسية تفض،على نحو خاص، يقين الهوية: فهى تجعلنا ننسى من نحن ومن نحن على صلة بهم. وثمة مادة ترتبط بهذه الحالة: الخمر. "النشوة العذبة التى تصعّدها القطيعة مع مبدأ التفردية، من أكثر أعماق الإنسان حميمية أو حتى من الطبيعة"، تعطينا فكرة عن الانفعالات الديونيزوسية. فالـ "انفعالات الديونيزوسية" المماثلة للسكر"... تلغى الذاتية إلى حد النسيان الكامل للذات".(١٩٨)

---

(١٩٨) Neitzsche (F), La Naissance de la tragédie

مثل الموسيقى التى تنساب من فم ربات الفن، مثل الـ "فارماكون نيبنتيس"، يفصل ديونيزوس عالم واقعه الخاص به عن الحياة اليومية من خلال "هوة النسيان". فى هذه الهوة، كاهنات باخوس، البشر والآلهة، وضيوف منيلاس، كلهم وكلهن يفقدون شيئا ما: التعرف على من هم أقرب الناس إليهم. ألا يثير الحداد الاهتمام، فهذا يعنى أن هذه الكائنات العزيزة، التى هى الأهل، الأطفال والإخوة، تصبح مثل الغرباء، أناس لا نبكى من أجله. أناس لم نعد نعيّنهم مثلما كانوا بالنسبة لنا، من خلال الصلة التى تربطنا بهم. وتبين لنا ذروة "كائنات باخوس" لـ "يوريبيدس" Euripide إحدى الأمهات التى أفسد إله الخمر حسها إلى حد أنها لم تعد تتعرف على ابنها. أنها ترى شبلا فتلقى بنفسها عليه بعنف بلا أى سلاحى، فخورة بنجاحها فى تمزيق أعضائه. إن "أجاف"، الأم الضريرة، تدفع ثمن خطأ عدم التعرف على ديونيزوس كإله: لا تملك عينين، الآن، لابنها. إن خطورة الـ "فارماكون"، والخمر والموسيقى هو هذا النسيان: لم أعد أعرف من أنت، لم أعد أتعرّف عليك، لم أعد أعرف ما علاقتى بك.

نعثر على هذه الفكرة نفسها عن اللذة فى "أوديب ملكًا" لـ "سوفوكليس" Sophocle. لذة فى هذه الترجيديا، السوداء والتراجيدية إلى هذا الحد؟ حسنًا، نعم، وفى أكثر اللحظات رعبًا وألمًا: اللحظة التى يفقأ فيها أوديب عينيه. " لماذا تصيب عينيك، أيا أوديب التعس" يسأله الكورس، فيجيب أوديب أنه من الآن فصاعدًا لن يتمكن من رؤية أى شيء يبعث على السرور حوله. فلن يقدم العالم له أبدًا أية مشاهد ممتعة، إذ ما الذى سيراه؟ أطفال ما كان ينبغى أن يكونوا له. هؤلاء الصبية، وهذه الفتيات لم يعد يرغب فى رؤيتهم ولا التعرف عليهم باعتبارهم كذلك. ويضيف أنه لو أمكنه لثقب الأذنين كى لا يسمع أى شيء فى العالم. إنه يحلم بالتوحد داخل جسده، بإغلاق كل أبواب الحواس: على هذا النحو فقط يمكن للحياة أن تكون عذبة بالنسبة له. فالإصابة بالعمى إذن وسيلة للتحول والابتعاد بمسافة عن واقع لم يعد لديه أية متعيّة يقدمها. يصبح الظلام بالنسبة له ملجأ أمينًا،

حيث يمكن التلذذ بنوع من التهدئة. بل أكثر: فى الخارج، هناك أقارب لم يعد يريد الاضطرار إلى التعرف عليهم باعتبارهم أولاده. يبحث أوديب عن تخفيف عبء واجب رؤيتهم، وعلى ألا يضطر للاهتمام بهم. فهم من عليهم الآن دور العناية به.

إذن على السؤال:" هل اللذة، كل لذة، شكل لقطع الصلة؟ " تكون الإجابة اليونانية هى: نعم. فإذا تبنينا وجهة نظر ضرورة أخلاقية راديكالية، مثل وجهة نظر "كانت" Kant، ستصبح الإجابة مرة أخرى: نعم، فاللذة ليست معيارًا "أخلاقيا" لأنها، على وجه الدقة، تشكل أفضلية للذات، لراحتها، قبول، وتسلية بدلا من الخير الذى، فى أغلب الأحوال، يلائم الآخرين. كل سلوك يمليه إرضاء أمنية، تشجيع، أيا ما كان الأمر، – على مستوى ذهنى أو حسى، لايهم –، غير مؤسس أخلاقيا، لأنه نفعى. " نفس الشخص يمكنه أن يطرد فقيرًا، يجد عادة متعة فى إنقاذه، لأن ما فى جيبه من النقود هذه اللحظة يكفيه فقط للدخول إلى المسرح."

هنا تقع صعوبة الوقاية. فالجزئيات تعمل على التجربة عن العالم، وتفسد أكثر الأشياء وجودية، الهم. هاهو لماذا أريد الآن اللجوء إلى فرويد Freud.

"من لديه هموم لديه مشروبات روحية أيضا."(١٩٩) ففرويد يضع تأملاته حول المخدرات تحت خانة الضرورة الإنسانية " الحياة ثقيلة للغاية، حسبما هى مفروضة علينا، فيما تكبدنا من آلام مفرطة، خيبات أمل، ومهام لا يمكن حلها. وكى نتحملها، لا نستطيع الاستغناء عن المسكنات"،(٢٠٠) "صقالات نجدة" من ثلاثة أنواع: إما وسائل لهو قوية، أو إشباعات استعاضية، أو منتجات تفقدنا الإحساس. والإفساد، وإذا عجزنا عن التسامي وظللنا مشدودين للتجربة المبنية على الملاحظة والتجريب لحياتنا، نحتاج لإضافة من المادة المخدرة. ولا ينبغى أن تنسى أن هذا الإفساد للحساسية يلتصق بفكرة اللذة نفسها: فالاستمتاع يتم معايشته مثل الهبوط

---

(١٩٩) Freud (S.), Malaise dans la civilization (1) trad., fr:; p. Paris PUF citation de Wilhelm Busch, La Pieuse Hélène

(٢٠٠) Freud (S.), op. cité, p.

المفاجئ لإحدى الاستثارات، ويتم الشعور به على أنه مثير للسخط. تظل الرغبة تبعث على الضيق طالما هى غير مُشبَعة: الاستمتاع هو التخلص منها. وتعمل المخدرات على نحو مماثل لإرضاء الرغبة: فإذا كانت تحطم همومًا، فالمقصود قلق عدم الإشباع، وعذابات الإحباط. إنها تذيب الهم، أى الرغبة طالما هى تلح ولم يتم إشباعها، أو تحقيقها على نحو كاف. لكنها، للدقة بالضبط، تبددها حيث يتم الشعور بها" تؤثر على عضونا، وتعدّل تفاعلاته. إن الهموم التى تخنقها المخدرات فى مهدها هى الرغبات التى تشدنا على نحو نفعى بالعالم، خلال البحث عن الوصول لما تتكون منه الحياة النشطة. وكى نقول الأمر على نحو أوضح: الهموم، إنها الرغبات الفردية، التى لم يتم إرضائها بعد أو أرضيت على نحو سيئ؛ بسبب الحضارة. وتجعلنا المثبطات النفسية ننساها.

يمكن إدراج فرويد بين أصحاب نظرية المتعية العامية، بسبب مركزية مبدأ اللذة فى نظريته عن النشاط النفسى وللطبيعة الجمالية والحسية، للذة التى نحن بصددها. ولهذا السبب، وعلى نحو مفارق، يضمر نقدًا مبدئيا للتبعية. ولأن اللذة دائمًا إحساس، فلا شيء أكثر إغراء من خلق هذا الإحساس والعناية به حيث منشأ أصله، فى الجسد. ولأن الإشارة تُرى بوضوح - الأمر يسير على نحو جيد للغاية، فالمنتج مؤثر تمامًا-، فإنه لا شيء أكثر طبيعية من اللامبالاة إزاء العالم. فالعالم فى واقع الأمر لن يكون سوى المكان والوسيلة للبحث عن الأشياء الملائمة لغرائزنا، تحت قيادة مبدأ اللذة ونسختها الخاصة بالبالغين، مبدأ الواقع. فمن أجل هدف هو نفسه- الاستمتاع وليس العذاب-، فإن نمطى الحياة الاجتماعية، المهنية، والعاطفية، الجنسية أو الرياضية... من ناحية، والتدخل الكيميائى المباشر من ناحية أخرى يتواجهان فى مقارنة غير متعادلة. فبقدر الثمن الباهظ، والجهود والالتواءات التى يكلفها البحث عن السعادة، الذى يمكنه السقوط فى كل لحظة فى التفاعلية الاتفاقية مع الناس والأشياء، بقدر ما يؤدى إنتاج الشهوة الحسية الآنى عمله- بالضرورة، فورًا- فى الجسد نفسه.

الكيمياء أكثر تأثيرا للغاية من الوجود. فهى تسمح باقتصاد الوجود. إذ ما أن تستقر فى حالة الرضى، لم تعد بحاجة للبحث فى مكان آخر عن تشجيع هو هنا مسبقًا. فعندما تكون معك معداتك المحمولة والباعثة على الانجذاب مثلما قد يقول توماس دى كوانسى، يكون لديك كل ما تحتاج إليه. فباستطاعة هذه المخدرات القوية- التى تحتوى على الأفيون، لكن أيضا المشتقة من الكوكايين مثل الـ "كراك"- أن تحل على نحو حسن محل السعادات غير المؤكدة للحياة النشطة، التى يجذرها عدم الاكتراث، اللامبالاة، والإهمال الذى يتحدث عنه بإلحاح من يدمن المخدرات.

وهكذا، من بين الأشكال المتنوعة لإرضاء الرغبة، فإن المكافأة الجنسية هى أكثرها قابلية للمقارنة باستخدام المخدرات، على صعيد شدة ونوعية الإحساس. ولكن أيضا لأنه من المنظور الذى تكاد تنعدم فيه عاطفة الحب، الذى يخص التحليل النفسى، ليست اللذة الإيروتيكية غيرية بالضرورة. فالآخر، ذات مشتهاة، يساهم فى أن يجعلنا نبلغ هدفًا يخصنا: الاستمتاع. لقد جعلنا جاك لاكان Lacan Jacques نألف، داخل هذا الإطار، فكرة متناقضة ظاهريا ومثيرة للجدل: لا توجد علاقة جنسية..... ليس ثمة وجود ذاتية متبادلة بينهما. بل بالأحرى المسافة السحيقة والمتناهية الصغر التى تفصل بين أخيل Achille والمكابدة غير المدركة. ورغم هذا، عندما يصبح الجنس حبا، نملك أقوى التجارب مقاومة للمخدرات. فكلما كان الجنس أعمى، كلما اتسعت قدرة الحب على التضخيم. وكلما كان الجنس لامباليا، كلما كان الحب اهتمامًا مفضلا ومبالغًا فيه.

فى فصل الحب يقترح علينا فرويد طريقين: إما غزل العصاب النفسى أو الحب الفظ، أى الجسدى. فالحب، فى واقع الأمر، هو ما يغذى الاهتمام الجنسى لنفس الموضوع. هذه العودة نحو نفس الجسد تخلق إذن الفرق بين استمتاع القضيب - الذاتى الشهوانية، الذى يكاد أن يكون حيوانيا مثلما سيقول جان- كلود ميلنير Jean-Claude Milner - والاستمتاع بسببه، الذى يصبح، مع الوقت،

الاستمتاع أيضا مع. لفرويد رؤية إلى هذا الحد غريزية وغير شخصية لليبدو إلى حد وضع كلمة أخرى حول الشخصنة الشهوانية. فالحب هو جنس مسيطر، تعلّق جنسي " نحو فرد". اختبار- مضاد: فحسبما يفكر أفلاطون Platon، ينبغي كي نتخلص من الحب تجاه أحد الأشخاص - وهو ارتباط مرضى، جنونى، وكارثي- الرضوخ لبداهة أننا نحب جمال هذا الشخص، صفة وليس ذات. ومن هنا الفجور كلحظة ضرورية للقبول الفلسفى. أن نحب عدة صبية يتميزون بالوسامة، أجساد تتألق بالجمال، فنفهم أن ما نبحث عنه هو الجمال بالضبط، جمالهم، الذى يخصهم أو بالأحرى الذى يتصاعد منهم، الموجود إذن على نحو مستقل عنهم. وصفة رومانية عن فن الحب: إبتذال فينوس (venus vulgivaga).

ثمة شخص ما إذن، أحيانًا، فى اللا-علاقة الجنسية. مثل موعد متكرر. لكن ثمة شخص ما أيضا فى أقل اللقاءات عاطفية. هناك جزء من العالم كان ينبغى غوايته أو متابعته أو إثارته أو دفع ثمنه وموجود هنا، خلال فترة الاستمتاع. لا نستطيع إدماجه فى جسدنا. إنه آخر، إنه شيء آخر. يمكننى أن أكون خارج نفسى، لكن الآخر أيضا هو كذلك دائمًا. إن اللا-علاقة الجنسية، المدركة باعتبارها لا-اندماج، تعنى حضوره كما هو.

بالمقابل، فى العلاقة مع المنتج، هل هناك أحد عدا المنتَج الذى يدخل فى الجسد؟ ليس تماما، مادامت المثبطات النفسية لا " تصيب الروح بالدوار" فحسب أو تعدّل الإحساس باللذة والألم فى الجسد، حسبما يكتب فرويد، ولكن أيضا لأن هذا التعديل، رد الفعل الأولى النفسى هذا يتوجه نحو "لا أبالى". لا مبالاة مطلقة إزاء العالم. إن ما يربطنا بالعالم هو همّ فى أكثر أشكاله تنوعًا. والمثبطات النفسية تحطمه. فمن هذا الكسل صنع محتوى الشهوة الحسية الكيميائية، هذا المحتوى الحسى، هذه التجربة الحميمة والداخلية، التى يُدّعى أنه لا يمكن نقلها بالكلمات، التى لا يكف العديد ممن يستخدمها عن ترجمتها فى مضامين افتراضية، إذا ما استخدمنا أسلوب علماء اللغة، إنهم، وإنهن يقولون لنا إنها مثل الاستحمام فى ماء

ساخن، فى حالة تخلص تام من كل الاعتبارات لأى شى كان؛ مادة تحتوى على الأفيون/ الأمفيتامين، مسكنات الألم/ المنبهات، لكن ثمة نقطة التقاء تخص تحمّل السم. إن ظاهرة التبعية للـ "كراك" تبيّن أن الكوكايين يكف، فى لحظة محددة، عن منح الرغبة فى الفعل، ليصبح شاغلا تملكًا/ بطالة طوال الوقت.

بربط على نحو وثيق للغاية السبب العميق للجوء إلى المخدرات بمفهوم "سورج" Sorge (الهم)، يقابل فرويد مقولة رئيسية بالنسبة لفليسوف يكاد يكون معاصر له، نشر فى عام ١٩٢٧ كتابًا أصبح كلاسيكيا، "الكينونة والزمن" المتمحور حول نفس المفهوم. ففى " مشقة فى الحضارة " الذى يعود لعام ١٩٢٨، يجد دى سورج Die Sorge نفسه فى مركز الـ "الكينونة والزمن" لـ "مارتين هيدجر Martin Heidegger. إن هذا الكتاب وهذا المفهوم لهما تأثير متجدد بفضل الأعمال الأخيرة لـ"ميشيل فوكو" Michel Foucault، "استخدام الملذات" و"همّ الذات ". إن همّ الذات قد يكون جوهر علم الأخلاق فى العصور القديمة. إننى أربط بهذا الانبهار الذى تمارسه هذه الفكرة، فى تقويمها الفوكولى، تطبيقها لمسألة المخدرات. إن مفسرين نموذجيين مثل بيير باشيه Pierre Pachet وآلان إرينبرج Alain Ehrenberg يضعان استخدام المنتجات الكيميائية تحت علامة هم الذات، فى نسخته الحديثة، المداواة الذاتية، الاستخدام الذاتى للدواء، تقنية الوجود، البحث عن الهناء عبر طرق صيدلانية: هاهى استراتيجية بالنسبة للذات قد تكون ملائمة لزمننا ويكون إدمان المخدرات هو مظهرها الأمثل.

سأخلص إذن حول هذه النقطة. كيف يمكن لنا ضبط مفهوم همّ الذات، هذه الملذات، التى تحدثنا عنها وفق المراد، والتى تعترف، وتعلن عن نفسها وتُحكى، على النقيض، فى كلمات لامبالية؟ ستقولون لى، بالتأكيد،إن الهم بالنفس يمكنه أن يكون الوجه الآخر للامبالاة إزاء الآخرين والعالم. أنانية. سيتفق "كانت" معنا. لكن لنتذكر: عندما تقول "تيرى" لنفسها:"لا أبالى"، فإنها لا تبالى بنظرة تاجر المخدرات الذى يقدم لها الهيروين كى يغويها ويترصد قابليتها للانجراح. بالتأكيد. لكنها لا

تبالى أيضا بنفسها، بكرامتها، بوضعها. إن لذة الإحساس تسيطر على صورة الذات: الجسد يسترخى، يفتر، يستسلم. إنها تترك فخذيها ينفتحان على الجميع، إذ أنها لاتبالى بكل شيء.

أعتقد أننا لو نجعل من هذه الشهوة، فى تنويعتيها الإيجابية والسلبية، همًا للذات، نصنع صورة بسيطة ومجردة عن الذات. ننسى طبيعتنا الخيالية، المبنية من خلال التفاعلية الاجتماعية والاعتراف بالآخرين ومن خلال الآخرين. وإذا، على النقيض، أخذنا الذات فى هذا البعد الخاص بالإخراج والمخالطة– لنتذكّر أفكارًا متقاربة من قبيل ملاحظات لاكان، جوفمان Goffman وأخيرًا تودوروف Todorov –، لن يمكننا الموافقة على أن اللامبالاة الجذرية لصورة الذات تسير على نحو متوازٍ مع الهم.

من الميسيسيبى إلى الميجاستور
كيف أصبح الروك
آخر الأساطير الكبيرة فى عصرنا(٢٠١)

بقلم: ميشكا أساياس

Michka ASSAYAS

ترجمة: إيناس صادق

مراجعة: د. زينب الخضيرى

كان أكثر الأسئلة طرحًا على منسق "قاموس الروك" Dictionnaire du Rock هو الآتى: كيف حددت مجالك؟ أو بعبارة أخرى: أين يبدأ الروك وأين ينتهى؟ والإجابة يتضمنها عنوان هذه المحاضرة: لقد انطلق من ضفاف نهر الميسيسيبى فى جنوب شرق الولايات المتحدة، ووصل إلى الميجاستور أى أنها واحدة من أكبر مساحات توزيع الاسطوانات التى نجدها فى جميع المدن الكبيرة فى العالم المتقدم.

ولم يكن الروك ليتبع هذا المسار ولا ليغزو العالم أجمع لو لم يحظ بدفعة وقوة غير مسبوقة فى النصف الثانى من القرن العشرين. ويقينا، من هم فى مثل سنى قد "عرفوا أيضا" - "وأيضا" هذه تعنى الكثير - المعتقدات السياسية والدينية الكبيرة التى وجدت فى فترة ما بعد الحرب. ولكن أيا منها لم تثر فى الشباب اندفاعًا جماعيا بهذه القوة، مخترقًا الطبقات الاجتماعية، والأصول العائلية ومستويات التعليم. وقد أوحيت فى النصف الثانى من عنوان مقالى بأن الروك لم يبلغ هذه القوة إلا لأنه قد استحدث أسطورة جديدة. أن يكون الروك قد أوجد أساطير هو عندى، نتيجة أكثر منه سببًا. وأريد أن أوضح هنا لماذا وكيف أصبح عقيدة وتطبيقًا جديدين، وبابًا مفتوحًا على المقدس.

---

(٢٠١) نص المحاضرة رقم ٣٤٩ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٤ ديسمبر ٢٠٠٠.

إن الفعل "رقص روك أندرول" ("أن يتأرجح المرء ويتدحرج") قد استخدم منذ بداية الخمسينيات لوصف إيقاعات "البلوز" الخاصة بالزنوج الأمريكيين. وإن كان ظهوره أقدم من ذلك. فمنذ بداية العشرينيات، استخدم مصطلح "روك أندرول" كتلميح محتشم للممارسات الجنسية. وهو نموذج لاستعمال الزنوج لتعبيرات ذات معنى مزدوج للحديث عن موضوعات حرمها البيض منذ عصور الرق.كان التمييز العنصرى فى ولايات الجنوب الشرقى ما زال سائدًا فى الخمسينيات: أتوبيسات مخصصة للسود، وجامعات ترفض قبول الطلبة السود، إلخ. وكان يحدث فيها أن يعذب سود مشتبه فى اغتصابهم للنساء البيض بدون محاكمة.

وفى هذا السياق فى يونيو ١٩٥٦، ظهر ألفيس بريسلى، كان مغنيًا شابًا أبيض من ممفيس (بولاية تنيسى) فى التليفزيون على قناة NBC. فغنى فيها "كلب الصيد" Hound Dog وهى أغنية من وضع مغنية "بلوز" سوداء. ومن قبله كان بعض المؤدين قد أعادوا غناء بعض الأغنيات التى ابتكرها موسيقيون سود. وكان أحد المؤلفين الموسيقيين واسمه "و. س. هاندى" W.C.Handy قد أطلق هذه الموضة عندما اكتشف موسيقيا أسود يغنى على رصيف المحطة فى إحدى مدن الميسيسيبى عام١٩٠٣. ولكن ألفيس بريسلى جاء بشىء جديد تمامًا: فقد أخذ يحرك سيقانه بخلاعة بطريقة كانت تعتبر خاصة بالسود فقط. كان ينحط فى نظر بعض البيض الذين يجاهرون بعنصريتهم، كان "ينحط بالرجل الأبيض إلى مستوى الرجل الأسود". وقد أدى ظهور ألفيس بريسلى فى التليفزيون إلى حدوث زلزال كانت توابعه لا تعد ولا تحصى. ويمكن أن نرى فيه شهادة ميلاد "الروك أندرول"، ليس كأسلوب موسيقى صحيح، وإنما كلغة جديدة حركية وموسيقية فى آن واحد. كانت كل المشاكل تتلخص فى الآتى: كيف أخذ الشباب الأمريكى الأبيض فى فترة ما بعد الحرب بتجربة، وبحركة ولغة العبيد الأمريكيين السود القدامى؟

لم يحقق أى من فنانى "البلوز" قدر التأثير على ميلاد الروك أندرول الذى حققه لاعب الجيتار والمغنى روبرت جونسون Robert Johnson (١٩١١ –

١٩٣٨) الذى يرجع أصله إلى دلتا الميسيسيبى. فكان الجمهور العريض يعرف على الأقل إحدى أغانيه، "حب بلا جدوى "Love In Vain"، التى أعادت فرقة "الرولنج ستونز" غناءها سنة ١٩٦٩. كان ثمرة علاقة غير شرعية بين أمة أعتقت ورجل عابر، وقد انتهى به المطاف فى سن السابعة عشرة إلى ورشة على الطريق السريع حيث يتجمع الحطابون والعمال، بيضًا وسودًا ويتسلون بسماع الموسيقى. هنا تردد على الحانات التى تعزف فيها موسيقى "البلوز" وأصبح تلميذًا لعازف الجيتار ايك زينمان Ike Zinneman، ذلك المعلم المحلى الذى كان يدعى أنه تعلم مجموعة هذه الأغانى خلال العزف فى منتصف الليل فى المدافن، جالسًا على المقابر. عندما عاد إلى المجتمع الزراعى الذى امضى فيه طفولته، انتشرت شائعة أنه قد باع روحه للشيطان مقابل تعلم " البلوز". وفى ذلك الوقت نشر الوعاظ الرحالون بين السود فى الوادى تصوفًا مسيحيًا بمعناه الحرفى، شبيهًا بما عرفته أوروبا قبل ذلك بقرون. وعندما اتصل بمسجل أسطوانات أبيض من جاكسون (ميسيسيبى)، تمكن روبرت جونسون عام ١٩٣٦ من حفر فى الأذهان حوالى خمسة عشرة أغنية ظلت أسطورية، ومنها "تيرابلان بلوز " Terraplane Blue والتى كانت أصلاً واحدًا من الموضوعات الأكثر انتشارًا فى الروك أندرول: تشبيه السيارة بالمرأة التى لا يمكن ترويضها.

وهناك حدث تاريخى يمكن أن يساعد فى فهم كيف تقاربت طائفتا البيض والسود اللتان كانتا متباعدتين بشدة. كان انهيار بداية الثلاثينيات الذى أعقب انهيار البورصة عام ١٩٢٩، والجفاف الشديد الذى أصاب وديان جنوب شرق البلاد (حوض التراب) Dust Bowl قد ألقى إلى الطريق وبدون تفرقة قدامى العبيد السود فى مزارع القطن والفلاحين البيض الذين أصابهم الخراب. جمعت بينهما حياة التشرد. أخوان فى المحنة، اختلط البيض والسود بأعداد كبيرة. ولكن هذا الخليط كان أقدم من ذلك. فقد كان أبو الموسيقى الريفية الأبيض جيمى رودجزر Jimmie Rodgers المولود عام ١٨٩٧، والنجم الكبير فى عام ١٩٢٧ حتى ١٩٣٣،عام وفاته قد لعب دورًا رياديا فى إدخال " البلوز" والموسيقى السوداء فى

قلب الأغنية الشعبية الأمريكية. فقد أتيحت له الفرصة، إذ كان ابنًا لعامل فى السكة الحديد يعمل فى صيانة الخطوط الكبيرة للسكك الحديدية فى الجنوب الغربى، لتعلم البانجو والجيتار بالقرب من العمال السود فى العشرينات. فإذا كان أهم موسيقى يدين له الروك أندرول بلا شك بنشأته وعالميته، فهو يقينًا المغنى والجيتاريست هانك ويليامز (١٩٢٣ - ١٩٥٣)، وهو واحد من اكبر نجوم الموسيقى الريفية الأمريكية بعد الحرب مباشرة. وقد ولد فى مجتمع ريفى فقير فى ألاباما، واضطر إلى كسب عيشه منذ سن الثانية عشرة بقيامه بتلميع الأحذية فى المدينة. وهناك كان يلتقى بمغن أسود من الشارع علمه الجيتار وكيفية الغناء. فوضع أسس الروك أندرول: إيقاع عال، وكلمات واقعية وبنية متناغمة بسيطة. ويكفى للاقتناع بها سماع أغنية "move it on over" عام ١٩٤٧ القريبة بشكل مدهش من " he clock Rock around" لبيل هالى، التى حققت نجاحًا عالميا فى ١٩٥٥ وكانت سببًا لموضة الروك أندرول فى العالم كله.

وجد أيضا مكان آخر يقارب البيض والسود: الكنيسة. هذا الامتزاج بين المجتمعين فى العديد من المعابد التى أنشأتها بعض الطوائف البروتستانتية كان قد خلق أسلوبًا خاصًا كان سببًا فى نشأة الروك أندرول: الجوسبل Gospel، أى ببساطة "الإنجيل" وفى الأساس ظهر الجوسبل كنقطة التقاء بين التراتيل التقليدية وأغانى العمال (الأغانى التى كانت إيقاعًا لعمل السود) والمبنية غالبًا على مقطع مركزى (مع مقاطع مرتجلة) يرد عليها الكورال. لقد نشأ "الدو وب" Doo Wop أحد الأنماط الموسيقية الأكثر شعبية فى الولايات المتحدة، من خليط من الأناشيد الدينية الخاصة بالبيض المتطهرين والنبرات الحادة الإفريقية. كان هذا النمط هو أصل شق ضخم من الموسيقى الشعبية فى الولايات المتحدة: موسيقى الروح التى كان راى تشارلز Ray Charles مخترعها.

يجب أن نؤكد الجذور الدينية والتطهيرية لعدد كبير من رواد الروك أندرول، بيضًا وسودًا: ألفيس بريسلى Elvis Presley، جيرى لى لويس Jerry

Lee Lewis، ليتل ريتشارد Little Richard، جميس براون James Brown... وكلهم يرجع أصلهم لولايات الوسط الشرقى والجنوب الشرقى، لمدن صغيرة حيث يصبغ التدين الحياة الاجتماعية. استرجع ألفيس بريسلى طفولته على النحو التالى: كنا عائلة متدينة، كنا نذهب بدون انقطاع إلى اجتماعات فى الهواء الطلق وإلى المواعظ. لم أكن أعرف منذ سن الثانية سوى "الجوسبل"، بالنسبة لى كانت هذه هى الموسيقى. كنا قد استعرنا أسلوبًا فى غناء أناشيدنا من السود. كنا نذهب لنغنى الدين طول الوقت. وكان القساوسة يتحركون فى جميع الاتجاهات، ويثبون فوق البيانو وكان الجمهور يقدرهم. كنت أعشق هذه الموسيقى، وقد أصبحت جزءًا من حياتى إلى الحد الذى أصبحت أمرًا طبيعيا مثلها مثل الرقص: فهى طريقة للهروب من المشاكل، وطريقتى أنا للتحرر.

وبالنسبة لبريسلى الصبى البسيط والفطرى والذى تحول إلى ظاهرة قومية عام ١٩٥٦، هذا المزيج كان يتحقق بدون مكر. ولكن تحريك وسطه فى التليفزيون أدى إلى إطلاق البعض صيحة استنكار ("الرجل الأبيض انحط إلى مستوى الرجل الأسود") مما جعل المسئولين عن شبكة NBC لا يصورونه إلا من فوق الحزام، وهذا هو سبب اسم الشهرة، عن طريق التلاعب بالكلمات التى لا يمكن ترجمتها، والذى أطلق عليه: "Elvis the pelvis " "ألفيس الحوض". ويعتبر الكثيرون هذا الخليط من البلوز وإيقاعات البلوز - وقد نشأ إيقاعها المسمى بوجى ووجى Boogie woogie فى البيوت المغلقة - والموسيقى المقدسة، يعتبرونه فاضحًا، كما يشهد على ذلك مثال المؤديين البارزين لبدايات الروك أندرول، وكلاهما من الجنوب، أحدهما أبيض والآخر أسود: جيرى لى لويس (الذى ولد فى١٩٣٥)

وليتل ريتشارد (الذى ولد فى ١٩٣٢).ولد الأول فى عائلة فقيرة ومؤمنة من جنوب الوادى، من لويزيانا وهو ابن عم أشهر مذيعى التليفزيون الإنجيليين الأمريكيين: جيمى سواجارت Jimmy Swaggart: كان أحد أعمامه يمتلك بارًا مشبوهًا حيث يمكن سماع إيقاعات البلوز المحرمة فى المنازل. أرسل فى سن

الخامسة عشرة إلى مدرسة معمدانية أصولية لدراسة التوراة والموسيقى. وطبقًا للأسطورة طرد منها لأدائه أحد الأناشيد بلحن بوجى ووجى. هذه المرحلة كانت بلا شك سببًا فى وصف الروك أندرول فى وقت لا حق بأنها "موسيقى الشيطان".

ويؤكد أيضا مثال ليتل ريتشارد أكبر نجم روك أندرول أسود، مؤلف "توتى فروتى"، الشهيرة، بشكل أفضل العلاقات الصاخبة بين الروك أندرول والدين. وكونه سليل أسرة شديدة الإيمان تتبع مذهب طائفة مسيحية مؤثرة فى جورجيا وولايات الجنوب، وهى طائفة Adventists أدفانتيست باليوم السابع، جعله يتعلم غناء الجوسبل ولكنه يطرد من منزل العائلة فى سن الثالثة عشرة لأنه انساق إلى طريق المجون (وقد اعترف فيما بعد أنه أبدى ميولا شاذة) ليتسكع فى الطرق مع أفاق يبيع أدوية ويروج لها بالغناء. وسرعان ما قدم نفسه مع فرقة فى نيو أورليانز حيث التقطه مندوب شركة أسطوانات. وسرعان ما انتشر بالشكل الذى عرف به (والذى سيؤثر كثيرًا على جيمى هندركس): شعر مفرود ومنتفخ ارتفاعه ١٥ سم، وشارب رفيع مثل خط فرشاة الرسم وقمصان مزركشة. كان يصرخ بشكل جنونى ويضرب البيانو، ويتدحرج على الأرض: هو أسلوب "الجوسبل" ولكن "جوسبل" لم يعد فى خدمة كلمة الرب. "جوسبل " ليس له هدف سوى تمجيد القوة، لا قوة الروح القدس، وإنما قوة كل الأرواح على الأجسام: هى نوع من التملك تسكر ذاتها بذاتها. ورغم ذلك لحق الدين بليتل ريتشارد: أثناء جولة ناجحة فى أستراليا آخر عام ١٩٥٧، أى بعد عام بقليل من "توتى فروتى"، جاءته رؤيا أثناء النوم: رأى نفسه عاريًا، ملعونًا، والله يغرقه فى نيران جهنم. وظهرت له كرة من النار فى السماء. فى هذه المرة فهم: أن الله يكلمه ويأمره بترك الروك أندرول وحياة الخطيئة. عند عودته ألقى بجميع خواتمه فى الماء (قيمتها ٢٠٠٠٠ دولار كما يدعى) وسجل نفسه كدارس لعلم اللاهوت فى إحدى الجامعات التى سيتخرج منها مزودًا بشهادة واعظ معمدانى.

بقى تفسير سبب تجاوز هذه الظاهرة موضة العصر، كما ظن وقتها. فى فرنسا كان الروك الأول محاكاة ساخرة تهدف إلى تحويل هذه الموسيقى إلى

استهزاء: مثل أغنية "Rock'n Roll mop" المنسية التى غناها هنرى سلفادور Henri Salvador (المعروف بهنرى كوردنج Henri Cording) بكلمات بوريس فيان Boris Vian. ثم أصبح الروك أندرول الرقصة المفضلة لجيل بالكامل، مع بعض تعديلات للروك أندرول بالفرنسية على يدى ريتشارد أنتونى Richard Anthony، وجونى هاليداى وجوارب سوداء أخرى. وانتهت هذه الموضة فى فرنسا إلى الـ يى يى إلى توفيق الروك أندرول مع تقاليد الأغنية الشعبية.

ويرجع تحويل الروك أندرول إلى قوة جديدة غير مسبوقة إلى أربعة إنجليز قرويين من شمال غرب إنجلترا معاصرين لليى يى الفرنسية. لقد قلب "البيتلز" رأسًا على عقب دور الموسيقى فى مجتمعاتنا وخاصة فى الولايات المتحدة. لقد شبوا في أوروبا فى مرحلة ما بعد الحرب مباشرة، فى ليفروبول المدينة التى عاشت القصف بالقنابل، حيث كان الحرمان مازال كبيرًا وحيث كانت حياة الصبية المنحدرين من أسر متواضعة شديدة التقشف. لقد ابتدعوا فى السينما أفلامًا تجسد على الشاشة شخصيات متمردين شبان يتحدون المجتمع، مجتمع مثل مارلون براندو وجيمس دين. وكان لهؤلاء الذين يقودون سيارات ذات غطاء متحرك، ولهم خطيبات متوهجات، يبدون وكأن رغباتهم بلا حدود. اكتشفوا أيضا فى السينما ألفيس بريسلى (الذى لم يأت أبدًا للغناء فى أوروبا) فى أفلام مثل "الروك فى السجن". كانوا يحلمون بحياة سهلة، مضطربة حيث لا مكان لقيم الواجب والتضحية التى يعظمها آباؤهم. بالنسبة لهم كان يوجد بلد ساحر بالغ الثراء: هو أمريكا. كانوا يحلمون بالنجاح فيه، بالعيش فيه، بالميلاد فيه فى نهاية الأمر.

- إلا أن أمريكا التى يحلم بها البيتلز لا تشبه كثيرًا تلك التى يعيش فيها الأمريكيون الحقيقيون. ففى سنة ١٩٦٤، سنة إبحار البيتلز كانت الولايات المتحدة تعيش فترة حرجة: كان الرئيس جون كنيدى قد اغتيل للتو. كديمقراطى كان يعارض التمييز العنصرى وكان صاحب الحركة المعروفة " بالحقوق المدنية "، مطالبًا بحقوق متساوية لجميع المواطنين الأمريكيين، سودًا وبيضًا. وكان هناك

مناخ مستمر من الكراهية العنصرية يقوم بإتلاف الرموز الوطنية للعدالة والمساواة. وكان تهديد الاتحاد السوفييتى هذه الإمبراطورية الضخمة ذات التسليح القوى القادرة على إرسال أقمار صناعية إلى الفضاء، تغذى مناخًا من جنون العظمة الجماعية عند الأمريكيين. والخلاصة، أن غالبية الشباب شبت فى بلد يخاف ويشك فى نفسه. وهاهم هؤلاء الفتية القادمون من أوروبا العجوز، من أرضهم الأصلية ذاتها، من إنجلترا لإعلان حبهم لأمريكا بدون تحفظ، وحبهم لموسيقاها، ولحريتها ولشبابها. كان كل هذا مغلفًا بموضة فى الملابس تعطى لهذه الموسيقى جاذبية لم تحظ بها أبدًا فى بلدها الأصلى. بفضل "البيتلز" اكتشفت الولايات المتحدة نفسها من جديد. ومع ذلك لا يجب أن نتصور أن غزو "البيتلز" قد تحقق بسهولة. لقد عارضهم بشدة، وخاصة فى جنوب الولايات حيث ظهر الروك أندرول جزء كبير من الجمهور. خلال أحد المؤتمرات الصحفية، أعلن جون لينون على سبيل المزاح أن "البيتلز على أى حال صاروا أكثر شعبية من المسيح". إثر ذلك، قامت مجموعة غاضبة من السكان فى إحدى مدن الاباما بحرق اسطواناتهم فى محرقة كبيرة. وأثناء جولتهم الأخيرة عام ١٩٦٦، تلقى البيتلز تهديدات بالموت. وسنجد فى هذه المرحلة مرة أخرى التهديد الذى يمثله الروك أندرول كديانة خطيرة، متوحشة ووثنية، محطمة للقيم التى يعلمها المجتمع الأبيض.

وقد استخدم الأمريكيون مصطلح "الغزو البريطانى" لوصف المد الكاسح الذى يمثله البيتلز: وقد جعلت فرق "الرولنج ستونز و"الكنكز" ثم "الهو" Who وفرق أخرى كثيرة الشباب الأمريكى يكتشفون الموسيقى التى كان السود يؤلفونها على بابهم. الجميع تم "غزوه" فى آن واحد: استخدم رائد الأغنية الرافضة، بوب ديلان، الذى لم يكن يستخدم سوى أشكال الفولكلور التقليدى، استخدم هو نفسه الجيتار الكهربائى. وقد أطلق على أحد ألبوماته عنوان "ستأتى بكل هذا إلى المنزل "Bringing It All Back Home" و"كل هذا" يعنى البلوز، وإيقاع البلوز والروك اندرول. عندئذ صار الحديث عن الروك فقط وليس فقط عن الروك أندرول: فبعد

أن أصبح كهربائيا وقويا صهر الروك كل شيء فى بوتقته، صهر أشكالا مختلفة من الفولكلور ذات الموسيقى الملموسة. واستحوز على البلوز والجاز والموسيقى السيمفونية والموسيقى الهندية والإيقاعات اللاتينية. ولكنه اخترع خاصة طريقة جديدة لمعايشة الموسيقى.

عادة ما توجد على الشاطئ الغربى للولايات المتحدة الرغبة فى الحياة بطريقة مختلفة، بعيدًا عن جميع ضغوط العالم القديم. قام بعض الأساتذة فى منطقة سان فرانسيسكو، فى جامعة ستانفورد فى بالو التو، بتجربة عقار الهلوسة على طلبتهم، وهو عقار نفسى خلّقه الكيميائيون.كان الهدف هو زحزحة الحد الأقصى: وهو حد الوعى العاقل، الغربى. وبدأت البوذية عندئذ فى اجتذاب عدد من الشبان الغربيين. فى بالو ألتو صاحبت جماعة من الموسيقيين هذه التجارب: هى جماعة الموت السار Grateful Dead. وقد أصبحت فيما بعد فى الولايات المتحدة نوعًا من المذاهب المتحررة. ولكن من سيرمز لهذه الثورة فى العالم أجمع سيكون هم "الدورز" Doors القادمون من لوس أنجلوس. موسيقيا ينتمى "الدورز" للجاز و"البلوز" أكثر مما ينتمون للروك أندرول: وهم يقعون فى منطقة متفردة حيث يلتقى المسرح والشعر والطقوس الصوفية وشكل من أشكال العلاج الجماعى، وهم يشجعون على إطلاق سراح العقل الباطن بكل الوسائل الممكنة. على المسرح كان قائدهم المغنى جيم موريسون موضع تزلف جنسى وصوفى، وأصبح نوعًا من المؤد للمقدس، نوعًا من السحرة الذى يطلق العنان لقوى تتجاوزه، وفى نيويورك ستنشأ من هذه الحقبة واحدة من أكثر الفرق تأثيرًا فى تاريخ الروك، رغم شعبيتها شبه المعدومة أثناء حياتها وهى "ذى فلفت أندر جراوند" The Velvet Underground. تحت رعاية أندى وارول Andy Warhol، ستخلق فرقة لو ريد Lou Reed وجون كال John Cale جسرًا لا مثيل له يربط موسيقى الشوارع والأدب الواقعى والطليعة الإستيطيقية.

بفضل الروك، أصبح كل شيء ممكنًا. وقد حل عالم الحلم، الفخيم والمقدس ذو الطموحات الفائقة للإنسانية والذى لا حدود له محل العالم الواقعى، الذى حكم عليه بأنه حقير. وحينئذ وبصرف النظر عن الموسيقيين الحالمين مثل جيمى هندركس Jimi Hendrix، ظهر مؤدون قادمون من آفاق موسيقية رفيعة كان بإمكانهم فى أوقات أخرى أن يصبحوا شعراء، أو مناضلين سياسيين أو مراسلين... وقد اشترك أيضا فى هذه الثورة فنانون طليعيون، ورسامون، ومصورون، وفنانو جرافيك. وكانت هذه الحقبة العجيبة التى أصبح فيها كل شىء ممكنًا، كانت قصيرة المدة. منذ بداية السبعينيات تطورت أنواع متفردة، مؤكدة استقلالية متزايدة: مثل بلوز روك، والكانترى روك، والجاز روك، والموسيقى التقدمية، إلخ. إلى الحد الذى لم يعد فعليا ثم روك أند رول فى منتصف السبعينيات إلا عند بعض الهامشيين.

من هنا كانت الثورة الغربية للبانك روك فيما بين ١٩٧٦ - ١٩٧٧: بالنظر للوراء نحو الفجاجة والهواية والهمجية لرواد الروك نجد أنها ستغير المشهد الموسيقى رأسًا على عقب، مجددة نوعًا من البداية من الصفر للروك كما نعرفه الآن. وقد مارست حركة البانك Punk - القليلة الشعبية فى زمنها - العمل تحت الأرض، وأنشأت الأساس الذى سمح للروك أن يصبح فى الثمانينيات الموسيقى الشعبية السائدة بفضل اللغة المبسطة وبالتالى الأكثر فعالية. وقد سمح لفرق ذات حساسية جديدة مثل U2 "يو تو"، و"ذى كيور" The Cure، و"ديبيش مود" Depeche Mode ثم آر. إى. إم. Rem، حتى نيرفانا وراديوهيد، أن تؤثر فى جمهور عريض. كانت هذه الفرق فى المجموع تغير لهجتها أكثر مما تغنى. ومقارنة بسنوات الهيبى وبيوتوبيات بداية السبعينيات، أحدثت موجات لا قوة لها، وآمالا سرعان ما خيبت، وفى أحسن الحالات بعثت برسائل تشجيع وقت الشدة. ولكن قوة الروك كانت فى أن الاعتراف نفسه بهذا الفشل كان ما يزال بإمكانه أن يتحول إلى احتفاء.

منذ بداية الثمانينيات، دخل الروك عصر الاتصالات المهنية بفضل ظهور الفيديو كليب. فجرده هذا التطور من جزء من معناه ورسالته. وذاب بدوره - في عملية انصهار أوسع من تلك التى بدأها "البيتلز" - فى الموسيقى العالمية التى باقترانها بثورة ستوديو المنزل وبالأساليب الإلكترونية فى التقطيع سلبت منه دوره الاكتساحى".

وأود أن أنهى باستدعاء ذكرى شخصية: عام ١٩٨٨ افتتح "الفرجين ميجاستور" Virgin Megastore فى باريس، فى الشانزيليزيه وجدت أثناء زيارتى الأولى له أن مظهره فخم مما جعلنى أفكر، لا أدرى لماذا، فى العمارة ذات الطابع الموسولينى بمحطة ميلانو. فى مخزن البضاعة هذا، ينتهى سلم كبير من الرخام عادة إلى بناء مؤقت من الكارتون، تمجيدًا لإنتاج منتج جديد. وبمناسبة الإعلان عن Anthology البيتلز، عام ١٩٩٥تم تشييد كابينة تليفون لندنية غير حقيقية. وأعتقد أنى أوضحت أن فى الروك كانت النفحة والروح مقدستين. وحاليًا السلعة نفسها تقدم على أنها مقدسة. ففى هذا السياق، يبدو لى مصطلح الروحانية بالمعنى الذى يستخدمه به مؤرخو الأديان فيما يتعلق بالعبادات الأفريقية والآسيوية والبولونيزية ملائمًا تمامًا. فالإنسان خلق أشياءً وأعمالاً وتقنيات تصبح ذريعة لعبادات. ويبدو لى اللجوء إلى هذه التعبيرات الإنجليزية الغريبة مثل "المغنى المعبود"، و"الاسطوانة المعبودة " الذى نفذ للغة، يبدو لى ذا دلالة.

وأقول أخيرًا أن الروك كان محاولة لسحر العالم، بالمعنى الذى نعنيه عندما نتكلم عن الإيذاء بالتعاويذ أو السحر. لقد ألقى به (بالروك) وكأنه غلالة عجيبة، متعددة الألوان، على حياة الشاب الذى كنته فى الماضى.بفضل الروك اقتنع كثير من الناس بسمو العالم الذى نحلم به على العالم الحقيقى. اقتنعنا بأشياء مذهلة. من قبيل أن التدقيق فى أغانى، وفى أقوال وحتى فى صور "البيتلز" أو "بوب ديلن" Bobs Dylan بإمكانه تحقيق معرفة أسمى وفائقة الوصف. لقد جعل الروك الحياة بالنسبة للكثيرين، أكثر إحباطًا عندما جعلهم يعتقدون أن الحلم أقوى من الحياة.

وهكذا زرع عند أبناء جيلى بذرة آمال لا حدود لها. وإنى لأتساءل أحيانًا إذا ما كان علينا البحث عن أفضل شهادة على الكوارث التى ترتبت على هذا الإيمان الطفولى وغير المحدود، الذى جعل جزءًا من البشرية يعيش فى الوهم والانبهار، وهو فى "الجزئيات الأصلية " Les Particules Elementaires "لميشل هويلبك" Michel Houellebecq. ولكن،أليس من الأفضل أن نعيش فى نفس الوقت، محاطين بوحوش فى العالم حيث، كما كتب فيكتور هوجو فى قصيدته "إلى البرت دورير" Albert Dürer يحيا الكل ويمتلئ بالأرواح"، بدلاً من الاحتفاظ بهم محبوسين فى سجن روحنا الذى سينتهى الأمر بهم حتمًا يومًا إلى الهروب منه ليلتهمونا؟

الباب السادس

مسائل علمية

انعكاس الزمن فى علم الصوت(١)

بقلم: ماثياس فينك

Mathias FINK

ترجمة: لبنى الريدى

مراجعة: سعد الطويل

إننا نعيش فى بيئة يبدو لنا عمليا أنها دائمًا غير قابلة للانعكاس. عندما تسقط نقطة حبر فى الماء تنتشر الصبغة، ولا تظهر نقطة الحبر الأصلية مرة أخرى فى قلب السائل. إن هذه اللامعكوسية الظاهرة فى العالم المنظور بالعين المجردة، حيرت علماء الفيزياء نظرًا لأن معادلات الفيزياء المعنية بالظواهر الميكروسكوبية، ومعادلات الميكانيكا، قابلة تمامًا للانعكاس. لقد كان هذا الموضوع محل مناقشة وجدل على الدوام، ونعلم أن عالم الفيزياء لودفيج بولتزمان، فى محاولة منه لتفسير هذا الاتجاه نحو اللامعكوسية، قد أدخل مفهوم "الإنتروبيا" أو درجة التعادل الحرارى الذى يقيس بشكل ما الفوضى فى نظام الجسيمات. لقد بين أن الاتجاه الطبيعى لنظام من الجسيمات تتفاعل فيما بينها (بشكل مرن) هو أن تتحرك مجموع الجسيمات نحو أكبر قدر من الفوضى، وبمعنى آخر، نحو إنتروبيا قصوى، و ذلك عندما يكون هذا النظام معزولا عن باقى الكون. لكن يتعين ملاحظة أن تنامى هذا التعادل الحرارى لنظام الجسيمات، لا يتم رصده إلا فى النظم المعزولة تمامًا. عندما يكون نظام ما فى حالة تفاعل مع الخارج ويمكنه تبادل الجسيمات والطاقة، يمكن رصد، فى حالة إبقاء هذا النظام فى حال من عدم التوازن، ظهور نوع من التنظيم فيه. لقد تم استكشاف هذا المجال بشكل متعمق فى الفيزياء غير الخطية خلال العقود الأخيرة عقب الأبحاث الرائدة التى قام بها إليا بريجوجين. إن القضية التى تعنينا هنا مختلفة، فهى تتعلق بمعرفة إمكانية الاستفادة

---

(١) نص المحاضرة رقم ٣٥٠ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٥ ديسمبر ٢٠٠٠.

من قابلية الانعكاس الموجودة على المستوى المجهرى، لإجراء تجارب عيانية فى المعمل (ترى بالعين المجردة) ويتم تحريكها فى الاتجاهين:من نظام إلى فوضى، ثم بشكل متماثل تمامًا، من الفوضى إلى النظام. ما المجال الذى يجب أن يحيط نظامنا من الجسيمات المتفاعلة ليصبح بالإمكان عكس ديناميكا جسيماته حسب الطلب؟

للتصدى لهذه القضية، يتعين أولا فهم معنى القول: إن الفيزياء الميكروسكوبية قابلة للانعكاس. ويرتبط هذا التأكيد أساسًا بمبدأ الديناميكا الذى صاغه نيوتن، والذى يقول ما يلى:عندما يكون لديك جسيم له كتلة معينة وتؤثر عليه قوة ما، فإن هذا الجسيم سيتحرك بسرعة تزيد مع الزمن، وستتناسب عجلته (مشتقة السرعة بالنسبة للزمن، أى معدل تغير السرعة لكل وحدة زمن) طرديا مع هذه القوة. إن عجلة الجسيم هى التى تتناسب مع القوة وليست سرعته(كما يعتقد خطأ فى كثير من الأحيان).إن سرعة الجسيم هى فى حد ذاتها مشتقة لموضع الجسيم بالنسبة للزمن، مما يستتبع أن تكون المشتقة الثانية لموضع الجسيم بالنسبة للزمن(العجلة) هى التى تتناسب طرديا مع القوة: القوة = الكتلة× العجلة. إن هذا الواقع الغريب نسبيا هو الذى يفرض منطقيا أن تكون قوانين الميكانيكا قابلة للانعكاس. إذا رصدت مثلا مسارات كرتى بلياردو يمكنهما التفاعل فيما بينهما، فإن موضعهما على امتداد الزمن سيلتزم قانون الديناميكا. تستطيع هاتان الكرتان أن تصطدما أو تتفاعلا عبر قوى مختلفة.إن ما تقوله معادلة الديناميكا على انعكاسية هذه التجربة،هو كالآتى: لو أن عالمى فيزياء ماهرين كانا قادرين على إيقاف هاتين الكرتين فى لحظة معينة، مع قياس سرعتهما بدقة (لحظة توقفهما)، ولو كانا قادرين بعد ذلك على دفعهما بشكل متزامن تمامًا، بمنحهما سرعة معاكسة، فان هاتين الكرتين لن يكون لديهما بالتالى أية إمكانيات سوى أن يعيشا مرة أخرى حياتهما السابقة، بمعنى اجتياز مسارهما الأصلى فى الاتجاه المعاكس (بالنسبة لنظام جسيمات غير قابلة للفناء، فإن إعادة مسارهما فى الاتجاه المعاكس هى بمثابة أن يعيشا مرة أخرى حياتهما السابقة).

ويمكن بسهولة تصور الصعوبات التجريبية التى تطرح نفسها لتحقيق هذا النوع من التجربة بواسطة كرتين تصطدمان (يتعين وجود لاعبى بلياردو بارعين) ويمكن للمرء أن يتساءل عن تنفيذ مثل هذه التجارب على نظام أكثر تعقيدًا يتكون من آلاف الكرات التى تتصادم. نظريا على الأقل، لو أمكن وقف وقياس وإرسال مجموع الكرات القهقرى بسرعات جيدة، فإن كل المسارات ستدور فى اتجاه معاكس وستحدث التصادمات نفسها فى تسلسل زمنى معكوس وكأنه يتم عرض فيلم بالعكس. هل يمكن تنفيذ مثل تلك التجارب؟ قبل تنفيذ التجربة، يمكن محاكاتها بواسطة حاسوب تم برمجته لكى يجرى الحسابات الخاصة بمسارات كل جسيم، محترمًا بدقة قانون الديناميكا. يتم مثلا، البدء بألف كرة فى حالة تفاعل فيما بينها،وتتبع موضع وسرعة كل كرة فى كل لحظة، وعند لحظة معينة، يتم إيقاف نظام الجسيمات وعكس كل السرعات من أجل إعادة الكرات القهقرى. يتم دائمًا تطبيق قانون الديناميكا ورصد النظام يتحرك.للأسف، تكون خيبة الأمل كبيرة: فالأمور لا تسير كما ينبغى لها. فى البداية، ترجع الكرات ثانية على مسارها الأصلى، لكن بعد ما يقرب من عشرة تصادمات تمت بشكل سليم فى السير القهقرى، يبدأ النظام فى الانحلال، ولا يتمكن أحد من إعادة بناء ماضى النظام. لماذا؟

لأن للحاسوب دقة محددة، وعندما يقاس موضع وسرعة كل جسيم، يتم الحصول، فى ذاكرة الحاسوب، على أرقام ممثلة بدقة محدودة تعتمد على عدد الرقم الثنائى (البت) الذى يتم معايرة الإشارة عليه. تصطدم المحاولة إذن بالمشكلة الأساسية للفيزياء التقليدية: الفوضى الحتمية. إن أبسط خطأ فى القياس أو فى إعداد نظام الجسيمات سيجرى تضخيمه بطريقة أسية مقابل الزمن. ويكفى لذلك خطأ فى القياس لا يتجاوز 15-10 على حاسوب يعمل بدقة ٦٤ بت، لفقد التحرك القابل للانعكاس بعد عشرة تصادمات. يتم تكبير الخطأ الأصلى لدرجة أنه بعد بضعة تصادمات لا تعثر الجسيمات مرة أخرى على شركائها السابقين.إن هذه الحساسية الأسية للأخطاء تضع حدودًا لمثل هذه التجربة. وتحول الظاهرة نفسها أيضا دون

توقع الطقس لأسبوع مقدمًا. وأمام هذا الإثبات ونجاح نظريات الفوضى الحتمية، يبدو إذن، أننا لن نستطيع أبدًا بوسائلنا المحدودة، عكس الزمن فى تجربة فيزيائية ما، رغم أن الفيزياء الميكروسكوبية قابلة للانعكاس. لحسن الحظ، أن ما قيل للتو لا يعنى سوى عالم الجسيمات التقليدية(تقريب لعالم الكم). إذا تناولنا بالبحث تحرك ونمو موجة عبر الزمن، فإن الموقف يكون أظرف بكثير. إن الموجات تتواجد فى جميع مجالات الفيزياء، ابتداءً من ميكانيكا الكم إلى الكهرومغناطيسية، مرورًا بالصوتيات. فى هذا المجال الأخير، المنظور بشكل نموذجى، يمكن إجراء تجارب انعكاس الزمن بطريقة أسهل نسبيا.إن الموجات الصوتية تنمو وتتحرك فى نظم يكون عدد الجسيمات فيها كبير بشكل خارق، أكبر بكثير من الألف جسيم الذين تحدثنا عنهم توا. إن نظام الجسيمات(الجزيئات) التى تعنينا فى الصوتيات، يمكن أن تكون غازات أو سوائل أو أجسام صلبة. إلى جانب حركات الإثارة المضطربة الخاصة بكل جزىء، والموجودة عند كل درجات الحرارة(فيما عدا الصفر المطلق)، توجد حركات مرتبة ومتناسقة لهذه الجسيمات تمثلها الموجات الصوتية.عندما يتكلم شخص ما، فإن الحركة الاهتزازية لأحباله الصوتية تؤثر على جزيئات الهواء، وتدريجيا تنتشر حركة اهتزازية لجزيئات الهواء حول موضع الاتزان الخاص بها. المهم فى ذلك، أن هذه الحركات هى حركات جماعية حيث تتحرك كل الجزيئات فى توافق طورى، على مسافات تتحدد بالطول الموجى للموجة الصوتية. وبمقياس من فئة الطول الموجى (أو بالأحرى واحد على عشرة من الطول الموجى)، فإن مجموع الجسيمات هو الذى يتحرك بشكل مترابط وليس كل جسيم يتحرك بشكل مستقل عن الآخر.

بالنسبة لهذه الحركات الجماعية التى تحترم بدورها قوانين الديناميكا، والتى يمكن أن يكون نموها فى الزمن شديد التعقيد فى حالة الانتشار الصوتى فى أوساط مركبة(انكسار، انعكاس، حيود)، تتوفر لدى علماء الصوتيات فرصة فريدة بامتلاك أداتين منجزتين جدا ويمكن انتاج آلاف النسخ منهما، هما الميكروفون ومكبر الصوت.

ما الذى يفعله الميكروفون؟عند وضع ميكروفون فى مكان تم فيه تحريك الجسيمات نتيجة مرور موجات صوتية، يولد تصادم هذه الجسيمات على غشاء الميكروفون تيارًا كهربيا يتناسب طرديا مع سرعة الجسيمات. وبالتالى يقيس الميكروفون موضعيا سرعة هذه الجسيمات. ما الذى يفعله مكبر الصوت؟ عند إرسال تيار كهربى فى مكبر الصوت، يتحرك غشاء مكبر الصوت بسرعة تتناسب مع هذا التيار. وعندئذ ينقل الغشاء هذه السرعة إلى جزيئات الهواء الملاصقة له. لو تحققت وظيفتا الميكروفون ثم مكبر الصوت موضعيا، لتهيأت عندئذ قاعدة مثالية لتحقيق تجربة انعكاس الزمن. لدينا فى الفيزياء أدوات صغيرة تسمى ناقلات طاقة كهربائية إجهادية تؤدى هذه الوظيفة المزدوجة بشكل مثالى (إنها ناقلات طاقة قابلة للانعكاس). إن الكهربية الإجهادية التى اكتشفها بيير كورى، هى ظاهرة قابلة للانعكاس تظهر فى بعض البللورات التى يتولد فيها تيار كهربى عند تعرضها لإجهاد. وبالعكس، فان حقنها بتيار كهربى يغير شكل هذه البللورات.

أمكننا بدعم من هذه الأجهزة تصور تجربة انعكاس الزمن فى علم الصوتيات وذلك بتحقيق ما اسميناه بتجويف الانعكاس الزمنى. لقد بطنت جدران هذا التجويف بناقلات طاقة كهربية إجهادية، يرتبط كل منها بذاكرة الكترونية كبيرة الحجم.

وفى مكان ما داخل هذا التجويف تصدر صرخة ما(الصرخات التى نتحدث عنها يمكن أن تكون صوتية أو فوق صوتية. لقد نفذت هذه الأجهزة فى أول الأمر فى مجال فوق الصوتيات. إن الأطوال الموجية لفوق الصوتيات التى تهمنا تقاس بالمليمتر، فى حين تقاس أطوال الموجات الصوتية بالديسيمتر). ستجعل هذه الصرخة جزيئات الوسط الواقع داخل التجويف تتذبذب. مثلا، لو أن سرعة الصوت ثابتة فى التجويف، ولو أن الصرخة تسير فى جميع الاتجاهات (مصدر كلى الاتجاه)، ستنتشر الموجة الصوتية فى الحيز بشكل متماثل تمامًا (سيكون لدينا موجة كروية). على النقيض من ذلك، لو أن الوسط الذى تنتشر فيه الموجات وسط

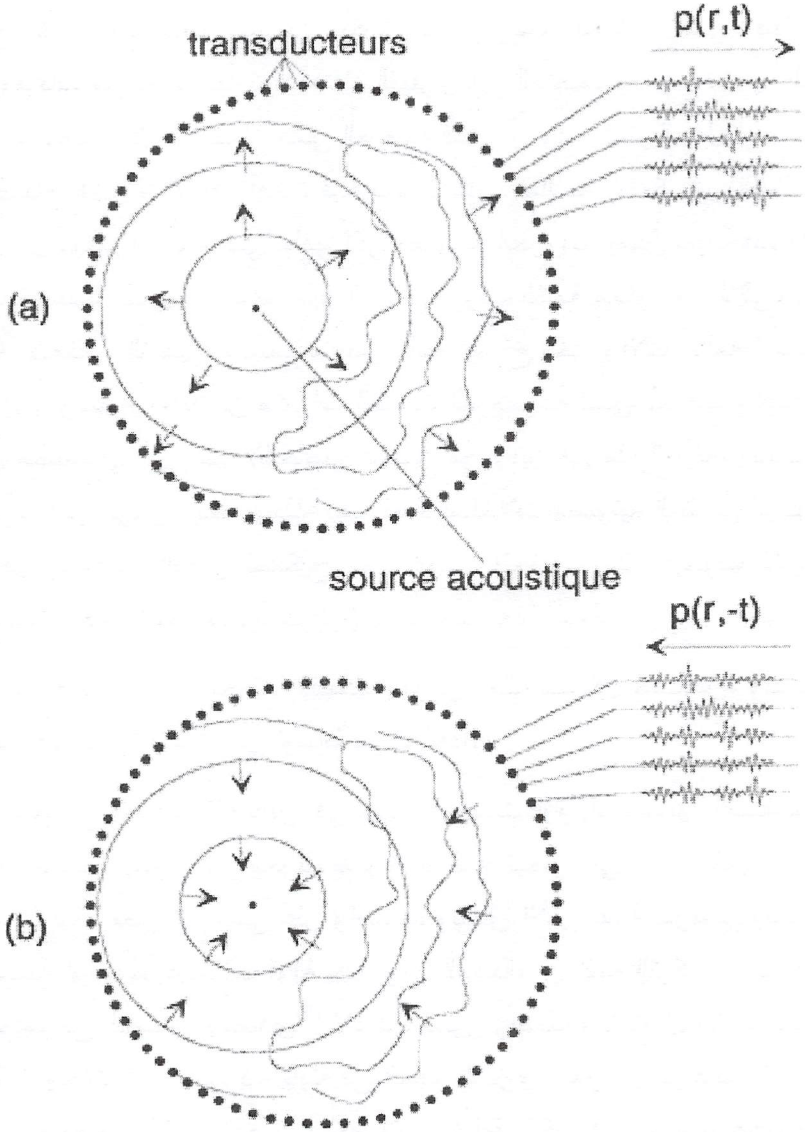
مركب، يمتلئ مثلا بالعديد من العوائق والمواد التى تتغير سرعة الصوت عند المرور خلالها، فإن جبهة الموجة سوف تتشوه، ولن تحتفظ الموجة بطابعها الكروى، وستسبب العوائق العديد من حالات الصدى مما يحطم التماثل الفراغى للموجة التى تم إرسالها فى بادئ الأمر. وقد يكون الصوت الذى سيسمعه مراقب ما مختلفًا عن الصرخة الأصلية، حيث يمكن أن تؤدى تأثيرات الأصداء(٢) وتشوه الموجة فى بعض الحالات، إلى حد جعلها غير مفهومة.

فى تجربة لانعكاس الزمن،(٣) يتم تبطين جدران التجويف بأجهزة قابلة للانعكاس تلعب على التوالى دور الميكروفونات ومكبرات الصوت(شكل رقم ١). ويقيس كل ميكروفون الموجة الصوتية التى تصل إليه، ويتم تسجيل كل الإشارات الكهربية فى ذاكرات الكترونية سريعة، مماثلة لتلك المستخدمة فى أجهزة المعلوماتية. وبالتالى يتم عبر الزمن قياس سرعة الجسيمات التى تصطدم بالميكروفونات على كل سطح التجويف. وعندما يصبح داخل التجويف صامتًا تمامًا، بعد اكتمال تحويل كل الطاقة الصوتية إلى طاقة كهربية بواسطة الميكروفونات، يتم الانتقال إلى مرحلة انعكاس الزمن. الأمر عندئذ يتعلق بإعادة قراءة مجموع الذاكرات الإلكترونية بترتيب عكسى. وبشكل أدق، يتم عكس الترتيب الزمنى للإشارات الصوتية التى استقبلها كل ميكروفون، بحيث يعاد أولا قراءة الإشارات التى وصلت أخيرًا والعكس بالعكس. إذن، ينتقل كل ميكروفون إلى حالة مكبر الصوت، ويتم تغذيته بواسطة الذاكرات الإلكترونية. وتصدر كل مكبرات الصوت تلك بالتوازى موجة صوتية عملاقة، طبقًا لترتيب زمنى معكوس، ونظرًا لقابلية قوانين الديناميكا للانعكاس، فان هذه الموجة الصوتية ليس أمامها سوى أن تعيش من جديد، خطوة بخطوة، كل مراحل حياتها الماضية لكى تتجمع مرة أخرى فى النهاية، وبدقة متناهية على المصدر فى شكل الصرخة الأصلية التى سبق إطلاقها.

---

(٢) بقاء الصدى بعد توقف الصوت.(المترجم)

(٣) Fink (M.), "Time reversed Acoustics", Physics Today, n 20, p. 34-40, Mars 1997.


transducteurs
p(r,t)
(a)
source acoustique
p(r,-t)
(b)

من بين الأجهزة المختلفة التى نفذناها فى معملنا، تجويف ذى انعكاس زمنى يعمل فى المجال المسموع. ويتكون هذا التجويف من سبعين زوجًا من الميكروفونات- مكبرات الصوت تطوق غرفة كبيرة. يقول شخص فى الغرفة

"صباح الخير" ويتم تشغيل السبعين ميكروفونا فى وضع "انعكاس زمنى". فتطلق الميكروفونات موجة صوتية ترتد عندئذ القهقرى إلى المتحدث وتتجمع متجهة إلى رأسه. لو تحدث الآن شخصان فى الغرفة فى آن واحد، ويقول أحدهما، مثلا،"صباح الخير"و الآخر "أهلا"، فإنه بمجرد تنفيذ عملية الانعكاس الزمنى، يستقبل كل منهما الرسالة التى نطقها لكن معكوسة الحروف. يمكن تعقيد هذه اللعبة الصغيرة بحيث ينطق كل منهما منذ البداية بحروف الكلمة معكوسة. بالتالى، وبعد مرحلة الانعكاس الزمنى، سيسمع شخص كلمة "صباح الخير"والآخر كلمة "أهلا". يمكن إذن بواسطة العديد من مكبرات الصوت الموضوعة فى الغرفة، إرسال رسائل مختلفة فى آن واحد لأشخاص مختلفين موجودين فى هذه الغرفة. وباستخدام مفهوم انعكاس الزمن، يتعلم النظام تنفيذ لعبة التداخلات الصوتية المثلى لتركيز بؤرة كل رسالة فى المكان الصحيح. يجب أيضا ملاحظة أن كل عيوب الغرفة (الإصداء والحيود نتيجة وجود عوائق) قد تم تصحيحها تماما.

إن هذه التجارب الخاصة بانعكاس الزمن فعالة بشكل مدهش، وتسمح بتصحيح الانتشار الصوتى فى أوساط مركبة جدا.

وتطرح هذه المشكلة كثيرا فى مجال الموجات فوق الصوتية المستخدمة لتصوير الجسم البشرى، أو محرك طائرة، أو قاع البحار. فى الطب تكون الصور فوق الصوتية لبعض المرضى غير واضحة، ويتعلق الأمر عامة بمرضى يعانون من السمنة أو لديهم عضلات قوية جدا. وفى الحقيقة، أن تقنية التركيز البؤرى المستخدمة فى التصوير بالصدى(٤) لإعطاء صور واضحة، لا تعمل إلا إذا كانت سرعة الموجات فوق الصوتية ثابتة فى الجسم البشرى، غير أن سرعات الموجات فوق الصوتية فى طبقات الدهون والعضلات مختلفة بشكل كبير عن سرعاتها فى الأنسجة الأخرى، ولا تنتشر الموجات فوق الصوتية فى خط مستقيم فى مثل هذه الأوساط. كيف يمكن تصحيح تشوه حزمات فوق صوتية فى هذه الأوساط دون

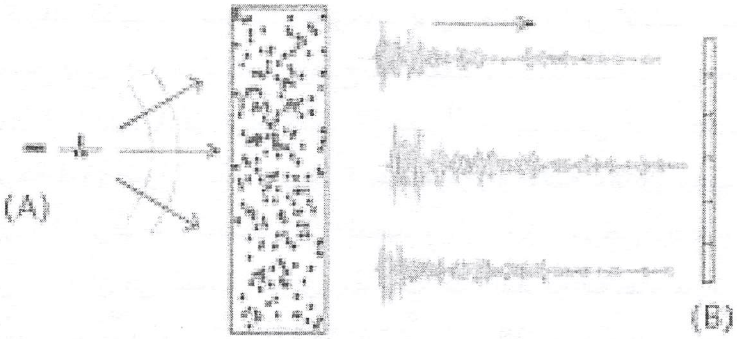
---

(٤) صورة صوتية لاكتشاف أصداء الأعضاء وبخاصة نمو الجنين أثناء الحمل. (المترجم)

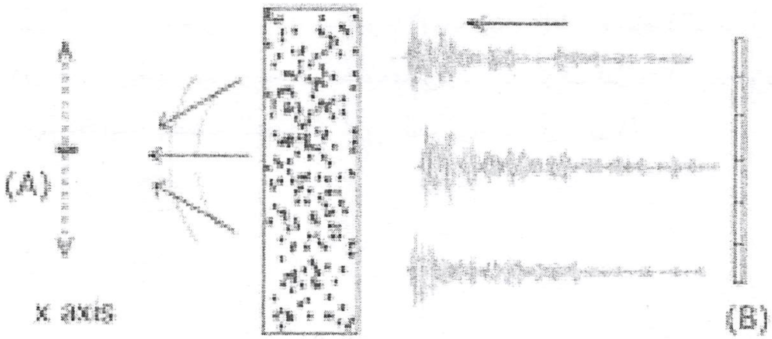
معرفة الخريطة الصحيحة لسرعات الموجات فوق الصوتية؟ إن تقنيات الانعكاس الزمنى تسمح بحل هذه المشكلة. وتوضح هذا المفهوم، تجربة فوق صوتية نفذهاArnaud Derode في وسط شديد التركيب.(٥) ما يهمنا فى هذه الحالة هو انتشار موجة فوق صوتية يبلغ ترددها ٣ ميجاهرتز(أى ثلاثة ملايين ذبذبة فى الثانية).إن هذا التردد هو المستخدم فى الطب، ويقابله طول موجى يبلغ نصف مليمتر فى الماء أو فى الجسم البشرى. ويتم فى هذه التجربة استخدام مرآة صغيرة ذات انعكاس زمنى، تتكون من شبكة من ١٢٨ ناقل طاقة موزعة على مستطيل مساحته أربعة سنتيمترات، وذلك بدلا من التجويف ذى الانعكاس الزمنى الذى كان سيتطلب عشرات الآلاف من ناقلات الطاقة. ويتم غمر هذه المرآة فى حوض به ماء. وبين المرآة ومصدر صوتى صغير الأبعاد جدا، أدخل وسط فاقد النظام تماما يتكون من ألفى ريشة معدنية تحدث جميعها رنينا عند تردد قدره ٣ ميجاهرتز. إنه وسط رهيب،خاصة بالنسبة للموجات فوق الصوتية(الشكل رقم٢).

---

(٥) Derode (A.) , Roux (P.) et Fink (M.) ,"Robust Acoustic Time Reversal with high order multiple scattering", Physical Review Letters, décembre 1995, vol.75, 23, p. 4206- 4209.



(étape 1)

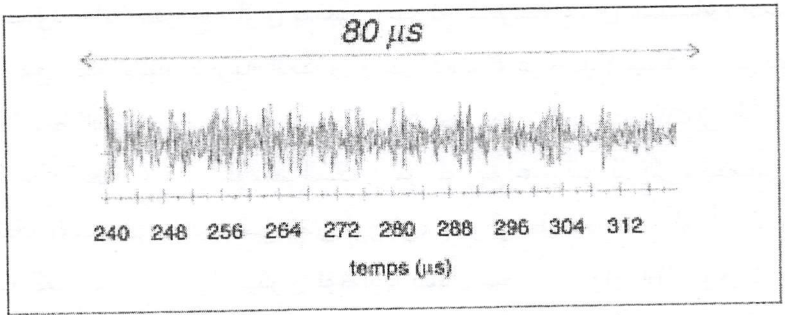


(étape 2)

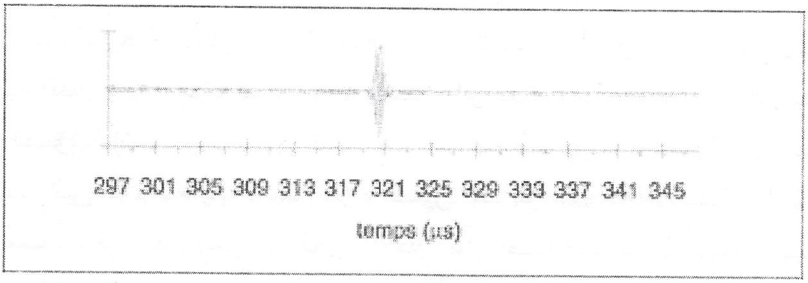
تعليق شكل رقم (٢): المرحلة الأولى: فى بادئ الأمر يرسل المصدر A نبضة فوق صوتية. تعبر الإشارة الصوتية غابة الريش المعدنية ويتم التقاطها فى النقطة B بواسطة مجموع ناقلات الطاقة التى تتكون منها شبكة خطية تضم ١٢٨ عنصرًا.

فى مرحلة ثانية، يعاد بث الـ ١٢٨ اشارة التى تم التقاطها نحو غابة الريش بعد عكس للتوالى الزمنى، ويمكن ملاحظة الإشارة المعكوسة زمنيا عند نقطة المصدر.

فى المرحلة الأولى من التجربة، يرسل المصدر الدقيق الحجم إشارة فوق صوتية قصيرة جدا مدتها ميكروثانية واحدة، أى ثلاثة أمثال فترة ذبذبة الموجات فوق الصوتية (شكل رقم ٣ أ). تنتشر هذه الموجة القصيرة عبر غابة من الريش المعدنية التى تقوم بتعديلها تمامًا. جزء صغير فقط من الموجة الأصلية ينتشر فى خط مستقيم، فى حين يتعرض الجزء الأكبر من الطاقة الساقطة لعدد كبير جدا من التصادمات مما يجعلها ارتجالية تمامًا. وتنقسم الموجة الأصلية إلى العديد من الموجات الصغيرة عند كل تصادم مع الريش، وتتكرر هذه العملية، وتكون المحصلة إشارة فوق صوتية طويلة جدا (٣٠٠ ميكروثانية) فى شكل تشوش ارتجالى تمامًا يتم رصدها عند مخرج الوسط. وتسجل ناقلات الطاقةالـ١٢٨ هذه الإشارات التى تكون مدتها حوالى ٣٠٠ ميكروثانية (شكل رقم ٣ ب). وبعد الانعكاس الزمنى فى الذاكرات الإلكترونية يتم بث الـ١٢٨ تشوش صوتى فى الوسط من جديد. ويلاحظ عندئذ أن الإشارة فوق الصوتية تنتشر من جديد عبر مجموع الريش، ويتم التأكد من أن مدة الإشارة فوق الصوتية الآن ميكروثانية واحدة عند الموضع الدقيق للمصدر الأصلى، أى أنها استعادت تمامًا مدتها الأصلية (شكل رقم ٣). فضلا عن ذلك، عند تفحص المجال جانبيا حول النقطة الأصلية، تم التأكد من أن بؤرة الموجة متمركزة تمامًا على هذه النقطة.



تعليق شكل ٣ أ: يبين هذا الشكل جزء من الإشارة الملتقطة بواسطة أحد عناصر مجموعة ناقلات الطاقة قدره ٨٠ ميكروثانية. المدة الإجمالية للإشارة تزيد عن ٣٠٠ ميكروثانية مقارنة مع مدة النبضة الأصلية ميكروثانية واحدة.



تعليق شكل رقم (٣ ب): نعثر عند النقطة A على إشارة مدتها عمليا واحد ميكروثانية بعد عملية الانعكاس الزمنى.

هذه التجربة لإعادة الانضغاط الزمنى والحيزى لإشارة متعددة البث توضح تمامًا الفاعلية المدهشة للانعكاس الزمنى للموجات الصوتية، كما تبين أيضا الحساسية الضعيفة جدا للظروف الأصلية للتجربة. لقد تم معايرة الإشارات المسجلة والمنعكسة فى الذاكرات بواسطة مبدلات تماثلية/رقمية تبلغ ديناميكيتها ٨ بت وتعمل بتردد معايرة قدره ٢٠ ميجاهرتز. ومع ذلك، فإن كمية المعلومات التى التقطناها وجعلناها تنعكس، كانت كافية لتأمين انتشار عكسى جيد عبر الألفين ريشة. والمدهش، أن مرآة صغيرة ذات انعكاس زمنى، لا تلتقط مجال الموجات فوق الصوتية إلا بانفراج زاوى صغير (مقارنة بتجويف ذى انعكاس زمنى)، تسمح، مع ذلك، بتنفيذ تجربة انعكاس زمنى ذات نوعية جيدة جدا، شريطة أن يكون الوسط الذى تنتقل فيه غير متجانس بدرجة كبيرة، ويسمح بانتشار الموجات بدرجة عالية جدا. مع أن الوسط المتكون من توزيع عشوائى للريش، ينتمى فى الميكانيكا الإحصائية لما يسمى بغاز لورنتز، وهو وسط فوضوى. لو أرسلت كرية فى هذا الغاز فإن سلوكها سيكون فوضويا بشكل نموذجى. ولو أطلقت كرتان فى قلب نظام الريش هذا على مسارات متجاورة، فإنهما ستتبعان، بعد عدد من الاصطدامات، مسارين يتباعدان عن بعضهما طبقًا لقانون أسى. إن هذه الحساسية للظروف الأصلية تحول دون تحقيق تجربة انعكاس زمنى فى الميكانيكا، بينما انتشار الموجات فى مثل هذا الوسط يكون أقل حساسية بكثير وأكثر قوة.

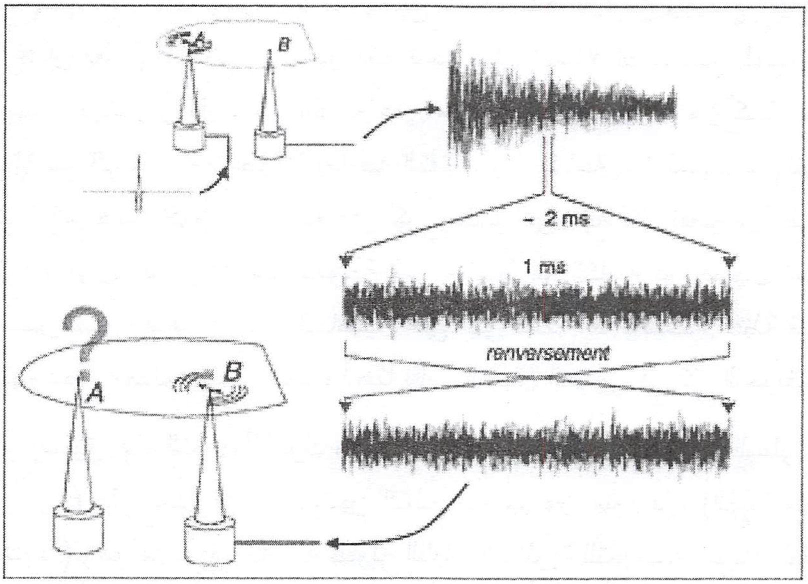
والأغرب أيضًا، ما يتم ملاحظته فى تجاربنا من أنه كلما كان سلوك الوسط فوضويا تناقص بشكل كبير عدد ناقلات الطاقة الضرورية لتحقيق تجربة انعكاس الزمن فى مجال موجى. لقد اثبتنا أنه حتى باستخدام ناقل طاقة صغير الحجم جدا وقابل للانعكاس، أمكن إجراء انعكاس زمنى شبه كامل وذلك بإحاطة وسط الانتشار بحواف عاكسة تمامًا، توضع طبقًا لهندسيات خاصة جدا، هى هندسيات ألعاب البليار الفوضوية، وهى النظرية التى وضعها عدد من علماء الرياضيات الروس (سينايى، وبونيموفيتش). كانت الفكرة التى أرشدتنا هنا هى: لكى يمكن التقاط كل المعلومة على الموجة الصادرة من مصدر له خصائص كلية الاتجاهات، يتعين إحاطة المصدر بجدران عاكسة يمكنها إعادة توجيه كل مكونات الموجة(كل الأشعة)نحو ناقل طاقة وحيد،بدلا من وضع ناقلات طاقة فى جميع اتجاهات الفراغ. إن بعض طاولات البلياردو التى تتخذ شكل الإستاد الرياضى لها تلك الخاصية، حيث يمر كل مسار للكرية على مقربة بالقدر المطلوب من كل نقاط الطاولة مع الانتظار وقتًا طويلا بما فيه الكفاية. إن صياغة هذا المفهوم بالنسبة لانتشار الموجات تكون أكثر صعوبة، لكن يمكننا القول،إنه لكل نقطة من طاولة البليار، يحتوى التطور الزمنى للموجة المرنة المعلومة الكاملة عن المجال الموجى والمصدر الذى ولدها. إن هذه الخاصية، هى التى تسمح لنا باستخدام نقطة قياس وحيدة ونقطة انعكاس زمنى وحيدة أيضًا لقلب المجال الموجى فى كل التجويف.

لتحقيق هذه التجربة(٦) نولد موجة مرنة على سطح صفيحة من السيليسيوم (السيليكون) على شكل قرص مستدير اقتطع منه جزءان متوازيان (إنها ملعبنا الفوضوى)،وهو ما يحقق خاصية طاولة البليار المطلوبة للتجربة. عند النقطة (أ)من طاولة البليار، يتصل طرف مخروط من الألومنيوم يرتبط به ناقل طاقة كهربائى إجهادى، بصفيحة السيليسيوم. يهتز طرف المخروط لوقت قصير جدًا

---

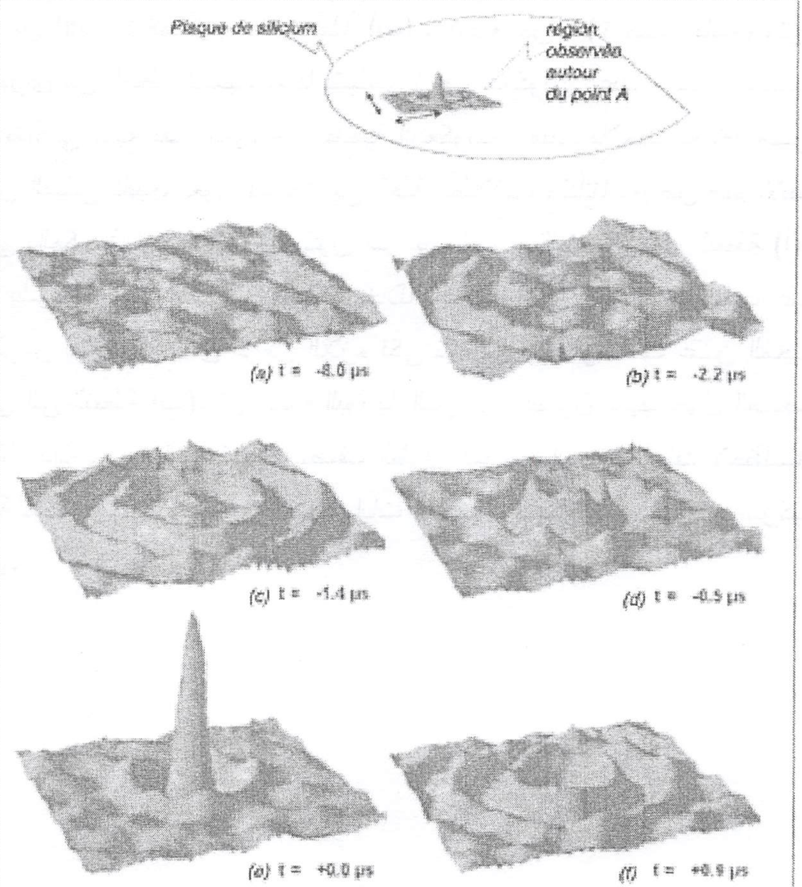
(٦) Draeger, Fink (M.) ." One Channel Time-Reversal of Elastic waves in a chaotic 2D- Silicon Cavity". Physical Review Letters, juillet 1997, n 79 (3), p. 407-410.

ويولد موجات سطحية لمدة مايكرو ثانية واحدة. ويبلغ الطول الموجى لهذه الموجات ٢,٥ مم. وعند النقطة (ب)، وضع طرف آخر يقترن بجهاز التقاط كهربائى إجهادى، يسجل الاهتزازت الناتجة عن مرور الموجة. إن مدة الإشارة التى رصدت وسجلت عند هذه النقطة طويلة جدًا (شكل رقم ٤). إنها فى الحقيقة، تتكون من إشارة أولى مباشرة تصل من النقطة (أ) لكن تتبعها عدد كبير جدًا من الردود الواردة من انعكاسات عديدة للموجة بين جوانب طاولة البليار. وتتراكب هذه الإشارات لتعطى مجالاً موجيًا له شكل ارتجالى تمامًا. وخلال الوقت المميّز للتسجيل (عدة عشرات من الميللى ثانية) تقطع الموجات عدة مئات من الأمتار، وتعبر طاولة البليار مئات المرات.



تعليق الشكل رقم (٤): رسم تخطيطى لتجربة انعكاس الزمن داخل تجويف طاولة البليار الفوضوى. تقع النقطتان (A, B) على صفيحة سيليكون لجوانبها شكل هندسى فوضوى.

من الإشارة المسجلة عند النقطة (ب)،نستقطع جزءًا (٢ ميللى ثانية) ونرسله مرة أخرى من النقطة نفسها، طبقًا لتسلسل زمنى معكوس. عندئذ، يتم استخدام مجس ضوئى لتتبع تقدم الموجة السطحية المعكوسة زمنيًا. يلاحظ أنه بعد مرور عدد من الميللى ثانية، تعود الموجة إلى نقطة انطلاقها، وكأننا نعرض فيلم الانتشار الأصلى بالعكس(الشكل رقم ٥). يكون التركيز البؤرى للموجة حول النقطة (أ) هو الأمثل بشرط أن يكون الزمن الذى تم خلاله إعادة إرسال الموجة مساويًا على الأقل لزمن بوانكاريه، أى الزمن اللازم لكى تبلغ كل المعلومات عن المجال الموجى إلى النقطة (ب). إن البقعة البؤرية التى تم الحصول عليها حول المصدر لها تماثل دائرى ويساوى قطرها نصف الطول الموجى المستخدم. لقد لاحظنا أن التجربة كانت ثابتة تمامًا وأن الاضطرابات الصغيرة لم تمنع تحقق التركيز البؤرى.



تعليق الشكل رقم(٥): يلاحظ حول النقطة (A)، بواسطة مقياس تداخل ضوئى، انتشار الموجة المعكوسة زمنيا عند النقطة (B). يمكن ملاحظة أنه عند الزمن صفر ميكروثانية تتركز الموجة عند نقطة المصدر فى شكل بقعة حيود متماثلة جدا عرضها يساوى نصف الطول الموجى.

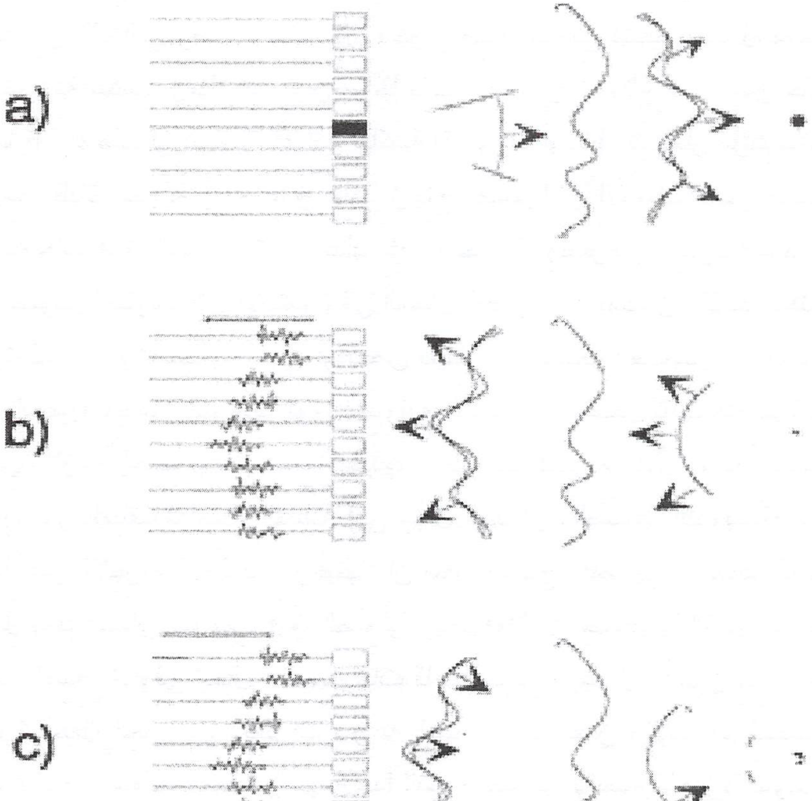
خلاصة هذه التجربة مثيرة للدهشة: إن الموجات تحب البيئات الفوضوية. وتكون معالجتها فى هذا السياق أسهل بكثير، ويتطلب التحكم فى مجال موجى عددًا

من المصادر أقل بكثير فى هذه البيئات الهندسية. وكلما كان الوسط مركبًا عثرت الموجة الصوتية مرة أخرى على مصدرها بسهولة. إن انعكاس الزمن الموجى والفوضى يتآلفان بشكل جيد جدا.

إن كانت التجارب التى وصفت سابقًا توضح أهمية المرايا ذات الانعكاس الزمنى على المستوى النظرى، فإن تطبيقات هذه التقنية فى مجال التصوير باستخدام صدى الموجات فوق الصوتية واعدة جدا. إلا أن الموقف فى هذه الحالة مختلف عن تلك التى وصفت سابقًا لأن وجود مصدر صوتى نشيط يرسل موجة تمت محاولة عكسها زمنيًا أمر ليس متاحًا بشكل عام. إن المشكلة التى يمكن حلها هى مشكلة الرصد أو تصوير أهداف عاكسة تقع وراء أوساط انتشار مركبة. إن ذلك يشبه قليلاً محاولة رؤية عائق خلف زجاج مصنفر! إن الأوساط التى تنتشر فيها الموجات فوق الصوتية تكون غالبًا غير متجانسة، وتتعرض حزم الموجات فوق الصوتية للتشوه خلال الانتشار. فى المجال الطبى مثلاً، يمكن لطبقة دهنية متغيرة السمك، أو أنسجة عظمية، أو بعض طبقات الأنسجة العضلية أن تحدث اضطرابًا قويًا لانتشار الموجات فوق الصوتية، بحيث لا تعمل تقنيات التركيز البؤرى اللازمة للحصول على صور جيدة، بشكل سليم. فى مجال آخر، مجال الفحص غير المتلف للأجسام الصلبة (فى مجال الطيران والصناعة النووية)، يتم عمومًا غمر الأجزاء المطلوب مراقبتها. إن شكل السطح الفاصل بين الجسم الصلب والسائل يعقد انتشار الموجات فوق الصوتية ويحد فعلاً من مستوى الكشف عن العيوب الصغيرة. وفى مجال علم صوتيات قاع البحار، يمثل تكون الدوامات وظاهرة الحمل الحرارى، وتغيرات سرعة الصوت تبعًا للعمق والإصداء الصوتى بين قاع البحر وسطحه، مصادر مهمة جدا للتشوه الصوتى بالنسبة لأجهزة السونار.

كيف يمكن فى هذه الحالة، استغلال مبدأ الانعكاس الزمنى لرصد هدف ما والتركيز البؤرى عليه؟ يكفى لذلك استخدام شبكة من ناقلات الطاقة لتكوين المرآة ذات الانعكاس الزمنى، طبقًا للتسلسل التالى: أولا، يتم إنارة الوسط المطلوب

استكشافه بواسطة نبضة فوق صوتية قصيرة جدا. وفى حالة احتواء الوسط على هدف عاكس، يتم انتقاء الصدى الذى يعكسه هذا الهدف باستخدام فجوة فى الزمن وعكسه زمنيًّا قبل إعادة بثه. يتصرف الهدف العاكس بمجرد إنارته مثل مصدر صوتى ثانوى ستتركز بؤريًّا عليه بشكل أمثل جبهة الموجة المعاد بثها، حتى خلال وسط انتشار غير متجانس (الشكل رقم ٦). وفى حالة وجود عدة أهداف، يمكن إثبات أن تكرار العملية يسمح سريعًا بالتركيز البؤرى على الهدف الأكثر لمعاناً.



تعليق شكل رقم (٦): عنصر من شبكة ناقلات الطاقة يرسل موجة فوق صوتية عبر وسط غير متجانس يشوه الحزمة الموجية (مرحلة أ).

مع وجود هدف عاكس (على يمين الشكل)، تعود الموجة المنعكسة نحو شبكة أجهزة الالتقاط (مرحلة ب). أخيرًا الإشارات الخاصة بالتصوير باستخدام الصدى تنعكس زمنيا وتنقلب نحو الهدف بطريقة مثلى (مرحلة جـ).

إن أول تطبيق للمرايا ذات الانعكاس الزمنى هو التفتيت بدقة للحصى الكلوى والمرارى فى الجسم البشرى. فى التقنيات الحالية لعملية تفتيت الحصاة فى المثانة، يتم تحديد موضع الحصاة بواسطة جهاز تصوير باستخدام الصدى أو وحدة عرض للصور تعمل بالأشعة السينية. ورغم أنه يمكن معرفة موضع الحصاة بدقة فى حالة التصوير بالأشعة السينية فإن التركيز البؤرى، خلال أنسجة غير متجانسة للموجات فوق الصوتية التى سوف تتولى عملية التفتيت، يظل غير متحقق بالشكل المطلوب. وهناك عقبة أخرى أكثر أهمية، هى أن الحصاة أو الحصى تتحرك عند التنفس، ولمسافات قد تصل إلى عدة سنتيمترات. بالتالى، يتطلب تفتيت حصاة إطلاق عدة آلاف من الموجات فوق الصوتية، تتركز بؤرتها على منطقة مساحتها عدة ميلليمترات مربعة، وليس بالإمكان حاليًا جعل مجس الإرسال المتبئر يتابع ميكانيكيًا كل هذه التحركات. وفى الأجهزة الكهربية الإجهادية الحالية تخطئ ٧٠% من الطلقات فوق الصوتية الحصاة المقصودة.

إن المرآة ذات الانعكاس الزمنى تتيح حل هذه المشكلات. لتحديد موضع حصاة كلوية فى بيئتها (حصوات أخرى وجدران الأعضاء) تضاء أولاً المنطقة المطلوب استكشافها بموجة فوق صوتية قوية. ويتم التقاط الإشارات المنعكسة وقلبها زمنيًا. وبعد تكرار العملية عدة مرات، تتجمع حزمة الموجات فوق الصوتية نحو المنطقة الأكثر انعكاسًا لإحدى هذه الحصى. ويمكن عندئذ تكبير الإشارات الأخيرة للتكرار بشكل قوى لتفتيت الحصى. لقد نفذنا واختبرنا مثل هذا الجهاز، بمساعدة الـ ANVAR، ويجرى حاليًا تطوير نسخة مدمجة منه.

مجال آخر لتطبيقات المرايا هو مجال الفحص غير المتلف للمواد، حيث يتركز البحث على اكتشاف العيوب الصغيرة فى المواد الصلبة وتحديد موضعها.(٧) إن هذه المشكلة صعبة الحل، وخاصة بالنسبة للمواد غير المتجانسة والأجزاء التى لها شكل هندسى مركب. يتم عامة غمر الجزء المراد مراقبته فى حوض وضعت فيه مجموعة من ناقلات الطاقة فوق الصوتية، تعمل بطريقة التصوير باستخدام الصدى، وتتحرك ناقلات الطاقة مرسلة حزمًا من موجات فوق صوتية لمسح المنطقة المعنية والنفاذ خلالها. وطبقًا لقوانين الانكسار تتعرض هذه الحزم للتشوه عند مرورها بالسطح الفاصل بين الماء والمادة الصلبة. ويتضح من ذلك أن استخدام مرآة ذات انعكاس زمنى يمثل حلاً أنيقًا لتحسين أداء عملية اكتشاف العيوب. وفى إطار تعاون مهم مع الـ SNECMA، تم فى معاملنا تنفيذ واختبار مرآة ذات انعكاس زمنى تتكون من ١٢٨ قناة تعمل بشكل لحظى أى فى الزمن الحقيقى. وباستخدام تقنيات انعكاس الزمن بشكل تكرارى، تمكنا مع François Wu من إثبات أنه يمكن اكتشاف عيوب فى سبائك التيتان لا تتعدى ٠,٤ مم على عمق يتجاوز ١٥٠ مم، وهو إنجاز أفضل بكثير مما تحقق باستخدام الطرق فوق الصوتية الأخرى. إن إمكانية تحقيق تبئير ذاتى حقيقى للموجات فوق الصوتية، يفتح آفاقًا واعدة جدا فى مجال فحص المواد.

تطبيق طبى آخر واعد جدا للانعكاس الزمنى، هو علاج المخ برفع الحرارة بواسطة الموجات فوق الصوتية. ويجرى الأمر بتركيز بؤرة الموجات فوق الصوتية عبر عظام الجمجمة مع تصحيح انحرافات الانتشار بواسطة تقنيات مشتقة من الانعكاس الزمنى. إن التقنية التى طورناها أخيرًا مع M. Tanter و J. - L. Thomas تسمح بتعويض تأثيرات الفقد الذى يحدث داخل الجمجمة والتى تحطم ثابتية الانعكاس الزمنى. إن هذه التقنية تسمح بموازنة دقيقة جدا لتأثيرات انكسار وامتصاص وأصداء عظام الجمجمة. ويجرى حاليًا تنفيذ نموذج كامل لهذه التقنية

---

(٧) Fink (M.), "Ultrasound puts Materials to the Test", Physics World, février 1998, p. 41-45.

تضم حوالى مائتى ناقل طاقة. إن تقنية التركيز البؤرى للموجات فوق الصوتية التى صممناها فعالة جدا، وثبت أن استخدامها فى " تصوير المخ بالموجات فوق الصوتية" ممكن أيضًا.

وتجرى تجربة تطبيقات أخرى للمرايا ذات الانعكاس الزمنى، فى مجال الرصد والاتصالات عن بعد التحت بحرية. لقد قام فريق من جامعة سان دييجو (يقوده البروفيسور كوبرمان) وحلف الأطلنطى، بتجربة فى البحر لهوائيات كبيرة جدا(مائة متر) ذات انعكاس زمنى، وسمحت هذه الهوائيات بتركيز بؤرة الموجات الصوتية لمسافة ١٥ كيلومترًا على مساحات لا تتجاوز أبعادها مترًا. (٨) إن ظاهرة أصداء الموجات الصوتية بين قاع البحر والسطح هى التى تم استغلالها للحصول على بقع بؤرية دقيقة جدا. إن إرشاد أجهزة الروبوت الصغيرة الموجهة من بعد بواسطة الانعكاس الزمنى للموجات الصوتية، يسمح بالوصول إلى مقدار كبير من المعلومات، علمًا بأنه لا يتم إرسال المعلومات إلا لوسيلة النقل الصحيحة. ويجرى حاليًا العديد من المعامل فى الولايات المتحدة (SCRIPPS) وجامعة واشنطن ومعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا) تجارب على عدد كبير من التطبيقات تحت البحرية، سواء فى مجال الاتصالات عن بعد المتقاطعة والمشفرة، بين أسطول كامل من السفن على السطح وغواصات وأجهزة روبوت فى قاع البحر،أو فى وضع حواجز صوتية ذات انعكاس زمنى تسمح برصد مرور هدف ذى أبعاد صغيرة (غواص) فى الممرات تحت البحرية عالية الأصداء.

وأخيرًا يمكن أيضًا تطبيق تقنيات الانعكاس الزمنى للموجات على أنواع أخرى من الموجات خلاف الموجات الصوتية. مثل الاتصال عن بعد بواسطة الموجات الهرتزية المستخدمة فى الهواتف المحمولة، حيث تستخدم موجات

---

(٨) Kupperman (W.A.) . Hodgkiss (W.S.) . Song (H.C.) . Akal (T.) . Ferla (C.) et Jackson (D.) ." Phase Conjugation in the Ocean: Experimental Demonstration of an Acoustic Time Reversal Mirror". J.Acoust. Soc. Am. n 103. 1998. p. 25- 40.

كهرومغناطيسية تبلغ تردداتها بضعة جيجا هرتز، ويحد أصداء الموجات الكهرومغناطيسية بين أبنية المدينة بشكل كبير معدل تدفق المعلومات التى يمكن أن ترسل بين هوائى الإرسال والهواتف الخلوية. إن تقنيات الانعكاس الزمنى، باستغلالها للإصداء فى الوسط الحضرى كما فى حالة التجارب التى أجريت فى طاولة البليار الفوضوى ستسمح بتركيز بؤرة الرسائل بطريقة دقيقة جدا على كل مستقبل، وعندئذ يمكن زيادة معدل تدفق المعلومات بدرجة كبيرة للغاية. إن هذه التكنولوجيا أصعب فى تنفيذها عنها فى مجال الموجات الصوتية، نظرًا للترددات المستخدمة التى تزيد ألف مرة عن ترددات الموجات فوق الصوتية، لكن التقدم السريع فى مجال الإلكترونيات يسمح حاليًا بالحصول على مرايا كهرومغناطيسية ذات انعكاس زمنى.

ويمكن أن يلعب عدم تغير معادلات الفيزياء بالانعكاس الزمنى دورًا مهمًّا[٩] فى مجالات مختلفة ابتداء من الفوضى الكمية إلى الاتصالات عن بعد عالية التدفق فى المدن، ومرورًا بالوسائل العلاجية، والتصوير الطبى، والفحص غير المتلف للمواد، وعلم الصوتيات تحت البحرية. وعلى نقيض ما قد يبدو بديهيًّا فإن الطبيعة الفوضوية للانتشار فى أغلب البيئات التى تحدث أصداء لا تحد من التحكم فى المجالات الموجية، بل إنها تشكل ميزة ضخمة عندما يتم استغلال تماثلات الفيزياء بذكاء، والتقدم المذهل فى مجال الإلكترونيات يجعل بناء مرايا ذات انعكاس زمنى أمرًا متاحًا من الآن فصاعدًا.

---

[٩] Fink (M.). Cassereau (D.). Derode (A.). Prada (C.) . Roux (P.). Tanter (M.). Thomas (J.-L.) et Wu (F.). "Time- Reversed Acoustics ". Reports on Progress in Physics . Topical Review . n 63 . 12. décembre 2000. p. 1933-1995.

نزوات أسواق المال: الانضباط والاضطراب(١٠)

بقلم: جان- فيليب بوشو

Jean-Philippe Bouchaud

ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

مراجعة: سعد الطويل

لا يوجد إنسان لم ينظر ولو مرة واحدة فى العمر بالصدفة أو بالضرورة وبحسرة أو بدافع من حب الاستطلاع إلى المؤشرات الزمنية لأسعار البورصة أو الدولار أو البترول. والمفاجأة الأولى فى هذا الموضوع أن هذه المؤشرات تتشابه جميعًا فى الواقع، وبدون تحديد الوحدات حول المحاور التى تمكننا من تحديد تواريخ أو قيم تغير الأسعار أو المقاييس الزمنية أو مقاييس التغير، فمن الصعب أن نستطيع أن نميز السهم من العملة والمادة الأولية من السند. والشكل العام للرسومات البيانية التى توضح هذه التغيرات، وبشكل كمى الخصائص الإحصائية، للتقلبات فى أسعار الأوراق المالية (وسوف نوضحها بالتفصيل فيما بعد)، ثابت لدرجة تثير الدهشة، سواء مكانيا أو زمانيا؛ فأسواق القرن الثامن عشر، على سبيل المثال، كانت تسير على نفس منوال أسواق القرن العشرين، وأسواق طوكيو كأسواق نيويورك، كلاهما يبدو وكأنه انعكاس لسلوك البشر على المستويين المحلى والدولى، ومن ثم يمكن "نمذجتها" [وضع نماذج لها].

وقد تبدو إمكانية نمذجة السلوك البشرى فكرة سخيفة لدى البعض ممن يقابلون بين المادة الجامدة - بطواعيتها وافتقارها للروح وإمكانية إخضاعها لتجارب قابلة لتكرار إنتاجها - والكائن البشرى الذى لا يمكن توقع أفعاله لتمتعه بحرية الفعل، بل والقادر على تغيير سلوكه كرد فعل حتى على نظرية تتعلق به

---

(١٠) نص المحاضرة رقم ٣٥١ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٦ ديسمبر ٢٠٠٠.

هو نفسه. ومع ذلك فالاختلاف بينهما أقل مما قد يبدو. ويرجع ذلك فى المقام الأول إلى أن العلوم الفيزيقية اقتربت شيئًا فشيئًا من دراسة الأوضاع الأكثر تعقيدًا والفوضوية والتى لا يمكن توقعها، مثل تحديد مقادير السرعات فى تيار مضطرب، حيث إنها تعدل بشكل متزايد فى مفهوم التنبؤ نفسه، إلى جانب اختراع أدوات جديدة للوصف الإحصائى. فالفكرة العزيزة على نفس لابلاس Laplace والخاصة بالتنبؤ المطلق للمستقبل اعتمادًا على معرفة الحاضر قد أخلّت مكانها لفكرة التنبؤ غير المؤكد الذى تشوبه أخطاء فى القياس، ثم جاءت على نحو أكثر راديكالية فكرة التنبؤ الاحتمالى الذى يدخل استحالة معرفة كل العوامل التى تحدد تطور نظام ما استحالة أداتية أو جوهرية. وهكذا فبدلا من محاولة التنبؤ بموقع جسيم ما على امتداد فترة زمنية، اكتفت علوم القرن العشرين، فى العادة، بمعرفة "احتمالات" تواجد هذا الجسيم فى هذا المكان أو ذاك فى فترة ما من الزمن. وفى إطار هذا التيار العام، والذى روج له فى مجالات أخرى بولتسمان Boltzmann وأينشتاين Einstein ولانجفان Langevin، كانت مساهمة باشيلييه Bachelier عندما اقترح فى دراسته التى أعلنها سنة ١٩٠٠ "نظرية المضاربة". وقد وضع من خلالها أول نظرية علمية للأسواق المالية استطاعت، بعد غياب الاهتمام بها لأكثر من نصف قرن، أن تؤثر بعمق فى تطور الرياضة المالية خلال الثلاثين سنة الماضية.

وأسلوب الوصف الإحصائى هذا يناسب تمامًا حرية الاختيار التى يتميز بها البشر (حقيقية كانت أم مفترضة). فإذا كان لأى فرد أن يتصرف كيفما شاء فى أى موقف يعرض له،تدفعه فى ذلك أسباب معقدة يصعب الإلمام بها إلمامًا تامًا، إلا أن السلوك الجمعى للناس إذا ما نظرنا له فى مجمله فسنلحظ له انتظامًا قد نستطيع أن نتوصل إلى قوانينه وأسبابه وثوابته - تمامًا كما يحدث مع الظواهر الخاصة بالمادة الجامدة. فالحركة المضطربة لحبة اللقاح، على سبيل المثال، والتى درسها براون Brown ترجع إلى التصادم الذى لا يهدأ لجزيئات الماء المحيطة بها. نستطيع إذن أن نحاول أن نروى قصة أى حركة ونصفها بإرجاع كل انحراف إلى حدوث توزيع معين فى جزيئات الماء. هذا الوصف المفصل مستحيل بالطبع، بل وغير

مفيد. بيد أن الوصف الاحتمالى الذى اقترحه أينشتاين ولانجفان يمكننا من استنباط القوانين الكونية للحركة البراونية التى تصف بدقة متناهية سلوك "جماعة" من تلك الجسيمات بدلا من وصف حركة كل منها على حدة. وبفعل وزن هذه الجسيمات فاحتمال تحركها إلى أسفل أكبر نسبيا من احتمال تحركها إلى أعلى؛ وهذه الحركة يصعب ملاحظتها عند مراقبة جسيم واحد منها ولكنها تتضح بسهولة إذا ما نظرنا إلى الجسيمات فى مجموعها. وبالمثل، فسلوك الأطراف التى تدخل الأسواق المالية هو نتيجة دوافع خاصة بكل منهم، وهى خليط من الأسباب المنطقية والدوافع العاطفية ولكنها تخضع فى مجموعها لأنساق تتخطى أفرادها. لذلك فقد قال باشيلييه Bachelier إن "السوق فى مبدئه يخضع لقانون أعلى منه وهو قانون الاحتمالات". وقد أصبح البحث فى تفاصيل هذا القانون مجالا نشيطًا فى السنوات الأخيرة، شارك فيه المتخصصون فى علوم الاقتصاد والرياضيات والفيزياء. ومن بين الدوافع التى تدفع الأبحاث فى هذا المجال حاجة المؤسسات المالية الماسة للسيطرة على المخاطر الملازمة لأنشطة المضاربة التى تقوم بها، ومما يثير الدهشة أن الشعور بهذا الاحتياج ظهر فى تلك المؤسسات متأخرًا عن ظهوره فى مجالات النشاط الصناعى الأخرى. بيد أن نتائج حدوث انهيار فى البورصة كما حدث سنة ١٩٢٩ يمكن مقارنتها بكم المآسى التى قد تصاحب حادثة نووية أو هزة أرضية. لقد بدأ استخدام السيطرة على المخاطر فى أوائل تسعينيات القرن العشرين بعد الانهيار المدوى الذى وقع سنة ١٩٨٧، والذى أثار الكثير من الشكوك فى نموذج باشيلييه (المعدل تعديلا طفيفا) والذى كان مستخدمًا آنذاك. كذلك فإن النمو الهائل لما يسمى بالأسواق المشتقات كأسواق الخيارات، حيث يمكن أن تؤدى عوامل الرفع إلى تضخيم حركات الارتفاع والانخفاض إلى أقصى حد ممكن، قد أدى إلى حتمية إعادة التفكير بعمق فى المخاطرة المالية وجذورها وكيفية ضبطها حتى نستطيع أن ننشئ أدوات فعالة لقياس "تذبذبات" أسواق المال.

وإلى جانب هذا الدافع النفعى هناك دافع آخر فكرى يتمثل فى تطوير علم للسلوك البشرى، وقد أشرنا إليه فى السابق. لذلك فأسواق المال تعتبر تربة خصبة

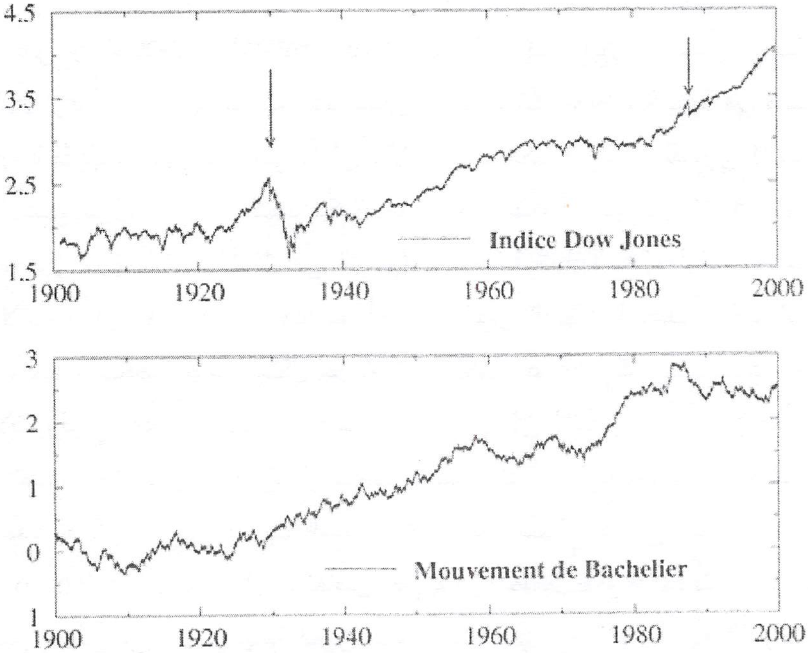
للتجربة حيث تتمتع بلا شك بمصدر فى غاية الثراء من البيانات التى توثق بشكل كمى النشاط البشرى، فلدينا تغيرات أسعار عشرات الآلاف من الأوراق المالية يغطى بعضها عدة قرون، كتلك الخاصة بالقمح. ولكن كيف يمكن أن تنبئنا تذبذبات السوق ارتفاعًا وانخفاضًا عن سلوك الأفراد الذين تسببوا فيها والذين تتخطاهم نتيجتها الإجمالية؟ هناك أنشطة بشرية شبيهة بهذا النوع من النشاط، من تلك الزاوية، مثل حركة سير السيارات فى الطرق واختلافاتها الهائلة (الازدحام الذى يصل لحد الاختناق ألا يشبه انهيار البورصة؟)، أو شبكات الاتصالات عبر الإنترنت - على أن كم البيانات المتاحة لا يقارن (بعد) بالكم المتاح فى الأسواق المالية. ونستطيع أن نؤكد أن الأدوات والمفاهيم التى تم التوصل إليها لفهم إحصائيات الأسواق المالية سوف يكون لها استخدامات أوسع مدى.

لنعد الآن إلى نموذج باشيلييه ومحدودياته. لقد وضع باشيلييه فرضية صغيرة حيث قال إنه لو كان السعر يعكس توازنًا بين المشترين (الذين يعتقدون أن الأسعار سوف ترتفع) والبائعين (الذين يعتقدون أن الأسعار سوف تنخفض) فسوف يمثل هذا السعر الأمل فى أن يكون سعر الغد مساويا للسعر الحالى.(١١) بعبارة أخرى، فارتفاع السعر بين اليوم والغد متغير راجع للصدفة ولا يمكن التنبؤ به. وبالتالى فالسعر هو مجموع هذه الارتفاعات الصدفوية. ومن هنا فمجموع عدد كبير من المتغيرات الصدفوية هو - تبعًا لفرضيات غير صارمة - متغير صدفوى يسمى المتغير الجاوسى، أى الذى يتضح توزيعه طبقًا للقانون الطبيعى للابلاس - جاوس Laplace-Gauss ويزداد انحرافه المعيارى بمقدار الجذر التربيعى للزمن الذى يمر. والعملية الإحصائية التى تم بناؤها على هذا النسق تتعلق بالحركة البراونية التى أعاد أينشتاين اكتشافها بعد باشيلييه بخمس سنوات. والنتيجة التى

---

(١١)يقول باشيلييه "الأراء المتناقضة حول هذه التغيرات تتوزع بحيث يعتقد البائع فى الارتفاع والمشترى فى الانخفاض فى نفس اللحظة" وبعد ذلك بعدة صفحات يقول: "يبدو أن السوق يجب ألا يسلم فى لحظة ما بالارتفاع أو الانخفاض بما أن لكل سعر معلن هناك من المشترين بقدر البائعين".

نصل إليها بهذا الأسلوب عالمية ، بمعنى أنها لا ترتبط بتوزيع خاص لارتفاع عناصر معينة. ونسوق فى الشكل رقم ١ مثالاً على رسم بيانى خيالى عبر فترة زمنية تم تمثيلها رقميا بناء على أسلوب باشيلييه، مقارنة بالرسم البيانى لمؤشر داو جونز لبورصة نيويورك منذ بداية القرن. وللوهلة الأولى تبدو لنا السمات العامة للرسمين البيانيين متشابهة.



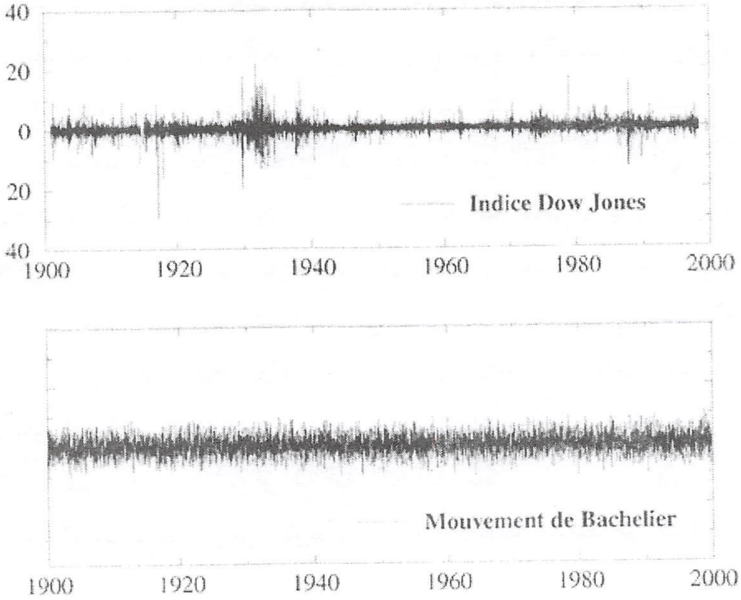
رسمان بيانيان للأسعار على امتداد فترة زمنية، إحداهما حقيقية (أعلى)، والأخرى تخيلية (أسفل) الرسم الحقيقى مستمد من مؤشر داو جونز خلال القرن العشرين، ممثلاً بإحداثيات شبه لوغاريتمية. الأسهم تشير إلى الانهيارات الكبرى: ١٩٢٩ و١٩٨٧. الرسم التخيلى مستمد من أسلوب باشيلييه: كل حركة ما هى إلا متغير صدفوى جاوسى منفصل تماماً عن الماضى.

ويظهر ذلك بشكل لافت على وجه الخصوص في الرسم الخيالي في الفترات الطويلة نسبيا التي يميل فيها السعر للارتفاع أو الانخفاض. هذا "الميل" في الواقع لا يخضع لأى تفسير اقتصادى منطقى ولا لأى إمكانية للتنبؤ به. فهى ليست إلا انعكاسا للصدفة التى تأخذ، مع ذلك، شكلا شديد الخصوصية فى حالة الحركة البراونية، فالواقع أن الارتفاعات يمكن أن تستمر لفترة طويلة حتى أن متوسط استمرار الفترة المزدهرة (أو غير المواتية) لا نهائى!

غير أن اختلافات هائلة تتبدى لنا إذا ما نظرنا بدقة أكبر للرسمين البيانيين فى الشكل رقم ١، فهناك حالات عدم استمرار كثيرة تبدو واضحة جلية فى مسار الأسعار الحقيقية، وهى تلك التى تتعلق بالانهيارات الكبرى فى القرن (انهيار ١٩٢٩ على سبيل المثال والكساد الكبير الذى نجم عنه، أو انهيار ١٩٨٧، وقد أشير للاثنين بسهم متجه لأسفل فى الرسم). بالنسبة لباشيلييه، فالعملية مستمرة حيث لا نلحظ أى تغير كبير. وهذا هو أحد خصائص القانون الطبيعى للابلاس - جاوس، حيث تتناقص قيمته بشكل سريع مع الابتعاد عن المركز حيث تنعدم تقريبا احتمالات وقوع أحداث حادة. فى عالم باشيلييه، لم يكن لانهيار ١٩٨٧ أن يحدث على الإطلاق حتى وإن كانت البورصة قد وجدت منذ بدء الخليقة. إن إعادة البناء الإمبيريقية لقانون توزيع تغيرات السعر أوجدت ما اصطلح على تسميته "ذيل باريتو queue de Pareto" أى انخفاض بطىء فى احتمال وقوع أحداث متطرفة، وهو ما لاحظه باريتو فى نهاية القرن التاسع عشر فى مجالات توزيع الثروات أو الدخول وجاء بعد ذلك ما يصدقه فى العديد من السياقات مثل تزايد واتساع عدد الهزات الأرضية، وحجم المدن الكبرى، وإيرادات الأفلام السينمائية...

هناك طريقة أخرى للعرض تمكننا من فهم الاختلاف العميق بين نموذج باشيلييه وواقع الأسواق؛ فبدلا من تتبع الأسعار خلال فترة زمنية ما، نستطيع أن نتتبع الاختلافات اليومية فى الأسعار مقارنة بين مؤشر داو جونز وبين التاريخ التخيلى لباشيلييه (شكل رقم ٢). وسوف نلاحظ أنه فى الحالة الواقعية لا توجد

فحسب "قمم حادة" للتفاوت تمثل ارتفاعات أو انخفاضات حادة، بل وميل لتجمع هذه القمم فى فترات زمنية. بعبارة أخرى نلحظ بوضوح وجود فترات اضطراب شديد تتداخل مع فترات أكثر هدوءًا تتميز بنشاط خافت، فتطور السوق يحدث بفعل فورات متقطعة لتحركات غير مستقرة. مثل هذه البنية لا تظهر فى الرسم البيانى للحركة لباشيلييه والذى يتميز بعدم وجود اختلافات بارزة، والذى يصف أيضا حركة هادئة بلا اهتزازات، صدف بلا مفاجآت. ومن الجدير بالذكر فى هذا المقام أن نشير إلى التشابه المدهش بين الشكل الإحصائى لتقلبات الأسواق المالية وبين مثيله الخاص بمجال السرعة فى تيار مضطرب. فكما يحدث للأسواق، يكون الانسياب المضطرب (الناتج، على سبيل المثال، داخل النفق الهوائى فى مركز مودان الجوى) متقطعًا، فهو ينشأ فى المناطق "الانسيابية" (حيث يكون الانسياب منتظما نسبيا وحيث يكون تبديد الطاقة ضئيلا) وتعترضه مناطق يحدث فيها تبديد شديد للطاقة.



تمثيل آخر للمعطيات الواردة فى الشكل رقم ١: بدلا من الأسعار يتم هنا تتبع "التغيرات اليومية" للأسعار على امتداد فترة زمنية اعتمادا على

مؤشر داو جونز وعلى حركة باشيلييه. يتضح جليا من المعطيات الحقيقية التغيرات المتقطعة فى الاضطراب.

وهكذا نجد أن كل الأساليب الحديثة لتحليل الإشارات الفوضوية (كالتحول إلى موجات صغيرة) والتى كانت وراء حدوث تقدم هائل فى فهم الاضطراب الهيدروديناميكى، نجد لها جميعًا تطبيقًا طبيعيا فى دراسة تقلبات الأسواق المالية.

انخفاض بطيء لاحتمالات حدوث تقلبات متطرفة، وطول فترات حدوث تقلبات شديدة؛ بعيدًا عن هذا الوصف الكيفى لاضطرابات السوق نستطيع أن نضع مقاييس كمية لهذه الأمور ثم نقارنها بالنتائج التى نحصل عليها من أسواق مختلفة فى فترات مختلفة حتى نتوصل إلى القوانين العالمية التى أشرنا إليها فى المقدمة. هذه القوانين تعنى أن هناك آليات عضوية مشتركة مرتبطة بلا شك بثوابت أصيلة فى سيكولوجية البشر مثل حب المكسب والخوف من الخسارة، والميل للانضواء داخل الجماعة والمحاكاة، والتعلم عن طريق التجربة والخطأ... وقد طرحت ودرست فى السنوات الأخيرة نماذج عديدة تعتمد على جانب أو آخر من هذه السمات. وبالرغم من بعض النجاح الذى أصابه هذا التخصص الجديد "علم المالية السلوكية Behavioral Finance" إلا أنه يبدو لنا أنه لا يزال يحبوا ولا يزال يحتاج إلى الكثير من التطوير. وأحد الرهانات التى يعتمد عليها هو محاكاة الأسواق المالية بشكل تخيلى على الكمبيوتر كما رأينا فى شكل رقم ١ ولكن مع توخى الدقة فى ملاحظة الواقع. وكما تتيح محاكاة الانسيابات المضطربة الواقعية التحرر تدريجيًا من الأنفاق الهوائية الكبيرة من أجل تصميم وإقرار صحة نماذج الطائرات الجديدة، نأمل أن تمكننا محاكاة الأسواق المالية التخيلية بشكل مبدئى، ثم على مستوى أعلى محاكاة الاقتصاد التخيلى، من التوصل إلى إدارة أفضل للمخاطر المالية وللسياسات الاقتصادية.

مراجع

- Bachelier (L.), *Théorie de la spéculation*, Paris, J. Gabay, 1995.
- Bouchaud (J.-P.) et Potters (M.), *Theory of Financial Risks*, Cambridge University Press, 2000, voir aussi les articles disponibles sur www.science-finance.com.
- Farmer (J. D.), « Physicists Attempt to Scale the Ivory Towers of Finance », dans *Computing in Science and Engineering*, November 1999, aussi reproduit dans *Int. J. Theo. Appl. Fin.* 3, 311, 2000.
- Frisch (U.), *Turbulence : The Legacy of A. Kolmogorov*, Cambridge University Press, 1997.
- Mandelbrot (B.), *Fractals and Scaling in Finance*, New York, Springer, 1997.
- Muzy (J.-F.), Delour (J.) et Bacry (E.), *e-print*, http://xxx.lanl.gov/abs/cond-mat/0005400
- Schiller (R.), *Irrational Exuberance*, Princeton University Press, 2000.

التماثل هنا وهناك(١٢)(١٣)

بقلم: هنرى باكرى

Henri BACRY

ترجمة: لبنى الريدى
مراجعة: سعد الطويل

"يعتبر عد الخراف من أفضل أنواع التسلية لمن يرقد فى الفراش، ويعرف الجميع أنه فى حالة الأرق، يكفى جمع خروف بعد الآخر لكى ينام المرء، لكن كم شخص يعرفون أنه لكى يظل المرء متيقظًا، يكفى طرح الخراف؟"

جروشو ماركس، "أ سرّة" Beds.

"ألف وتسعمائة وأربعة وثلاثون درجة للصعود، وألف وتسعمائة وأربعة وثلاثون درجة للهبوط، المحصلة صفر، ومع ذلك انا متعب جدا!"

فيلم "خطيبة الظلمات" *La Fianceé des ténébres* حوار جاستون بونورز.

إن افتتاح محاضرة عن التماثل بمثل هذه الطرف عن عمليات الطرح هى طريقة متعمدة لتوضيح أن التماثل يدخل أماكن غير متوقعة، أى مجالات لا تعنى العلم ولا الفن، وليس كما يوحى بذلك مؤلفو دوائر المعارف.

إن أيًا من زملائى الفيزيائيين كان يتوقع أن يرانى أطرح على الفور بعض المعادلات الأساسية فى الفيزياء، لدراسة سماتها من حيث التماثل، وعلى سبيل المثال معادلات ماكسويل التى تحكم الديناميكا الكهربية التقليدية. فى الفراغ (أى فى غياب أية شحنات أو تيارات كهربية) تكتب هذه المعادلات كما يلى:

---

(١٢)نص المحاضرة رقم ٣٥٢ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٧ ديسمبر ٢٠٠٠.

(١٣)فى ذكرى أستاذى عن "التماثل فى الفيزياء"، لوى ميشيل.

$$\operatorname{div} B = 0,$$

$$\operatorname{rot} E + \frac{\partial B}{\partial t} = 0,$$

$$\operatorname{div} E = 0,$$

$$\operatorname{rot} B - \frac{\partial E}{\partial t} = 0.$$

اطمئنوا. ليس فى نيتى أن أفرض عليكم هنا محاضرة فى الفيزياء، إننى أدعوكم فقط أن تفحصوا معنى هذه المعادلات الأربع. يكفيكم أن تعرفوا أن E تمثل المجال الكهربى، و B المجال المغناطيسى، وأن تصدقونى عندما أقول لكم، إن هذه المعادلات تسمح بفهم انتشار الضوء فى الفراغ.

ستلاحظون دون صعوبة، أن التحول الذى يشتمل على استبدال E، بـ B و B بـ E –، يحافظ بوضوح على هذه المعادلات، شريطة أن يكون معروفًا أن $\operatorname{div}(-E) = -\operatorname{div} E$ و $\operatorname{rot}(-E) = -\operatorname{rot} E$.

غير أن هذا التماثل الذى تتسم به معادلات ماكسويل لا يكون صحيحًا إلا فى الفراغ. أما فى وجود مادة، أى فى وجود شحنات كهربية متحركة، تكتب معادلاتان منهما بحدود إضافية تسمى مصادر المجال الكهرومغناطيسى:

$$\operatorname{div} B = 0,$$

$$\operatorname{rot} E + \frac{\partial B}{\partial t} = 0$$

$$\operatorname{div} E = \rho$$

$$\operatorname{rot} B - \frac{{}^{élect}\partial E}{\partial t} = j_{élect}$$

حيث تمثل ρ élect كثافة الشحنة الكهربية وتمثل j élect كثافة التيار الكهربى. لقد اختفى التماثل. قد يشعر بعض الكتاب بخيبة أمل لهذا الاختفاء، ومن

ثم لا يترددون فى تخيل وجود شحنات وتيارات مغناطيسية، بهدف استعادة التماثل، وبالتالى يكتبون صيغا جديدة:

$$\mathrm{div}\,B = \rho_{\mathrm{magn}} \text{ ،}$$

$$\mathrm{rot}\,E + \frac{\partial B}{\partial t} = j_{\mathrm{magn}}$$

$$\mathrm{div}\,E = \rho_{\mathrm{élect}}$$

$$\mathrm{rot}\,B - \frac{\partial E}{\partial t} = j_{\mathrm{élect}} \text{ ،}$$

مما يسمح بالحصول على تماثل بين الأجزاء الكهربية والمغناطيسية من هذه المعادلات. ويكون حد ρ magn إيجابيًا أو سالبًا لكون المغناطيسية شمالية أو جنوبية.

الصعوبة أن هذا التماثل الجديد ليس له وجود إلا فى خيال من يقترحونه. فلكى يطابق هذا التماثل حقيقة ما، يجب أن يكون بالإمكان عزل الأقطاب المغناطيسية الشمالية عن الجنوبية، وهو ما لم يتمكن أحد قط من تحقيقه. فى الواقع، يعرف الجميع أنه بقطع إبرة ممغنطة إلى نصفين لا يتم الحصول على قطب شمالى منفصل عن القطب الجنوبى، لكن على إبرتين ممغنطتين جديدتين. إن المغناطيسية الشمالية لا يمكن فصلها عن المغناطيسية الجنوبية. وللدفاع عمن يتمسكون بهذا التماثل الخيالى، يجب القول إنه قد يكون له الفضل فى منح تفسير لتحديد كمية "تكميم" الشحنة الكهربية. لقد بُرهن فى الحقيقة، انطلاقًا من ميكانيكا الكم، أنه لو وجدت أقطاب مغناطيسية، فإن الشحنة الكهربية ستكون دائمًا المضاعف الصحيح لشحنة الإلكترون، وهو أمر معترف به كحقيقة.

وبشكل أكثر عمومية، فإن أغلب حالات التماثل التى تتناولها الفيزياء، هى حالات تماثل خيالية. غير أن الفيزيائيين لا يقولون ذلك لأنهم مقتنعون أن حالات التماثل التى يعبرون عنها موجودة بالفعل. إنهم يفضلون الحديث عن حالات تماثل

منتهكة. يجب تفسير ما يعنونه بهذا التعبير، لذلك سأعطى أبسط مثال له. يعرف الجميع أن الأنوية الذرية تتكون من نيوترونات وبروتونات، ويرمز لعدد النيوترونات بالرمز (N) وعدد البروتونات بالرمز (Z). وتضم الذرة عدد Z من الإلكترونات التى تدور حول النواة. وبما أن شحنة البروتون عكس شحنة الإلكترون، فإن الذرة متعادلة كهربيا. ويميز العدد Z الخواص الكيميائية للعنصر. إن Z=8 مثلا بالنسبة لعنصر الأكسجين. ويعتبر العددZ بالنسبة للكيميائى، هو العدد الرئيسى فى حين يلعب العدد N دورًا ثانويًّا. ويتم الحديث عن النظائر للإشارة إلى الذرات التى لها نفس العدد Z لكن العدد N مختلف لكل منها.

غير أن الموقف خلاف ذلك بالنسبة للباحث فى الفيزياء النووية، لأن البروتون بالنسبة له، يشبه بدرجة مدهشة النيوترون. فى الواقع، إن كتلة هذين الجسيمين متساوية تقريبًا. فكتلة النيوترون تساوى تقريبًا ١٨٤٠ مرة كتلة الإلكترون، بينما كتلة البروتون تساوى ١٨٣٨ مرة كتلة الإلكترون. وتبرر هذه الخاصية إطلاق اسم "نوية" للإشارة إلى نوعى مكونات النواة. والمهم للباحث فى الفيزياء النووية، هو عدد أنوية النواة أو كتلتها بشكل إجمالى. فإن نواة اليورانيوم ٢٣٥ بنوياتها الـ٢٣٥ مختلفة عن نواة البورانيوم ٢٣٨ التى تضم ٢٣٨ نوية. إن الباحث فى الفيزياء النووية يفكر تقريبًا بالطريقة التالية: إنه يقول، لنتخيل عالمًا مثاليًا حيث لا وجود للكيمياء وبالتالى للفيزياء الذرية. ومعنى ذلك إهمال وجود الإلكترونات وعددهم Z المسئولة عن التفاعلات الكيميائية. وفى الوقت نفسه أيضًا، إهمال وجود الشحنات على البروتونات، ومن ثم يمكن الإقرار بأننا فى موقف يستحيل فيه التمييز بين البروتونات والنيوترونات. ويذهب الباحث فى الفيزياء النووية إلى أبعد من ذلك، إذ لا يكتفى بافتراض أن هذين النوعين من الجسيمات ليس لهما شحنة كهربية، إنما لهما أيضًا نفس الكتلة وبدقة، وهو ما يبرر تمامًا استخدام كلمة "نوية". وسيصبح من المتعذر التمييز بين هذه النويات، ومن ثم تكون قابلة للتبديل فيما بينها، وهى فى الوقت نفسه مسئولة عن كل الخواص النووية. وبهذه الطريقة، تكتسب الفيزياء النووية تماثلاً (سيمترية) أكبر من تماثل الكيمياء أو

الفيزياء الذرية. بمعنى آخر، الكيمياء والفيزياء الذرية تنتهكان تماثل النويات بأن تعزيا إلى البروتون ليس فقط شحنة كهربية لكن أيضًا كتلة مختلفة عن كتلة النيوترون.

إن هذا الوضع يطرح مشكلة حقيقية، لأن الكيمياء ليست سوى حقل من العلوم الفيزيائية، ويجب إبانة العلاقة الموجودة بين الكل والجزء. ويتم ذلك بالطريقة التالية: فى العلوم الفيزيائية، الطاقة المشاركة فى تفاعل نووى هى أكبر بكثير من تلك المشاركة فى تفاعل كيميائى (أى القنبلة النووية أقوى بكثير من قنبلة التى. إن. تى). يمكن إذن فى أول مرحلة تقريب إهمال الكيمياء أمام الفيزياء النووية، وهو ما يعنى إهمال انتهاك التماثل الذى يجلبه التمييز بين البروتون والنيوترون. إن كون الفيزياء النووية أكثر تماثلاً من الكيمياء فذلك لأنها تتعامل مع فيزياء أكثر أهمية من منظور الطاقة.بمعنى آخر، تتعلق الكيمياء بظواهر ذات أهمية يمكن تجاهلها. إن تجاهل اختلافات الكتلة والشحنة بين النويات أمر مبرر فى أول مرحلة تقريبية. ومن ثم تجد الفيزياء نفسها مضطرة فى آخر المطاف إلى التمييز بين التفاعلات النووية والتفاعلات الكهرومغناطيسية (وهى التفاعلات التى تحكم الكيمياء) والتصرف كما لو كانت مستقلة عن بعضها البعض.

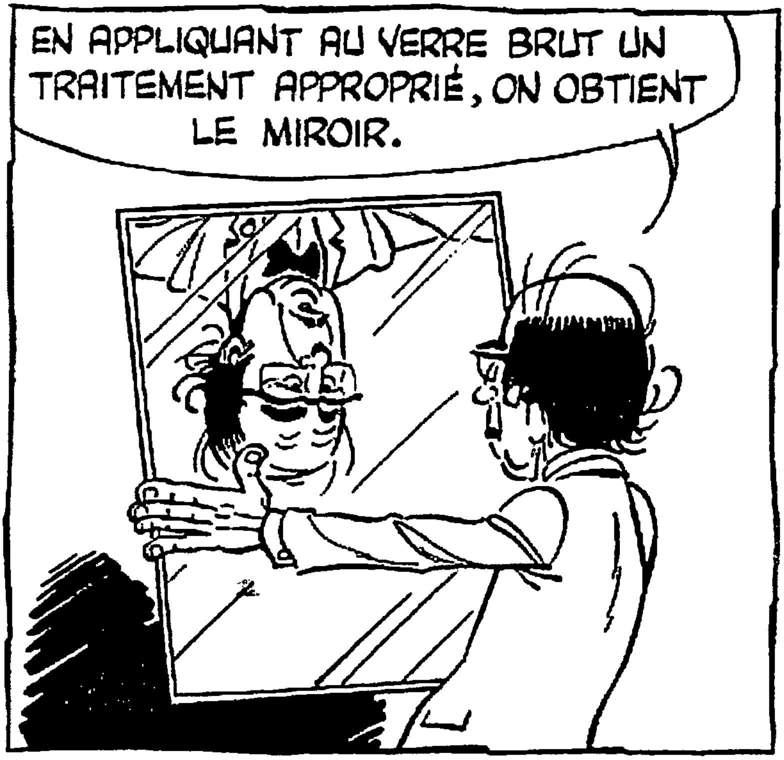
إن هذه الطريقة لرؤية العلوم الفيزيائية، والتى تتخيل تماثلاً (سيمترية) لا وجود له فعليًا، تمثل على عكس المتوقع وسيلة بحث ثمينة لقوانينها، لم نقدم منها هنا سوى أحد أبسط الأمثلة.

أرجو أن تصدقونى عندما أقول لكم إن تماثل النويات مرتبط بتماثل الكرة وهو تماثل يستنتج بطريقة منطقية من التماثل فى الهندسة الأولية، المشتق هو ذاته من تماثل المرآة.

أن يرى المرء نفسه فى مرآة هو أمر عادى: يتولد لدى المرء انطباع أن اليد اليسرى قد حلت محل اليد اليمنى. يقال إن المرء يرى نفسه مقلوبًا من اليمين إلى اليسار. غير أن هذه الطريقة فى التعبير ملتبسة. فى هذ الحالة، يكون من غير

المفهوم لماذا لا يرى المرء نفسه مقلوبًا بالأحرى من أعلى إلى أسفل، مثلما يتخيله الرسام الساخر جو تليب(١٤) (الصورة رقم ١). على كل حال،فى المرآة التى يمثلها سطح ماء ترى المبانى مقلوبة.

إن الحرف A يرى فى المرآة مثل الحرف الأصلى. لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للحرف E إلا إذا جعلناه أفقيا.


EN APPLIQUANT AU VERRE BRUT UN TRAITEMENT APPROPRIÉ, ON OBTIENT LE MIROIR.

تعليق الشكل رقم (١): عند معالجة الزجاج الخام بطريقة مناسبة نحصل على المرآة.

لدراسة التماثل فى الهندسة الأولية أو البسيطة، يستخدم عالم الرياضيات لغة أكثر دقة،فهو يدخل ثلاثة مفاهيم.

---

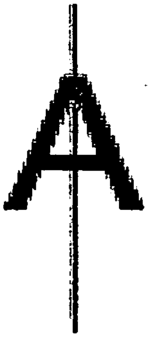
(١٤) Trucs-en-vrac .Shell, Paris, 1977-1985.

التحول:

يبتعد مفهوم التحول فى الرياضيات بشكل ملموس عن المعنى المعتاد للكلمة. إن التحول الرياضى لا يهتم إلا بنتيجة التحول الذى تم، ولا يأخذ فى الاعتبار الطريقة التى تم بها الحصول على هذا التحول. وبالتالى، لإجراء عملية انتقال معينة لشيء ما، لا يهمنى إطلاقًا المسلك المتبع، لكن ما يعنينى هو النتيجة النهائية فقط. وعندما يقال إنه سيتم إجراء تماثل حول المحور"الرأسى" (نصف دورة) للحرف A، لا أحد يفكر فى عملية نصف الدورة نفسها. بالنسبة لحرف A مكتوب على ورقة بيضاء، فإن نصف الدورة سيعرض لنا.. ظهر الورقة البيضاء. ومع ذلك، سيتم الحديث عن نصف دورة أو عن تماثل حول محور رأسى أيضا. وبالإشارة إلى عبارة جاستون بونور المذكورة فى البداية، سيقال إنه يمكن جعل A يصعد ألفًا وتسعمائة وأربعة وثلاثين درجة، ثم جعله ينزل تلك الدرجات، وأن ذلك يكافئ "لا تحول" يشار إليه باسم "تحول متطابق".

الثابتية:

يضم إلى حرف A الأصلى حرف A الذى تم تحويله بنصف دورة حول محوره الرأسى، وللحديث عن التماثل يكتفى بتسجيل أنهما يتطابقان، حيث لا يحدث تغيير لحرف A بمثل هذا التحول.



وبالطريقة نفسها، عندما أقوم بتماثل لنفسى بالنسبة لمحور رأسى، أشعر أننى ثابت فى ظل هذا التحول، لكن بالنظر إلى ذلك من قرب، سأكتشف أن هذا التماثل ليس سوى تماثل تقريبى. ولكى أقنع نفسى بذلك، يكفينى مقارنة خطوط يدىّ الاثنتين. حتى تماثل الوجه تقريبى فى الحقيقة: يجب أن نعرف أن الخد الأيسر لأى شخص أعرض من الخد الأيمن، وهو ما نكتشفه بسهولة بإعادة تشكيل وجه الشخص ذاته،وذلك باستخدام جانب واحد للوجه معكوسًا. عندها، سيجد المرء نفسه بوضوح أمام وجه تغير شكله بحيث أصبح بخدين أعرض أو أضيق تبعًا للحالة.

ولا تختلف معالجة تماثل الحرف E إلا من حيث اتجاه المحور، فهو فى هذه المرة أفقيا. ومن غير المجدى إجراء عملية دوران للحرف E.

زمرة التحولات:

إذا تم إجراء نصف دورة ثانية بعد نصف الدورة الأولى، يظل شكل الحروف دون تغيير بالطبع. وفى الحقيقة، أن إجراء نصف دورة مرتين متتاليتين يعنى عدم إجراء أى تحول. إن الأمر هنا يتعلق "بالتحول المتطابق". وبما أن كل جسم يظل ثابتًا فى ظل التحول المتطابق فإنه يمكن القول إن جسمًا غير متماثل يكون ثابتًا فى ظل تحول واحد، وتتحول مجموعة تحولاته إلى عنصر واحد. إن مجموعة تحولات الحرفين A، E تضم عنصرين: نصف الدورة والتحول المتطابق. ماذا يحدث للحروف الأخرى؟

هيا نفحص هذه الحروف.

حروف ذات محور رأسى للتماثل: A,H,I,M,O,T,U,V,W,X,Y

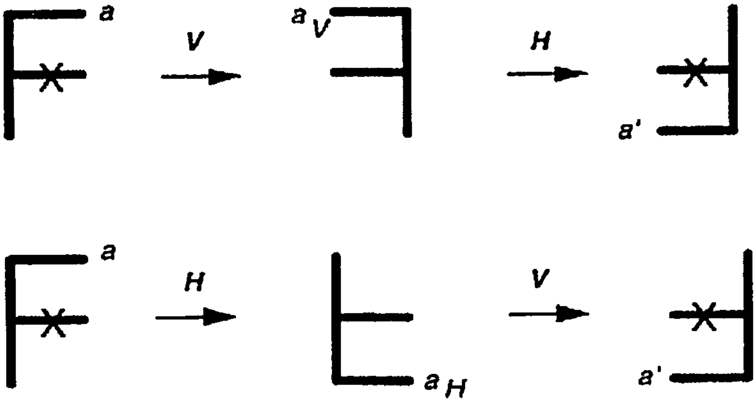
حروف ذات محور أفقى للتماثل: B,C,D,E,H,I,K,O,X

ملحوظة: إن شكل الحروف مهم. لقد اخترنا حروف helvetica (مع ملاحظة أن حرف W مثلا فى حروف times ليس متماثلاً).

يلاحظ أن بعض الحروف لها محور تماثل رأسى ومحور تماثل أفقى أيضًا. وهى حالة الحروف التالية: H ,I, O, X

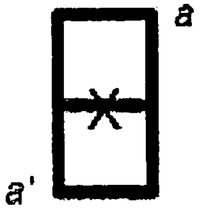
وكان يمكن الاعتقاد أن زمرة التحولات الخاصة بها ذات ثلاثة عناصر:

نصف دورة رأسية، نصف دورة أفقية، وتحول متطابق. إلا أن ذلك سيعنى نسيان التحول الذى ينتج من الجمع بين نصف الدورة الرأسية (V) ونصف الدورة الأفقية (H). ولمعرفة ما ينتج عن ذلك، نجرى هذه التحولات على حرف غير متماثل، وليكن الحرف F مثلا.



(رأسى = V، أفقى = H)

وليكون الرسم واضحًا، أشرنا إلى إحدى رؤوس حرف F بالحرف (a) وفصلنا حروف F المتحولة عن حرف F الأصلى، لو كانت التحولات المرجوة قد تمت بالفعل، كان سيتم الحصول على الرسم التالى:



ويتم التأكد أن النتيجة ستكون واحدة أيا كان الترتيب الذى تتم به التحولات الرأسية والأفقية. إن الأمر يتعلق ببساطة بنصف دورة (C) حول النقطة المعلَمة بصليب. ويلاحظ على الفور أن الحروف H,I,O,X تكون ثابتة فى ظل هذا التحول. فزمرة التحولات الخاصة بهذه الحروف إذن من الرتبة الرابعة، إنها زمرة ثابتية المستطيل.

لم ينته الحديث بعد عن حالات تماثل حروف الأبجدية. هناك ثلاثة حروف لديها حالة تماثل واحدة، هو التماثل (C). إنها الحروف N , S , Z،زمرة التحولات الخاصة بها من الرتبة الثانية. والخلاصة، أنه يمكن تصنيف الحروف طبقًا لزمرة التحولات الخاصة بها بالطريقة التالية:

التحولات (تحول متطابق، رأسى، أفقى، مزدوج) H, I , O , X
(تحول متطابق، تحول رأسى) A , M , T , U , V , W , Y
(تحول متطابق، تحول أفقى) B , C , D , E , K
(تحول متطابق،تحول مزدوج) N,S,Z.
(تحول متطابق) F , G , J , L , P , Q , R

إن الشيء المهم فى عيون علماء الرياضيات هو أن "كل" الحروف قد تم تصنيفها بواسطة زمرة تحولات واحدة، وذلك بفضل إدخال التحول المتطابق. وبشكل عام، ترضى باحث الرياضيات حقيقة عدم وجود أى استثناء لقاعدة ما.

ويشبه ذلك بدرجة ما، إدخال الصفر فى العد، وهو ما سمح بإعطاء معنى لمعادلة من نوع س + أ = ب حتى عندما يكون أ = ب

وتسمى الزمرات الثلاث (تحول متطابق، تحول رأسى)، (تحول متطابق، تحول أفقى)، (تحول متطابق، تحول مزدوج) زمرات "متشاكلة" أى متماثلة الشكل، لأن لها عدد العناصر نفسها، والبنية ذاتها. ويقصد علماء الرياضيات من ذلك، أن لتلك الزمرات قانون التكوين ذاته. فى الحقيقة، تخضع الزمرات الثلاث لقانون:

تحول رأسى (ر)٢ أى تحول رأسى يتبعه تحول رأسى = تحول متطابق، أو قانون مماثل يتم الحصول عليه باستبدال التحول الرأسى بالتحول الأفقى أو التحول المزدوج. ولا يوجد ما يثير الدهشة فى ذلك، فمن السهل البرهنة فى الواقع، أنه لا يوجد سوى زمرة واحدة ذات عنصرين، ذات تشاكل تقريبى.

والآن، لنكتشف زمرات أخرى ذات عنصرين. التحولات "ضرب عدد ما فى ١ أو ١- "يكونان زمرة مشاكلهة للزمرات السابقة. إن ضرب الرقم فى (١) هو التحول المتطابق، ويتم التحقق من أن ضرب رقم ما بـ (١ -) مرتين متتاليتين يكافئ التحول المتطابق، ومن ثم يتم التأكد أن البنية هى أيضا نفسها، وهكذا يكون قد تم التحقق من التشاكل (التماثل فى الشكل).

لنعط مثالا ثانيا: إنه دراسة التحول الناتج عن إضافة رقم زوجى إلى رقم صحيح. إذا كان هذا الرقم الصحيح زوجيًا سيظل زوجيا، وإذا كان فرديا سيظل فرديا. إن إجراء هذا التحول يبقيه فى الصنف الذى ينتمى إليه. وعلى النقيض من ذلك، فإن إضافة رقم فردى إليه يجعله يغير صنفه. بذلك يكون لدينا القانون التالى:

زوجى + (زوجى) = (زوجى)

زوجى + (فردى) = (فردى)

فردى + (زوجى) =(فردى)

فردى + (فردى) = زوجى

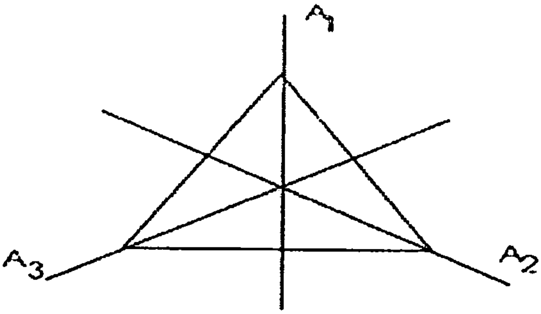
أى أن "إضافة رقم زوجى" هى التحول المتطابق و"إضافة رقم فردى مرتين متتاليتين" يساوى إضافة رقم زوجى. ويتم التحقق من تشاكل هذه الزمرة مع الزمرات السابقة. إن قوانين الزمرة هى نفسها، الاختلاف الوحيد أنها تعبر عن نفسها بعملية ضرب فى حالة ١ + و١ - وبعملية جمع فى حالة العدد الزوجى والعدد الفردى.

وبتجريد الأصناف التى تنطبق عليها هذه التحولات يكون لدينا فى الحقيقة ما يلى:

(- ١) × (- ١) = ١

فردى + فردى = زوجى

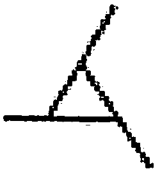
لنضف إلى أبجديتنا الحرف اليونانى دلتا، مع افتراض أنه يوصف بمثلث متساوى الأضلاع تماما، لهذا الحرف ثلاثة محاور تماثل يمكن الإشارة إليها بـ أ١،أ٢،أ٣، ويمكن التحقق من أنه يتم الحصول على دوران ثلث دورة حول مركز الحرف وذلك بتركيب اثنتين من حالات التماثل تلك.



زمرة تماثل هذا الحرف من الرتبة السادسة:

(التحول المتطابق، أ١، أ٢، أ٣، د، دَ) حيث د وذ تشيران على التوالى إلى الدوران ثلث دورة فى اتجاه عقارب الساعة وفى الاتجاه المعاكس على التوالى.

إن حرفًا له الشكل التالى ستكون زمرة التماثل الخاصة به هى الزمرة الجزئية ذات العناصر الثلاثة:



(التحول المتطابق، د، دَ) والتى يمكن كتابتها كالتالى: {د، د٢ = دَ، د٣ = التحول المتطابق}.

وبشكل أكثر عمومية، بإمكان القارئ أن يتحقق بنفسه من أن المضلع المنتظم الذى له عدد "ن" من الأضلاع، تضم زمرة تماثله ٢ ن من العناصر ("ن" محاور تماثل، و"ن" دوران د، د^{٢}، د^{٣}...د^{ن}، حيث "د" هى دوران بزاوية ن / ٣٦٠°.

نبحث مثلا حالة المربع، حيث ن = ٤. إن لديه ٤ محاور تماثل (محوران قطريان ومحوران منصفان للأضلاع) وتضم زمرة تماثله بالإضافة إلى ذلك حركات الدوران الأربع: ٩٠ درجة، ١٨٠ درجة، ٢٧٠ درجة و٣٦٠ درجة. وحركة الدوران الأخيرة هى التحول المتطابق وزمرة تماثل المربع من الرتبة الثامنة (٢ ن = ٨).

إن حالة المكعب أكثر تعقيدا. زمرة تماثله تضم ٤٨ عنصرًا، ٢٤ منها حركات دوران، و٢٤ تحولات أخرى تقرن الـ ٢٤ حركة دوران مع تماثل بالنسبة لمستوى معين. إننا لن نصف هذه الزمرة، فنحن حريصون فقط على توضيح أن رتبة الزمرة يمكن أن تكون مهمة حتى بالنسبة لشكل ببساطة المكعب. سنكتشف حقيقة قد تبدو ظاهريًا متناقضة: لو أردنا التحقق من خواص تماثل مكعب، من الضرورى تسمية رؤوسه، كما فعلنا فى حالة الحرفF. من الواضح أننا بذلك ندمر تماثل المكعب الذى كنا نريد حمايته. بالطبع، نحن نتصرف وكأن المكعب لم يتأثر إطلاقًا بالحروف التى أضيفت.

إن المكعب الذى يتبادر إلى الذهن هو النرد. وفى هذه الحالة لا يمكن تجاهل الأرقام الموجودة على أوجه المكعب، فدورها جوهرى. يقبل أن هذا الترقيم لا يغير على الإطلاق من تماثل النرد، غير أن ذلك خطأ واضح. ويتم التصرف وكأن ذلك لا يؤثر إطلاقًا على احتمالية النتيجة عند رمى النرد. إن المسألة لم تعد رياضية وإنما فيزيائية، غير أن من الواضح أن المشكلة الميكانيكية المرتبطة برمى النرد غير قابلة للحل عمليًا، بل يستحيل حساب احتمالات كل نتيجة. هل يمكن رغم ذلك قياسها؟ الإجابة الدقيقة هى "لا". يمكن فقط التحقق "تقريبًا" من تساوى الاحتمالات عند رمى النرد عددًا كبيرًا جدا من المرات. إن نظرية الاحتمالات تسمح أحيانًا بالكشف عن احتمال أن يكون النرد مغشوشًا (لو أن رقم ٦ يظهر مثلاً مرة كل ثلاث

مرات على عدد كبير من الرميات)، لكن يستحيل إطلاقًا أن تؤكد نظرية الاحتمالات أن النرد سليم تمامًا (من غير المحتمل بالنسبة لعدد كبير من الرميات العثور "بالضبط" مرة كل ست مرات على واحدة من النتائج وذلك بالتالى لا يعنى شيئًا).

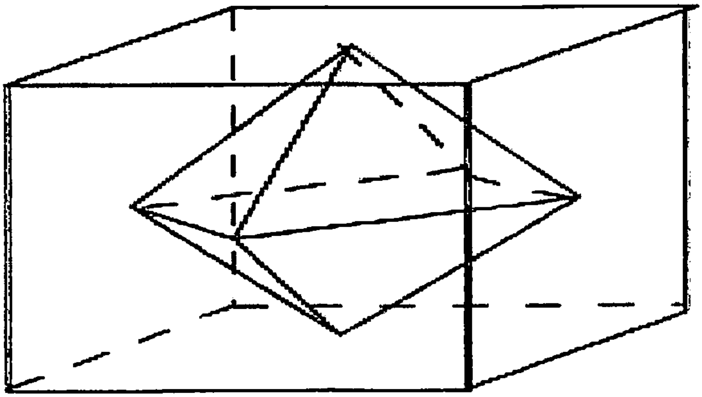
لقد ربطنا لتونا تماثل النرد بمسالة احتمالات. ومن منظور التماثل (الأمر يتعلق فقط بفرضية) فإن الأوجه الستة لديها احتمال الظهور نفسه والأرقام ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦ وضعت "بداهة" على المستوى ذاته لا يتميز أحدها عن المجموع. يوجد تماثل بين هذه الأرقام الستة. يمكن فى الواقع، استبدال هذه الأرقام دون أن يغير ذلك شيئًا من أحتماليتها. إن التماثل يترجم بوجود زمرة: زمرة تبادل هذه الأرقام الستة. وتضم هذه المجموعة!٦= ١×٢×٣×٤×٥×٦= ٧٢٠ عملية. ويسهل التحقق من ذلك بالتفكير التالى: هناك ست طرق لتحول الـ ١، وبعد إجراء هذا التحول، يكون هناك خمس طرق لتحول الـ ٢، وبعد إجراء هذين التحولين، يكون هناك أربع طرق لتحول الـ ٣، ...إلخ. وعندما يتم إجراء التحولات الخمسة الأولى لا يتبقى سوى إمكانية واحدة لاختيار متحولة الرقم ٦.

أن ما يبرر دراسة هذه المجموعة هى المسألة الفيزيائية المرتبطة بها، ألا وهى رمى النرد. من المفهوم أن هذه المسألة لا يمكن أن تتأثر بوجود علامات على الأوجه، شريطة ألا تتضمن هذه العلامات أى تشوه ميكانيكى. إذا كان يتعين على الظاهرة أن تأخذ فى الاعتبار العلامات الفعلية للنقاط على أوجه النرد فإن هذه المجموعة ستتحطم وتؤول إلى التبادل المتطابق. يمكن تخيل موقف وسط حيث ستتألف نقاط النرد المرسومة على الأوجه من ثلاثة رقم (١) وثلاثة رقم (٢) عندئذ لن تضم المجموعة سوى ٣٦ عنصرًا، لأن ١ × ٢ × ٣ × ١ × ٢ × ٣ = ٣٦. فى الواقع، توجد ست طرق لتبديل الثلاثة أرقام (٢)، ويمكن أن ترتبط بكل طريقة منها الطرق الست لتبديل الثلاثة أرقام (١)

إن زمرة التباديل مهمة لأنها تلعب دورًا مميزًا فى دراسة حالات التماثل. لنفحص حالة المربع حيث يوجد !٤ = ١ × ٢ × ٣ × ٤ = ٢٤ تبديلة للرؤوس

الأربع لهذا المربع. من بين هذه التباديل، توجد تباديل تحويل المربع إلى مربع، أي تباديل تترك المربع ثابتًا. لقد رأينا أن عددها ثمانية.وهي تكون زمرة جزئية من زمرة التباديل. وهنا يتم التحقق من صحة إحدى النظريات الأساسية المتعلقة بالزمرة الجزئية. إن رتبة الزمرة الجزئية تكون قاسمًا لرتبة الزمرة(في الحالة الحالية تقبل ٢٤ القسمة على ٨). وينطبق الشيء نفسه على المكعب: عدد تباديل الرؤوس الثمانية يساوي !٨ =١×٢×٣×٤×٥×٦×٧×٨= ٤٠٣٢٠. إن رتبة الزمرة الجزئية التي تحافظ على شكل المكعب تساوي ٤٨. وتقبل ٤٠٣٢٠ القسمة على ٤٨ حسب النظرية. سنلاحظ بالنسبة للمثلث متساوي الأضلاع، أن كل التباديل للرؤوس الثلاث تحافظ على شكله، ويتم التحقق إذا لزم الأمر، أن!٣=٦ تقبل القسمة على ٦.

بشكل أكثر عمومية، لو افترضنا شكلاً له عدد "ن" من الرؤوس، فإن الزمرة التي تترك الشكل دون تغيير يكون لها رتبة تقسم لـ^{ن}.لنتحقق من ذلك بمثال. لنوصل مراكز أوجه مكعب. يتم الحصول على شكل ثماني الأسطح منتظم، متعدد الوجوه ذي ست رؤوس. من الواضح حسب تركيبه أن الشكل الثماني الأسطح له زمرة التماثل نفسها التي للمكعب، والتي هي كما قلنا زمرة رتبتها ٤٨، ورقم ٤٨ يقسم عدد تباديل الرؤوس الست، أي !٦ = ٧٢٠، كما هو مفترض. إن الشكل الثماني الأسطح له نفس تماثل المكعب المناظر له (شكل رقم ٢).



لننتقل الآن إلى دوارة الرياح بجهاتها الأصلية الأربع، الشمال والشرق والجنوب والغرب. يوجد! ٤= ٢٤ تباديل لهذه الجهات الأربع.من بين تلك التباديل أربعة فقط تحترم ترتيب الحروف على دوارة الرياح. وهى الدوران بزاوية ٩٠ درجة، وبزاوية ١٨٠ درجة، وبزاوية ٢٧٠ درجة، وبزاوية ٣٦٠ درجة. ويتم التحقق من أن ٢٤ تقبل القسمة على ٤.

يبدو أن الجهات الأصلية تلعب أدوارًا تماثلية، ومع ذلك:

"إنه لأمر غريب، فهم يتحدثون كثيرًا عن القطب الشمالى، وبدرجة أندر عن القطب الجنوبى، ولا يتحدثون أبدًا عن القطب الغربى ولا القطب الشرقى. لم هذا الظلم أو هذا التجاهل؟".(١٥)

لندرس حالة صديقين. "بداهة"، إنهما قابلان للتبادل بما أن تبادلهما يحافظ على الصداقة التى تسود بينهما. لكن ذلك ليس هو رأى ألفونس كار الذى يؤكد فى كتابه "الدبابير".

"بين صديقين، لا يوجد سوى واحد فقط الذى يكون صديقًا للآخر". إن كل درجات السلم متشابهة، لكن ليس عندما يتعين على المرء صعودها. ألا يجب اتباع النصيحة التالية:

"عند صعود السلم، يكون المرء متعبًا عند نهاية السلم أكثر منه عند بدايته، فى هذه الظروف، لماذا لا يبدأ الصعود بالدرجات الأخيرة والانتهاء بالدرجات الأولى؟ " "العظمة ذات النخاع" تأليف ب. داك.

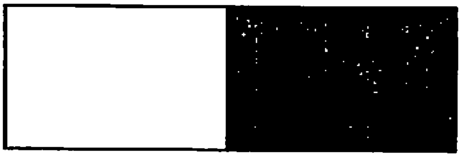
إن حالة تماثل الكرة ستسترعى انتباهنا لأن زمرة ثباتيتها لا نهائية. إن أى دوران حول مركزها يحافظ عليها، كما يفعل أى تماثل بالنسبة لمستوى يتضمن أحد أقطارها.ويمكن إثبات ما سبق تأكيده أن هذه المجموعة تلعب دورًا فى تماثل النوية.

Allais (A) . Allais.. grement.(١٥)

لقد بينا أن التماثل كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالهندسة، وإن كان الأمر يتعلق فقط بالهندسة الأولية، فإنه يمكن مد هذا الارتباط إلى الهندسة غير التبادلية التى تشمل حاليًا كل الأشكال السابقة المعروفة للهندسة، بما فى ذلك الهندسة التفاضلية التى تعنى بالكرة ضمن كائنات هندسية أخرى. لا مجال هنا - نظرًا لقلة الوقت والكفاءة - للدخول فى هذا الموضوع الضخم الذى أثاره آلان كون.

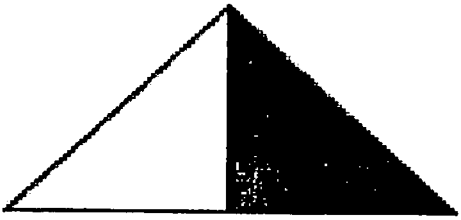
من الطبيعى الإشارة ولو بكلمات قليلة إلى الأجسام غير المتماثلة، أى الأجسام التى ليس لديها سوى مجموعة تماثل واحدة هى التحول المتطابق. سيثير الدهشة أن اللغة العادية لديها كلمتان لتسمية مثل هذه الأشياء: "لا متماثلة" و"غير متماثلة". ومن حقنا أن نتساءل لماذا يكون من الضرورى استخدام كلمتين لتسمية حالة واحدة.

إن قاموس Le Petit Robert يعلمنا أن الـ "لا تماثل" (asymétrie) يعنى "غياب" التماثل وأن"غير التماثل" (dissymétrie) يشير إلى"عيب" فى التماثل. ولهذه الأسباب تعرض الكلمتان على أنهما عكس كلمة "تماثل". ولأن كلمة"تماثل" هى مفهوم لا يستلزم وجوده الفعلى فإننا نفضل أن نهتم بالصفات المرتبطة به، مثل "لا متماثل" و"غير متماثل". إن تعبير "يكون متماثلاً" لا معنى له إلا من اللحظة التى يتم فيها، قبل كل شيء تعريف التماثل المعنى. ولتعريفه يجب بالضرورة أن يكون قد تم ملاحظته وهو ما يعنى أنه متحقق فعلاً. إننى فى الحقيقة أستطيع أن أصف الأجزاء اليمنى واليسرى لمبنى ما قبل الجزم بأنها متماثلة أم لا بالنسبة لبعضها البعض. يلاحظ أن المرء يطرح على نفسه السؤال عن تماثل محتمل قبل أن يعلن رأيه. لذلك فإن تعبير "لا يكون متماثلاً" ليس له نفس المعنى تبعًا لرجوع المرء إلى تماثل يعرفه، أو أن الأمر يتعلق بغياب مؤكد "لكل" نوع من التماثل. فى الحالة الأولى، سنتحدث عن غير المتماثل، وفى الحالة الثانية عن لا تماثل. المشكلة أنه لا يمكن أبدًا التأكد من الغياب التام للتماثل. ولتوضيح هذه الملاحظة، سنبحث حالة الرسم التالى:



إن الضلع الأيسر لا يشبه الضلع الأيمن بما أنهما بلونين مختلفين. سيكون هناك ميل للقول إن هذه الخاصية تعبر عن "غير التماثل". بذلك يكون قد تم الرجوع ضمنيًا إلى تماثل – منتهك بالطبع- هو تماثل يسار/يمين. ولنلاحظ مع ذلك أنه إذا تم غض النظر عن الألوان، فهناك تماثل بكل تأكيد، بما أن الشكل يتكون من مربعين لهما نفس الأبعاد. إن القول بالتغاضى عن الألوان يساوى الإعلان أننا لا نهتم إلا بالشكل. وبمعنى آخر، يوجد تماثل فيما يتعلق بالشكل وغير تماثل فيما يتعلق بالألوان.

إن عالم الفيزياء – الذى هو أنا- ستكون له على الفور ملحوظة على هذا الرسم: على نقيض المظاهر، هذا الرسم "متماثل بشكل واضح ". فى الحقيقة يمتلك هذا الرسم محور تماثل أفقى، وهو محور لا يفكر فيه المرء مباشرة، وإنما يجب التعرف عليه. لذلك يجب توخى الحرص قبل الحكم لصالح "عدم التماثل". إذن لندرس أيضًا الرسم التالى. هل هو لا متماثل؟



لنشر إلى محور التماثل الرأسى لأحد المثلثين الصغيرين بالرمز "ر" والى التحول المحدد بتبادل اللونين الأسود والأبيض بالرمز "ك":

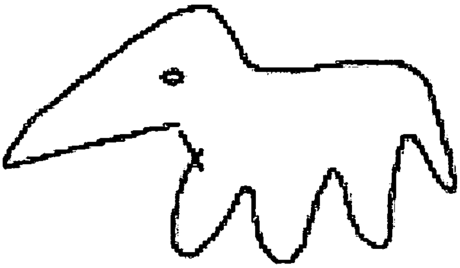
أبيض ⟵ أسود

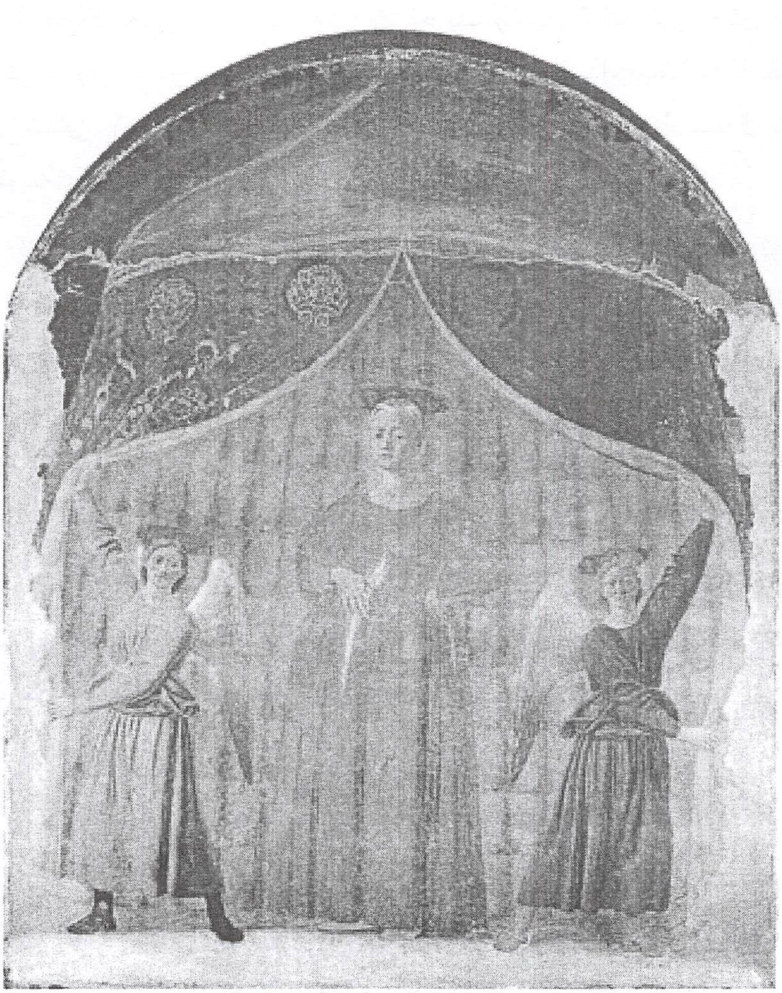
أسود ⟵ أبيض

لندمج التحولين "ر" و"ك". هكذا يتم تعريف التماثل "رك" الذى يمكن كتابته أيضًا فى صورة "ك ر". لقد أدخلنا بهذه الطريقة تماثلاً جديدًا، تماثلاً دقيقًا بالنسبة لهذين الشكلين. زمرة التماثل هى (ك ر، وتحول متطابق). لقد تم استبدال تماثل أكثر توسعًا، يتضمن تبادل اللونين الأبيض والأسود بتماثل ظاهرى.

ننتقل الآن إلى أحد أعمال بيرو دى لافرنشسكا، هو "مادونه ديل بارتو" الذى يمثل العذراء يحيط بها ملاكان موضوعان بشكل متماثل أحدهما بالنسبة للآخر (شكل رقم ٣). لدينا أسباب تجعلنا نعتقد أن الرسام اشتف الملاك الأول لكى يرسم الملاك الثانى بعد أن قلبه. إن ألوانهما فقط هى المختلفة ولو لاحظنا أن هذه الألوان متتامة، سيكون بإمكاننا أن نصف تماثلاً أكثر دقة كما سبق أن فعلنا بالنسبة للشكلين الهندسيين السابقين. ومن ثم استبدلنا فى الحالتين بعدم تماثل ظاهرى تماثلاً جديدًا.

بالتالى، نقترح الاحتفاظ بكلمة "لا متماثلة" لموقف محدد عندما لا يمكن وصف أى تماثل "حتى وإن كان غائبًا" بالرغم من كل الجهود التى يمكن بذلها. ونأخذ مثالاً على ذلك حالة الشكل التالى:





Pl. XVI . la Madonna del Parto, 260 x 203 cm. Monterchi

تعليق شكل رقم ٣:

مادونه ديل بارتو، ٢٦٠ × ٢٠٥ سم. مونترشى.

لنجمل قولنا، سنقول إن جسمًا ما "غير متماثل" فى كل مرة نلاحظ فيها أن تماثلاً "معلنًا" ليس متحققًا. بالتالى، سنجتهد كى نكتشف تماثلاً أكثر دقة وبراعة.

وعلى النقيض، سنقول إن جسمًا ما يبدو "لا متماثلا" إذا وجدنا أنفسنا عاجزين عن إدراك وجود أى نوع من التماثل، مع ملاحظة هشاشة مثل هذا التقرير. إنه مثل هشاشة التقرير الذى يؤكد أن برهانًا رياضيا ما صحيح. فى الحقيقة، ليس لأننا لم نكتشف أى خطأ فى برهان ما نستطيع أن نقطع بصحة هذا البرهان. ولا يوجد ما يثبت أن باحث رياضيات أكثر موهبة لن يقدر على كشف خطأ ما. هذه الفكرة التى نشرها بوبر، يرجع أصلها حسب قوله، إلى زينوفان الفيلسوف الذى عاش قبل سقراط.

"لم يوجد فى الماضى، ولن يوجد أبدًا فى المستقبل من تكون لديه معرفة أكيدة بالآلهة وبكل ما أتحدث عنه. وحتى إن وجد أحد يتكلم بكل الدقة والصحة الممكنة فإنه لن يدرك ذلك بنفسه".(١٦)

إن التمييز بين انعدام التماثل ونقص التماثل يمكن البرهنة عليه بواسطة العمارة. إن أى مبنى تقريبًا يوجد به دائمًا جزء أيمن وجزء أيسر. ويكون هذان الجزءان إما متماثلين أو ناقصى التماثل. ومع ذلك توجد استثناءات. فى متحف سينسناتى الذى بنته المهندسة المعمارية العراقية زها حديد، التى ترفض عن عمد الزاوية القائمة للمبانى، لا يمكن الحديث إلا عن لا تماثل المعمار، وهو ما يثبت أن ما هو جميل يمكن أن يحتقر التماثل.

لقد أكدنا سابقًا على الدور المهم لزمرة التباديل. وتتدخل هذه الزمرة فى كل الجمل التى تبدأ بـ "الفرنسيون هم"... أو "الرجال هم"... إن إجراء أى تبديل فى مجموع الفرنسيين أو الرجال لن يغير شيئًا بالنسبة للتوكيد المتضمن فى الجمل. ويكون الافتراض المذكور ثابتًا فى ظل زمرة التباديل الخاصة بالرجال المعنيين. إن رتبة هذه الزمرة كبيرة جدا، وتكتب بالنسبة للفرنسيين وحدهم بحوالى مليار رقم. ويمكن أن نتناول بالبحث الزمرة الجزئية لهذه الزمرة.على سبيل المثال

Les penseurs avant Socrate . p. 66 . Paris . Garnier - Flammarion, 1964.(١٦)

الزمرة الجزئية للتباديل التى تحتفظ بجنس الأفراد، أو الزمرة الجزئية للتباديل التى تحتفظ بعام ميلاد الفرنسيين الذكور. ولمعرفة رتبة هذه الزمرة الأخيرة، يتعين حصر مجموع المواطنين من مختلف الطبقات المطلوبين لخدمة العلم.

لندرس عن قرب تركيب جملة تبدأ بـ "الفرنسيون هم.." لكى تكون هذه الجملة صحيحة، يجب على من يطرح الافتراض أن يعتبر نفسه ضمن هذا الافتراض، لو أنه هو نفسه فرنسي. لكن الأمر لا يكون كذلك دائمًا. وعندئذ يكون هناك انتهاك للتماثل. إذن، عندما أعلن الجنرال ديجول أن الفرنسيين عجول، يمكن تصور أنه لم يكن يشعر أنه معنى بهذا الإعلان ذى الطابع الجماعى. إن الزمرة التى كان يشير إليها هى زمرة تباديل الفرنسيين الشبيهة بالعجول من حيث الكسل، تباديل (هـ). هذه الزمرة تترك رئيس الجمهورية ثابتًا بدون تغيير. يمكن بالطبع تفضيل الاعتقاد أن فى فكرته يوجد مجموع معين من الفرنسيين (هـ′) بما فيهم الجنرال ليسوا عجولاً. وهكذا ستصبح زمرة التماثل تباديل (هـ) × تباديل (هـ′).

يمكن أيضا ذكر هذا التوكيد المبالغ فيه بشكل واضح: "جميع الفرنسيين متساوون أمام القانون".إن حالات تحطيم هذا التماثل كثيرة جدا ومعروفة جدا بحيث لا مجال لذكر ولو واحد منها هنا.

كل البشر آدميون. هذه القضية البينة التى هى تحصيل حاصل ليست بدهية لكل الناس.منذ فترة ليست بالبعيدة، وهى فترة اكتشاف أمريكا، كان البعض يتساءلون عن إمكانية اعتبار الهنود الحمر آدميين. وفى فترة أحدث كان النازيون يعتبرون أن الآريين وحدهم هم الجديرون حقا [illegible]. من الملائم أن نعطى أسماء للتماثل المرتبط بهذه القضية البينة التى نذكرها. سنشير إليه باسم "تماثل تحصيل الحاصل". إن الزمرة التى تميز هذا التماثل هى زمرة تباديل جميع البشر. وبشكل أكثر عمومية، إن أية مجموعة أيا كانت، تكون ثابتة فى ظل زمرة تباديل هذه المجموعة، حيث تكون زمرة التباديل مرتبطة بتماثل تحصيل الحاصل للمجموعة. عند الاعتراض على مثل هذا التماثل، من الطبيعى العودة إلى الزمرة

الجزئية لهذه الزمرة. ومن ثم فإن زمرة التماثل التى حددها النازيون هى الزمرة التى يتم الحصول عليها بتركيب من حاصل ضرب زمرة تباديل الآريين وزمرة تباديل غير الآريين: تباديل (آريين) × تباديل (غير آريين).

لنتناول بالبحث مجموعة الفرنسيين. إن زمرة تماثلها هى زمرة تباديل كل الفرنسيين. لنقرن بكل فرنسى رقم الضمان الاجتماعى الخاص به. إن زمرة تماثل الفرنسيين هى زمرة لا تضم سوى التحول المتطابق لأنه لا يوجد أثنان من الفرنسيين لهما نفس رقم الضمان الاجتماعى.

يؤكد كارل بوبر أن "كل البشر فلاسفة" ويعنى ذلك بالتالى أن مجموعة البشر تم تعريفها كمجموعة جزئية من مجموعة الفلاسفة، وبما أن الفلاسفة بشر بالطبع، فإن المجموعتين بالنسبة لبوبر تتطابقان. فهما يعرفان المجموعة نفسها. إن زمرة التماثل هنا، هى زمرة تماثل تحصيل الحاصل. لكن بوبر يضيف تحديدًا لمقولته:"أعتقد أن كل البشر فلاسفة، حتى وإن كان بعضهم فلاسفة أكثر من غيرهم." لو أردنا أن نأخذ فى الاعتبار هذه الدرجة التى أدخلت نتيجة لهذا التحديد، فإن ذلك يقودنا إلى تصنيف البشر تبعًا لهذه الدرجة، وبالتالى ستتناقص زمرة التماثل. ولا يمكن المضى أبعد من ذلك لأننا لا نعرف شيئًا عن أى تصنيف احتمالى طبقًا لهذه الدرجة. وفى الحالة القصوى، حيث لا يوجد اثنان من البشر لهما الدرجة نفسها، فإن زمرة التماثل تقتصر على التحول المتطابق.

إن الآية من سفر اللاويين التى تقول "تحب قريبك كنفسك" تقدم لنا مثلاً آخر للتماثل. إذا تبنيت هذه الآية فإن مجموعة البشر "فيما عداى" تكون ثابتة فى ظل زمرة التباديل الخاصة بهذه المجموعة. غير أنه فى حالة تبنى الجميع لهذه الوصية، لا يصبح التماثل تماثل تحصيل الحاصل. لذلك يتعين أيضًا أن يكون الحب الذى أحمله للآخر مماثلاً للحب الذى يحمله لى.(١٧)

---

(١٧)نشدد فى ما يتعلق بهذه الوصية على أن الصعوبة الرئيسية فى الأمر تكمن فى المطالبة بحب من=

لنذكر قضية مماثلة تتعلق بتعريف الحكيم، لذلك نذكر هذا المقطع من التلمود "من هو الحكيم؟ إنه من يتعلم من كل إنسان."(١٨)

هذه الحكمة الغنية بالمعانى، علق عليها حبر شهير من القرن السادس عشر هو ما هرال دى براغ.(١٩) لقد قال"إن مثل هذا الإنسان أهل لهذا السبب لاسم "حكيم" لأن الحكمة لا توجد لديه بالصدفة، لكن لأنه متعطش لها ويبحث عنها لدى كل إنسان. فى حين أنه لو كان لا يتعلم إلا من معلم مشهور بحكمته الكبيرة، فإن حكمته ستتوقف على المعلم المعنى، إن الحكمة ستأتى من الخارج وليس من ذاته، طالما أن أهمية المعلم هى التى ستحدد تلقى الحكمة، ولا يصح إذن تسميته بحكيم، ولا يكون أهلاً لهذا الاسم إلا فقط من يتعلم من كل إنسان، لأن "كل البشر متساوون بالنسبة له بما أنه يتعلم من الجميع"، وبالتالى لا تعتمد الحكمة إلا على من يتلقاها، وبذلك يكون أهلاً لاسم "حكيم" لأن الحكمة هى التى يتلقاها مباشرة بتعلمه من الجميع، دون تمييز بين كبير وصغير".

يلتقى هذا التعليق مع الفكرة البوذية التى تؤكد أن لدى المرء دائمًا شيئًا ليتعلمه، حتى من عدوه. إذن لكى نستحق تسمية حكيم، يجب أن نأخذ فى الاعتبار كل ما نتعلمه من الآخرين.

ويكتسب أقدم قياسات التماثل أهمية حالية لا يمكن إنكارها خاصة عندما يتم مواجهتها بالمعارف العلمية الحديثة. إنها على سبيل المثال حالة قياس أرسطو، الذى يدافع عن فكرة استحالة الفراغ. وأريد أن أتناول هنا فكرة أحدث ترجع إلى

يقوم بالاضطهاد بنفس قدر من يتعرض للاضطهاد. وهذه الوصية التى تتجاوز الإدراك يمكن حلها بقراءة آية حب القريب بشكل سليم. راجع هـ. باكرى "التوراة، التلمود، المعرفة ونظرية وجه ليفيناس"، بارد ١٩٩٩، ٢٦.

(١٨) شروح بحث الأباء"، الفصل الرابع، باريس، دار فردييه، ١٩٩٠.

(١٩) ماهرال دى براغ (يهودا لويف بن بتساليل، المعروف باسم ما هرال دى براغ) حاخام ومفسر، ولد فى بوزن فى بولندا حوالى ١٥١٢، ومات فى براغ ١٦٠٩. أشتهر بانه خالق خادمه الشهير، الـ"غولم".

ديكارت. من المعروف أن الإنسان بالنسبة لهذا الفيلسوف يتكون من جسد وروح. الأمر الغريب أنه يحاول تحديد مكان الروح فى الجسد، وكأن هذا التحديد للموضع مسلم به، وهو ما قد يبدو متناقضًا بشكل ظاهر بالنسبة لكيان مجرد لهذه الدرجة. ويستخدم ديكارت قياس تماثل (سيمترية) لحل هذه القضية. بما أن الروح واحدة، فإنها لا يمكن أن تسكن فى الكلى، لأنه لا يمكن توزيعها بين هذين العضوين فى آن واحد. كما أن الكبد مستبعد كذلك لأنه موجود فى الجزء الأيمن من الجسم. إن الروح بالنسبة لديكارت لا يمكن تفكيكها، ولا يمكن أيضًا أن تسكن فى جزء غير متماثل من الجسم. المخ وحده عضو مركزى يمكن أن يكون مناسبًا. إن هذه النتيجة قد تبدو الآن مرضية لجميع علماء الأحياء، غير أننا... سنلاحظ أن ديكارت يطرح ثلاث فرضيات فقط فى هذا الموضوع. الفرضية الأولى يضطلع بمسئوليتها الفيلسوف، فالأمر يتعلق بتحليل الإنسان إلى جسد وروح، جزء مادى وجزء روحى. الفرضية الثانية هى تلك الخاصة بإمكانية تحديد موضع الروح فى الجسد. أما الفرضية الثالثة، فتكمن فى ضرورة توفر التماثل فى هذا الموضع المحدد. ويبدو بالنسبة لديكارت، أن كل شىء قابل لأن يحدد موضعه، لكن كل ما هو قابل لأن يحدد موضعه لا يكون بالضرورة ماديًا، كيف يمكن تصور روح فى الجسد وتكون لا مادية؟ إننى أرى فى ذلك تناقضًا يصعب تجاهله. إن أول رد يتبادر إلى الذهن يرتكز على رفض فرضية المقابلة بين الروح والجسد، والتأكيد كما سيفعل كل مادى، على أن "كل شىء مادة".

لنتناول بالبحث موقف أحد الماديين المعروفين. إننى أفكر فى جان بيير شانجيه،(٢٠) الذى أعطى لمحاضرته الثالثة لجامعة كل المعارف، عنوان "الروح فى الجسد". سنلاحظ أن شانجيه لا يشكك فى وجود الروح لكنه يربطها تلقائيًا بالجسد. إنه يحدد: "هل توجد وظائف للمخ أكثر تركيبًا وتهيئة مثل الإدراك؟" من الواضح

---

(٢٠) Changeux (J.-P.). شانجيه،"المخ: من البيولوجيا الجزيئية إلى العلوم الإدراكية"، فى جامعة كل المعارف،المجلد رقم(١)، دار أوديل جاكوب، باريس، ٢٠٠٠.

أن الإدراك والوعى بالنسبة له هما أحد مظاهر المخ. إن كل شيء يتم وكأن المخ يفرز الإدراك كما يفرز الكبد العصارة الصفراوية. إجمالاً سيتعين لفهم الروح بشكل ما، أن يكون المرء قادرًا على تشريح المخ. وجدير بالتسجيل أن هذا الموقف يخلق فى الواقع، نقصًا فى التماثل بين القضيتين التاليتين:"أدرك أن لدى مخا، وأدرك أن لدى كبدًا". يبدو أن شانجيه لم يدرك ذلك.

من المعروف أن المخ يتكون من نصفى كرة، وأن كل نصف منهما متخصص، وهو أمر كان يجهله ديكارت بالطبع. إن دور النصف الأيسر يتعلق بالوظائف الرمزية أى بتفسير الإشارات ومن ثم يكون من اختصاصه فهم الحركات والإيماءات واللغات المكتوبة. أما نصف الكرة الأيمن، فهو يرتبط بالتعرف على الحيز الجسمانى والحيز الخارجى للجسم. ومما يؤيد ذلك، حقيقة أن الإصابات فى هذا النصف الكروى يمكن أن تجعل المريض يعتقد أن جانبه الأيسر غريب عنه، وقد يصل الأمر بتلك الإصابات أن تجعل المريض يجهل كل الحيز الواقع على يساره. ولا يثير الدهشة أن يفقد مفهوم الحيز الذى تؤمنه له عادة، حواس النظر والسمع واللمس. ويمكن أن تصبح عملية ارتداء الملابس عملية شبه مستحيلة. إذن، ماذا يعتقد المصاب بشلل نصفى الذى يؤمن مثل ديكارت بوجود الروح فى المخ؟ إنه يؤمن طبعًا بوجود روحه الخاصة به، التى لن يستطيع منطقيًا أن يضعها إلا فى النصف الكروى السليم لمخه. فإذا كان النصف الكروى الأيسر، فإنه سيميل إلى تعميم هذه النتيجة على كل البشر، وينطبق الشيء نفسه لو كان النصف الكروى الإيمن هو السليم. وفى النهاية سيقود الاستدلال والمنطق هذين النوعين من المصابين بالشلل النصفى إلى الجزم بأنه لا يمكن تحديد موضع الروح أو الإدراك بشكل فعلى. فالبعض سيحددون هذا الموضع فى النصف الكروى الأيسر، وآخرون فى النصف الكروى الأيمن. لقد تحطم تماثل ديكارت. إذا كان مكان الروح فى المخ، ففى أى جزء سيكون؟ هل فى النصف الأيمن أم الأيسر؟ إن تبنى أيا من الإجابتين لا يمكنه أن يرضى الآن أتباع ديكارت وتلاميذه.

كأنه يرد على ما يقوله شانجيه، يبدأ أنطوان دانشان المحاضرة الرابعة لجامعة كل المعارف، بسؤال وثيق الصلة بالموضوع، عن "عراف دلفي": "لدى زروق مصنوع من ألواح الخشب، وتبلى الألواح واحدا تلو الآخر. بعد فترة من الزمن يكون قد تم تغيير كل الألواح.هل هو الزورق نفسه؟". ويشرح دانشان الأمر قائلاً: "يرد صاحب الزورق بالإيجاب وعن حق: لقد تم الإبقاء على شيء ما، وهو ما يجعل الزورق يطفو، رغم أن مادة الزورق لم تبق (...) يوجد فى الزورق ما هو أكثر من مجرد المادة. لماذا اختيار هذه الصورة وهذا السؤال للحديث عن الحياة؟ من الجوهرى تصور الحى وعلم الأحياء على أنهما علم العلاقات بين الأشياء، أكثر منه علم الأشياء".(٢١) وبالتالى فإن فى الإنسان بالنسبة لدانشان، ما هو أكثر من مجرد المادة. وإذا كان الإدراك والوعى خارج المادة، ألا يتبع ذلك أن تشريح المخ لن يسمح باكتشافهما فيه؟

وهكذا يقودنا ذلك إلى الاعتقاد بأن الإدراك كأنه ينبع من وجود مستقل غير خاضع لمادة المخ. إذن، الإدراك غير قابل لتحديد مكانه. ماذا يعتقد رجل دين بشأن هذا الموقف؟ إنه مدرك لحقيقة أن المخ يشترك فى هذه العملية. يبدو لى أنه فى رأيه، توجد فعلاً صلة بين الإدراك والجسد، وأن هذه الصلة تمر بالمخ. وعندما يموت المخ، تختفى هذه الصلة لكن "الأنا" لا تموت.

قد يبدو هذا الحل مقبولاً، لكنه غير مرض بالنسبة لى. لنتناول هذا الحل بالبحث من زاوية أخرى. إذا كان الإنسان يتألف من روح وجسد فإن كل خاصية بشرية يجب أن تنتمى لأحدهما. ماذا إذن بالنسبة للأمراض؟ من المعروف أن أصل بعض الأمراض جسدى نفسى مما يعنى بالتالى النفس والجسد معًا. كما لا يمكن تفسير تأثير "العلاج البديل"، أى الدواء الخالى من العناصر الفعالة الذى يعطى للمريض لإرضائه والذى ينتج عنه أثر فعلى، انطلاقًا من الفصل بين هذين

---

(٢١) Danchin (A.). دانشان، "الهوية الوراثية"، جامعة كل المعارف، المجلد الأول، دار أوديل جاكوب، باريس، ٢٠٠٠.

العنصرين. ألا يكون من الطبيعى أكثر أن نستخلص من كل ذلك، أن تركيب الكائن البشرى معقد لدرجة يكون فيها الفصل بين الروح والجسد أمرًا مستحيلاً بالمعنى الحرفى للكلمة. هذه الطريقة لرؤية الأمور تتفق هنا مع فكرة لليهودية قد تثير اهتمام الطبيب النفسى. يتعين معرفة أنه لا يوجد فى اللغة العبرية التقليدية كلمة تشير إلى جسد الإنسان الحى، إن كلمة "جوف" باللغة العبرية المتأخرة والتى تشير إلى الجسد، مشتقة من كلمة "جوفاه" التى تعنى جثة، وبالتالى كانت تمثل الجسد "بعد الموت". وبالنسبة لقارئ التوراة، فإن التحدث عن الجسد لإنسان حى يعد ضلالاً. إن التمييز العزيز على ديكارت، بين الروح والجسد لن يكون له معنى بالفعل إلا بعد الموت. حتى وإن كان الطب النفسى يجد من الملائم أن يميز بين هذين المظهرين بالنسبة للإنسان الحى، فإنه يصف بذلك مجرد عملية تقريب مناسبة وصحيحة على المستوى العملى فقط. إن مثل هذا التمييز يفرض ضمنيًّا بالطبع، أن يؤخذ فى الاعتبار التفاعل بين الروح والجسد، وذلك لتأمين تفسير لوحدة الإنسان.

إن إجراء مقارنة مع الفيزياء الذرية ستساعدنا على تحديد القضية. تدعى النظرية الذرية أن الذرة تتكون من نواة موجبة وسحابة لا متميزة من الإلكترونات السالبة تدور حولها. لكن هذه الطريقة لرؤية الطبيعة غير كافية، فنحن مضطرون فى الحقيقة أن نتخيل "بالإضافة إلى ذلك" تفاعلاً كهرومغناطيسيا بين النواة والإلكترونات. إن الحساب الكامل لهذا التفاعل أمر معقد، وأبسط حالة هى حالة ذرة الهيدروجين. إن تركيب ذرة الهيدروجين لا يتم استنتاجه من معادلة وكأن الأمر سحر، بل هو نتيجة عمليات تقريب متتالية، أكثرها دقة تلك التى يشير إليها علماء الفيزياء باسم "تأثير لامب". ولا يتم دراسة هذا التأثير فى الدراسات العليا للفيزياء لأنه يدخل مفاهيم غير أولية للكهروديناميكا الكمية. ويعكس هذا التعقيد على مستوى الحساب تعقيد الذرة نفسها. إن النظرية الذرية تصف طريقة ملائمة لفهم تركيب ذرة الهيدروجين، لكن يمكن وصف اختصار المسألة فى "نواة وإلكترون" بأنه اختصار مصطنع. ولكى يستطيع المرء الحديث عن نواة

الهيدروجين انطلاقًا من الذرة، يتعين إهمال كل عمليات التقريب المتتالية التى أشرنا إليها. ومحاولة اعتبار أن ذرة الهيدروجين تتكون من نواة وإلكترون هى عملية لا تقل تعقيدًا عن عملية اعتبار أن الإنسان يتكون من روح وجسد. إن ما يفعله عالم الفيزياء فى الحقيقة، هو تعرية الذرة لاكتشاف النواة التى أدخلها هو أولاً. وبالطريقة نفسها عندما يعتبر الإنسان أن الكائن البشرى يتكون من روح وجسد، ألا تكون الجثة هنا مثلها مثل النواة التى أدخلها الفيزيائى؟ إن المهم فهمه عن الإنسان، هو كيف يتم الانتقال من الإنسان إلى الجثة؟ والأمر هنا يتعلق حقًا بسر جوهرى.

لو تذكرنا فرضيات ديكارت الثلاث، ها هى الخلاصة التى توصلنا إليها:

- إن "الإنسان يتكون من روح وجسد". ولا يمثل هذا الجزم إلا عملية تقريبية سيئة، يكمن ضررها فى أنها تعطى الواقع تفسيرًا مشوهًا.
- "يمكن تحديد موضع الروح فى الجسد". فى التقريب السابق. تكون الروح بالضرورة خارج الجسد.
- إن قضية تحديد موضع الروح، وبالتالى قضية تماثلها لم تعد مطروحة.

سيكون مثيرًا للاهتمام، معرفة رأى من يؤمن بالمادية فى تحليلنا هذا. أيا كان الأمر، هناك مسألة مؤكدة هى أن قضية التماثل كما يطرحها ديكارت لا يمكن تجنبها. وأن التماثل ينادى المتخصص فى المخ الإنسانى كما ينادى الفيلسوف.

إن المثال الذى بحثناه لتونا يوضح قوة التحليل المبنى على التماثل. إن القياسات المستمدة من الماضى (ديكارت) وحتى من الماضى البعيد (التوراة وعراف دلفى) تحتفظ بطابع عصرى أكيد لا يمكن إغفاله، ويضفى عليه العلم الحديث إنارة قيمة، وانطلاقًا من تأملات عادية حول التماثل، وصلنا بشكل طبيعى إلى طرح أسئلة أساسية عن الموضوع المرتبط به. ولقد تم معالجة أمثلة أخرى فى كتابنا"التماثل فى كل حالاته"(٢٢) يمكن للقارئ الرجوع إليه.

---

(٢٢) Bacry (H.). La Symétrie dans tous ses états, préface d' Alain Connes, Paris, Vuibert, 2000.

الفن والكيمياء(٢٣)

بقلم: جان بيير موهين

Jean-Pierre MOHEN

ترجمة: إيناس صادق

مراجعة: لبنى الريدى

إن الكيمياء التى أعنيها ليست فقط دراسة كل عنصر من عناصر أحد الأجسام المركبة على انفراد، وهذه هى الحالة العامة فى الطبيعة؛ لكنها أيضًا مراقبة تفاعل العناصر التى يحتوى عليها هذا الجسم، وكذلك تفاعلها مع البيئة المحيطة بها. هذه الكيمياء التحليلية، حسب التعبير المعاصر، تهتم بظروف المعايرة والقياس، وبنفس القدر بالقيمة الاجتماعية والثقافية، وأسئلتها عن الشيخوخة وتحول هذه المكونات مع الوقت. وهى رغم استقلاليتها المنهجية، علم تطبيقى.

أما بالنسبة للفن، فهو يعنى ما أنتجته فنون الإنسانية، وذلك حسب معناه العام حتى القرن الثامن عشر فى زمن دائرة معارف ديدرو. وهو أيضا يخضع لتطور المواد الخام التى يستخدمها، وتطور طرق تفكير الفنان، والجمهور المتلقى.

إن اللقاء الذى يتكرر أكثر وأكثر بين الفن والكيمياء يطرح سؤالاً مزدوجًا: "ماذا ننتظر من علم مواد الفن؟" و"هل كشف هذا العلم مجالاً جديدًا للبحث التطبيقى، مؤديًا إلى الوعى المرتبط بالمسئولية التراثية؟".

إن جاستون باشلار، بعد باستير، قد جذب بنفس الحماس، الانتباه إلى المعاملات والتكوينات المادية التى تدخل فى نطاق علم الكيمياء. ويقول إن هذا المجال يتجاوز بثرائه ذاكرة وخيال كل إنسان. فهو نفسه نتاج هذه الكيمياء، ولكى

---

(٢٣) نص المحاضرة رقم ٣٥٣ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٨ ديسمبر ٢٠٠٠.

يبقى فإنه يصبح كيماويًا أكثر. فمنذ صنع الإنسان الأحجار المنحوتة والحراب المدببة، ومنذ استخدم النار، ودبغ الجلود، وطلى جسمه أو بعض جدران الكهوف بالألوان، فإنه يخلط المواد الكيماوية ليصنع منها مواد حيوية يجربها ماديًا، لكنه لا يعرف نظريتها على الإطلاق. إن علماء المعادن وصناع الزجاج والألوان قد عرفوا بلا شك بعض عمليات تحويل المواد الأولية، ولكن رغم أن معرفتهم ظلت على ما يبدو تجريبية، إلا أنهم ابتكروا تركيبات جديدة لاحتياجاتهم الخاصة. إن الحرفيين لا يمكنهم أن يتصوروا أنفسهم بدون هذه التحديات المادية التى تضاعف غاياتهم بشكل مباشر. وبالنسبة لهذه النقطة فى بحث المواد المعدلة أو المبتكرة، يوجد تواصل قوى بين أقدم العصور الإنسانية وأحدثها.

ولتعميق المعرفة بهذه الموروثات وتحسين حفظها بالتصدى لها عن طريق ماديتها، عرفت الكيمياء التحليلية كيف تركز على مناهج فى الغالب غير ضارة، وتنشئ أسس علم للتراث. ويقوم التناول على اختبار فيزيائى وبصرى مسبق قابل لتوجيه الاستراتيجية التحليلية. إن أساليب الدراسة فى معمل "مركز البحث والترميم الخاص بمتاحف فرنسا" فى اللوفر تسمح باستخدام هذه المنهجية.

وتتضمن الاختبارات ملاحظات ومصادر لمجموعات الصور العلمية، التى يتم الحصول عليها بفضل الإضاءة بالنور المرئى المباشر أو الملامس، وبالأشعة فوق البنفسجية، وتحت الحمراء، والتصوير الإشعاعى، والتصوير بأشعة جاما وأشعة بيتا، إلخ. ويتم الفحص المجهرى بفضل مكبر بمنظارين، والميكروسكوب الخاص بدراسة المعادن أو الميكروسكوب الإلكترونى. وتتم غالبية هذه الفحوص على العمل مباشرة، بدون أخذ عينة. إن صقل "صفيحة رقيقة" من عينة دقيقة أمر ضرورى للميكروسكوب الخاص بدراسة المعادن، وأحيانًا للميكروسكوب الإلكترونى (ليس دائمًا إذا كان الشىء صغيرًا بحيث يدخل فى غرفة الرصد). إن ترقيم هذه الصور العلمية بدرجة كبيرة من النقاء، يسمح ليس فقط بالرجوع إليها عن طريق الموضوعات المفهرسة، ولكن أيضًا بمعالجتها لزيادة التباين فى

الإضاءة، وتكبيرها وفصل بعض التفاصيل. وتزودنا الاختبارات بمعلومات عن تقنية التصنيع، و"التعديلات" والترميمات، وحالات الحفظ المتعاقبة. إن التحاليل الأولية تدرس التركيب الكيميائى لمختلف مكونات العمل. ويمكن استخدام المناهج الكلاسيكية فى الكيمياء، ولكنها ضارة. كما يتم تحليل بعض العينات بطريقة غير ضارة، عن طريق استشعاع وانكسار أشعة إكس. وقد تمت تجربة جهاز نقال لاستشعاع أشعة اكس، على الزخرفة متعددة الألوان فى إحدى المقابر المصرية المكتشفة حديثًا فى سقارة. والتحليل بحزم البروتونات التى تم الحصول عليها فى معجّل اللوفر "AGLAE" تسمح بمعرفة التركيب غير العضوى لأحد الأعمال بفضل طريقة غير ضارة اسمها PIXE. وبالنسبة للمواد العضوية، يتم اللجوء إلى التحليل الكروماتوجرافى فى حالة غازية. ويمكن لجهاز رامان النقال تقييم مقدار المواد العضوية، كذلك المواد غير العضوية.

إن الجديد فى هذه الأساليب أنها تعمل على عينات صغيرة جدا أو حتى على العمل مباشرة بشكل متزايد. وهناك اتجاه آخر لتجهيز أجهزة نقالة لدراسة الأعمال الهشة أو الضخمة فى المتاحف، أو الآثار أثناء الكشف عنها فى عمليات التنقيب.

يجب إضافة قطاع أخير، والخاص بأساليب تحديد تاريخ العمل: فالإضاءة الحرارية تدرس المعادن المسخنة (الطمى، أحجار المواقد والسيراميك)، وأسلوب الكربون ١٤ الذى يجرى وضع خطة قومية له، يتعامل مع العينات العضوية.

وأخيرًا، هناك أساليب أخرى أكثر خصوصية مطلوبة، مثل الدراسة التى تستخدم إشعاع السنكروترون الخاص بـ LURE فى أورساى، وESRF فى جرونوبل.

وبعض الأمثلة تعطى فكرة عن تنوع وثراء الكشف الكيميائى الفيزيائى لهذا التراث فى سياقه الثقافى الأثرى أو الفنى.

سبعة أهداف لعلم التراث

يمكن أن تتطابق غاية أبحاث وتطبيقات علم التراث مع سبعة موضوعات بحثية مما يعطى فكرة عن اتساع المجال الذى يغطيه هذا العلم الذى يتعلق أساسًا بعدة فروع فى العلم.

١- الموضوع الأول يتعلق بعلم مواد التراث. إنه يحدد هوية كل من هذه المواد ويمكنه البحث عن الأصل الجيولوجى للمعادن. وهو يميز أيضًا جزئيات المادة العضوية. إن كيمياء المادة تساعد على التعرف على ثروة العالم، وهى مصدر أشياء متعددة ذات تأثير واعتبار وقيمة ثقافية. وهى وحدها التى تمكننا فى العصر الحالى من إدراك التنويعات التى أُقِرت عبر الزمن، وذلك نتيجة لفضول تجريبى لانهائى: وينطبق ذلك على الجاديت(٢٤) بأنواعه، وكثافة زرقة اللازورد ونقاء الذهب. إن المصطلحات الكيميائية تعمل عندئذٍ مثل مفتاح يمكنه فتح مجال واسع لثقافة البحث الأثرى والتاريخى.

وهناك مثالان يوضحان هذا التناول "الأثرى الكمى" المطبق على السياق الوظيفى والثقافى، يتعلق أحدهما بمعدن والآخر بإحدى المواد العضوية (أماتور Amatore، بلانزا Blanzat، ٢٠٠٠).

إن التمثال الصغير من الألبستر للإلهة عشتار (من القرن الثانى قبل الميلاد إلى القرن الثالث بعد الميلاد) والذى عثر عليه فى بابل فى ما بين النهرين محفوظ فى متحف اللوفر. وهى تظهر عارية وفوق رأسها هلال، وتتزين بعقد وقرط من الذهب، وعيناها وسرتها مرصعة بثلاثة أحجار كريمة حمراء، وقد تم الفحص بواسطة معاجل الجزيئات C2RMF وباستخدام طريقة PIXE غير الضارة على التمثال مباشرة. وقد كشفت العناصر الرئيسية وخاصة الأوكسجين والألومنيوم فى ياقوتة ملونة بالكروم هوية ياقوتة حمراء. أما العناصر القليلة الكمية مثل الحديد

---

(٢٤) هامش المترجم: الجاديت: معدن أخضر اللون قوامه سليكات الصوديوم والألومنيوم.

والفاناديوم والتيتان والجاليوم فتقرّب الياقوتات الثلاث فى التمثال من أصل جيوكيماوى واحد، هو لمجموعة حُدِّدت عقب بحث جيولوجى ومصدرها بورما، مما طرح سؤالاً عن العلاقة بين بلاد ما بين النهرين والشرق الأقصى.

كان يبدو أن المواد اللاصقة التى استخدمها إنسان ما قبل التاريخ، لا تثير مشاكل معينة. لقد كان الاعتقاد أنه لتثبيت رؤوس من العظم أو الحجر الصوان فى طرف الرماح القصيرة والسهام، أو لإصلاح الشقوق فى أوانٍ من السيراميك، فإن المادة الوحيدة المتاحة بسهولة هى الصمغ الطبيعى من شجر السندر، والتى يتم الحصول عليها بحرق لحاء هذه الشجرة. وباستخدام عينات من العصر الحجرى الأخير (النيوليتى ٤٠٠٠- ٣٠٠٠ ق.م.) جيئ بها من كهف جيريبالدى بالقرب من نيس (الألب البحرية)، وموقع على ضفاف بحيرة شالين (جورا)، بينت دراسة الكيمياء التحليلية أنه بالإضافة إلى الصمغ الطبيعى من السندر، هناك أصماغ شديدة التنوع مصنوعة من لحاء أشجار ذات عصارة مثل شجر الصنوبر فى نيس، ومورقة مثل المغث والبلوط والزان فى شالان، كما أن هناك خليطًا من الدهن الحيوانى والزفت المعدنى لا شك أن موطنه غرب سويسرا، وقد استخدم أيضًا فى جورا. وفى حالة المواد اللاصقة، فإن المادة التى كانت تبدو عادية قد اتضح أنها متنوعة. إن هذا الاكتشاف يفتح الطريق لبحث "جديد مهم" لتكنولوجيا ما قبل التاريخ مبتكرة.

٢- الموضوع التالى يدرس استخدام المواد، بمعنى "التقنية"، وعندما ندركها بتعقيدها فإنها تكون مصدرًا لمعايير تدعم كشف الأصالة. إن التقنية تكشف فعلاً صانعها بفضل مؤشرات غالبًا دقيقة، تثبت فعلاً أن المواد المنتجة ليست فى أغلب الأحوال طبيعية كما نعتقد بمظهرها، ولكنها اصطناعية ومركبة. إن الدراسات الخاصة بالتقنية تكشف بالإضافة إلى ذلك مستويات الابتكار لبعض الحرفيين وإبداع بعض الفنانين.

لقد عرفت مساحيق التجميل فى مصر القديمة عن طريق بعض مساحيق البودرة المحفوظة فى قوارير أو قدور جنائزية صغيرة موجودة فى متحف اللوفر:

وثلاثة أرباعها مصنوعة من منتَج أساسه من الرصاص يجمع أربعة أشكال رئيسية، كبريت الرصاص لألوان البشرة الداكنة وثلاث مواد بيضاء، كربونات الرصاص، الفوسجنيت واللوريونيت، والاثنتين الأخريين يتم الحصول عليهما اصطناعيًا بعد معالجة مائية متكررة مع ملح المنجم وأحيانًا النطرون. والنتيجة هى "رغاوى الفضة المذابة فى الماء" حسب تعبير الكاتب القديم بلين Pline، الذى يقول إنها كانت تستخدم أيضًا فى العصر الإغريقى الرومانى لعلاج أمراض العيون والجلد وغسيل الشعر. ويبدو أن المصريين القدماء اكتشفوا بطريقة تجريبية ولكن محددة، أهمية هذه المستحضرات ذات الطبيعة المائية لمزج التأثيرات الجمالية لمستحضرات التجميل مع فوائدها الصيدلانية. إن برنامج البحث الذى يمتد حاليًا إلى البحر المتوسط القديم، يقوده مركز البحث وترميم متاحف فرنسا بالاشتراك مع "لوريال" (والتر ومارتينيو وتسوكاريس، ١٩٩٩).

تبرز تقنية رامبرانت قيمة أصالة الفنان. وقد تم تحديدها بمناسبة التحضير لمعرض فى "متحف المتروبوليتان" عام ١٩٩٥ بالعنوان الإيحائى "رامبرانت ليس رامبرانت". كان ذلك يعنى بالنسبة لمتحف نيويورك تقييم مجموعته التى تضم ثمانى عشرة لوحة للأستاذ، وخمس وعشرين أخرى تنسب لتلاميذه ومن تبعوه ومقلديه. وقد خضعت هذه اللوحات لاختبارات بالأشعة وبالتصوير الإشعاعى الذاتى، وبالتصوير الإشعاعى بالنيوترونات، ولاختبارات كيميائية، إلخ. والتميز الأصلى لرامبرانت أنه استبدل بياض الرصاص الجيرى المسمى "لويت"، والذى بعد خلطه بالزيت يصبح شفافًا ويختلط بخضاب الأرض أو أنواع اللك، لإعطاء إيحاء بالعمق مثل لوحة "زينة بيثابيه" "La Toilette de Bethsabeé". وقد كان رامبرانت يمتلك سر إدخال الكوارتز والصلصال الأبيض فى الطبقة التحضيرية لقماشة الرسم مما كان له أفضل الأثر تحت طبقة الصورة. ولتليين الألوان، كان يفضل زيت الجوز بينما كان تلاميذه يستخدمون عادة زيت عصارة شجرة الصنوبر.

بالنسبة للألوان، كان الأستاذ يعرف كيف يلعب بالتأثيرات الضوئية لمساحيق الزجاج المحتوية على كوبالت، أو الزرنيخ للألوان الداكنة بالإضافة إلى الأسلمت (صبغ أزرق). هذه الأمثلة تبين مقدار التحكم فى التقنية وعدم انفصالها عن عبقرية الفنان.

٣- الموضوع الثالث هو تحديد التاريخ الذى، بفضل تطوير الأساليب الفيزيائية- الكيميائية خلال الخمسين سنة الأخيرة، أعد تسلسلاً تاريخيًا عالميًا أرجع حدود التاريخ الإنسانى التقليدى آلاف السنين آخذًا مصادره فقط من الوثائق المكتوبة فى بعض الدول الكبيرة. إن أسلوب الكربون ١٤ على الأخص، الذى اكتشفه عالم الفيزياء الأمريكى ليبى Libby سنة ١٩٤٩ - واستحق عنه جائزة نوبل-، يسمح بتحديد تاريخ كل عينة مواد عضوية تكون قد امتصت النظير المشع ١٤ للكربون. إن نتائج هذه الطريقة مناسبة حتى ٥٠٠٠٠ سنة ومحددة بدقة بفضل علم تاريخ الأشجار الذى يقيس حلقات جذع الأشجار القديمة والحفريات حتى ١٠٠٠٠ سنة. وتقيم الإضاءة الحرارية قِدَم آخر عملية تسخين للمعادن غير الخالصة "الركاز" مثل (الحجر أو الفخار). وتحدد طرق أخرى خاصة بالنظائر المشعة تاريخ الطبقات الجيولوجية الأكثر قِدَمًا، مما يمكن من إجراء أبحاث مدهشة عن التطورات الجسدية والنفسية التى تميز انتقال الرئيسات إلى حالة الإنسان.

ضمن التطبيقات الحديثة لتحديد التواريخ، تلك الخاصة بالكهوف المزخرفة التى ترجع إلى العصر الحجرى القديم، وقد أعادت النظر فى بدائية أقدم التعبيرات مثل كهف شوفيه (أردش)، المرتاد منذ ٣٢٠٠٠ سنة. وكهف كوسكيه (بوش دى رون) المذهل والمرسوم بالألوان أمكن توثيقه رغم أن مدخله على عمق ٤٠ مترًا تحت سطح البحر! وهذا الشيء العجيب يمكن تفسيره بارتفاع المياه بعد آخر عصر جليدى، الذى يتطابق مع العصور التى كان فنانو ما قبل التاريخ يرتادونه فيها. وبفضل استخدام معاجل AMS، أصبحت العينات العضوية اللازمة لدراسة الكربون ١٤ ميكروسكوبية بشكل متزايد. وهكذا كانت بعض الجزئيات المأخوذة

من الأوانى الفخارية (معمل ليون) أو من الطبقة التحضيرية للوحات (معامل سيمثونيان فى واشنطن) كافية للحصول على النتائج. وهكذا أيضًا بدأ كفن تورين يدعو إلى التساؤل عن العلاقة بين الإيمان والتصوير التاريخى.

٤- الموضوع الرابع يشد الانتباه إلى مشاكل التلف والقدم، أو ببساطة تغير المواد. إن إدخال بُعد الزمن فى تناول الأعمال التراثية، يحفز على التعرض بطريقة علمية وغير مسبوقة لما يميز حالات التلف لفهم عملياتها فى الزمن الحقيقى وليس فى الزمن المضغوط بواسطة الأساليب الاصطناعية، كما يحدث عادةً فى أفران معامل علوم المواد.

إن تلف المواد الزجاجية القديمة مثل جيد يهم فى نفس الوقت المسئولين عن مجموعات خزف القرون الوسطى أو زجاجيات الكاتدرائيات، وعلماء تخزين النفايات الذرية. فالزجاج المحتوى على بوتاسيوم أكثر تحللاً من الزجاج الأقدم المحتوى على صوديوم. إن القصور الكيميائى يؤدى إلى رد فعل فيزيائى ينجم عنه تشقق الشبكة البلورية مما جعل الرطوبة تدخلها وتسبب الشروخ. ويمكن عمل توصيات للحفظ الوقائى.

فى حالات أخرى، يؤدى زوال الألوان غير القابل للعلاج إلى إدراك هشاشة العمل وحدود معرفتنا بالعمل الأصلى. هذه حالة اثنين من الأصباغ العضوية الحمراء: الأيوزين، والكرمن القرمزى، وهى ألوان مركبة قابلة للتحلل استخدمها فان جوخ فى مرحلته الأخيرة، مرحلة "أوفر- سير- واز" (Auvers- sur-Oise). ولأنها فقدت ألوانها بفعل الضوء، فهى تبدو فى أيامنا هذه بيضاء، بينما كان يجب أن تحيط تقاطيع الوجوه والأيدى باللون الأحمر فى لوحات "د. جاشيه" و"طفلتان صغيرتان"... (جيرودى، ١٩٩٩).

إن تأثير اللون والسطح يدرس أيضًا فى حالة أكاسيد البرونز المتعمدة أو الطبيعية. وهناك مشكلة بالنسبة للوحات وطبقة تلميعها الرقيقة، والمصنوعات البرونزية القديمة المعالجة طبقًا للوصفات المنقولة عن "بلين"، وكذلك أعمال عصر

النهضة التى تقلد عتق الأعمال التى سبقتها فى القدم، وأيضًا النصب البرونزية الضخمة الحديثة المعروضة فى المراكز الحضرية الملوثة، إلخ.

ضمن الموضوعات الأصلية فى هذا الموضوع، يجب أن نشير إلى اختبار المواد التى تؤدى إلى تآكل المعادن، والتى أدت إلى تحول كثير من البقايا العضوية إلى معادن ثم إلى حفريات: إنها منسوجات من جميع الأنواع، فراء، وجلود تعرفنا بالملابس والطقوس عن طريق المقابر التى وجدت فيها هذه الآثار.

هناك دراسات عديدة عن شيخوخة مواد البناء. إن معمل أبحاث الآثار التاريخية فى "شان- سير- مارن" (Champs- sur- Marne)، يعمل أساسًا على الحجر والأسمنت- كيف نستخرج منها الأملاح التى تتخللها من الأرض الرطبة طبقًا للخاصية الشعرية؟ كيف ندعم بعض الأحجار بطريقة فعالة؟ هل يجب استبدال الأحجار المصابة؟

إن الآثار الكبيرة مثل كاتدرائيات ستراسبورج Strasbourg، وأميان Amiens، وشارتر Chartres، ونوتر دام دى بارى Notre- Dame de Paris عبارة عن ورش شبه دائمة. والأعمال التى تتم فيها أصبحت أكثر دقة بشكل متزايد، والأبحاث عن تطور تعدد ألوان التماثيل قد أعطت بعض النتائج المذهلة فى بواتييه وأميان.

٥- الموضوع الخامس يغطى وحده مجالاً واسعًا وهو "الترميم" الذى يعتبر "استكشافًا" للقطعة أو العمل الفنى، فى ما وراء أضرار الزمن، وفى ما وراء الترميمات القديمة التى تحجب غالبًا السمات الأصلية.

إن كيمياء مواد الترميم تزوّدنا بمعلومات عن المواد القديمة، والمعاجين والعصائر أو مواد التلميع التى يجب إزالتها وأحيانًا استبدالها. وهى تقيم المواد اللاصقة الجديدة والمذيبات ومواد التلميع، وكذلك أنواع الرسم، التى غالبًا تكون بالألوان المائية المخصصة لملء المساحات الفارغة. إن مبدأ وقابلية انقلاب الترميم

يجب أن يؤمن كيماويًا. ورغم نظرية ترميم جيدة الإعداد (ك. براندى، ١٩٦٣ C. Brandi, 1963)، فإن القرارات التى يجب اتخاذها تكون غالبًا دقيقة، وغالبًا ما تبدو كحلول وسط لأنه لو كان الهدف هو الاقتراب قدر الإمكان من الشكل الأصلى للقطعة، فهناك مبدأ آخر يوصى أن تظهر هذه القطعة بحالتها التاريخية التراثية: كثير من قطع النحت الرخامية القديمة قد حصلت على أجزاء مكملة: أنف أو يد أو حتى ذراع أو ساق. ولاعتبار أن القطعة الفنية قد استكملت، يقوم الحد الأدنى من الترميم على ترك هذه الإضافات التى يتم التعرف عليها من الاختلاف فى درجة التلوين.

إن حالة التمثال الإغريقى فى متحف اللوفر الذى يمثل جنديًا محاربًا ويسمى "المصارع بورغيز" (Borghése)، تعتبر كاشفة: هذا العمل يحمل توقيع صانعه "أجاسياس ديفيز" (Agasias d'Ephése)، ابن دوسيثيوس (Dositheos)، ويرجع تاريخه إلى عام ١٠٠ ق. م.، وقد تم العثور عليه فى بداية القرن السادس عشر فى أنزيو (Anzio)، على ضفة نهر اللاتيوم (Latium) فى إيطاليا، وقد تم ترميمه عام ١٦١١، بأمر الكاردينال سيبيون بورغيز (Scipion Borghése)، لكى يعرض فى فيللا بورغيز. وقد تم شراؤه عام ١٨٠٧ لمتحف اللوفر. أثناء ترميم هذه القطعة عام ١٩٩٦، تم عمل دراسة تفصيلية مكنت من تحديد نوع الرخام الأصلى ورخام القطع التكميلية، وجرى رصد مختلف وصلات الأجزاء بدقة عن طريق أشعة جاما، وتحديد مكان الأصماغ المستخدمة فى مختلف التدخلات بالأشعة فوق البنفسجية ثم تم تحليلها بعد ذلك كيماويًا كمراجع للمواد الصمغية المستخدمة فى القرن السابع عشر. إن المبادئ التى وضعت للترميم الحذر لهذه القطعة الشهيرة، قامت على أساس التحقق من صحة إعادة تركيب كل قطعة من التمثال من أجل إبراز حركته التى أرادها الفنان، واحترام تاريخية ترميم "بورغيزى" وتخفيف قتامة أكسدة الحجر التى أحدثتها الشوائب المتراكمة سنة بعد أخرى (بورجوا، باسكييه، بونتارى، ١٩٩٧ Bourgeois, Pasquier, Pontabry).

إن نتائج التحليل الكيميائى كانت قاطعة أيضًا لتمييز الأجزاء المجددة الألوان فى معطف رئيس الدير فى لوحة "أفراح قانا" (١٥٦٣) التى رسمها فيرونيز Veronese والمحفوظة فى متحف اللوفر. وعندما تقرر بين عامى ١٩٩٠ و١٩٩٢، ترميم هذه اللوحة ذات الأبعاد الكبيرة (ارتفاعها ٦,٧٧ م. وعرضها ٩,٩٤ م.)، مكنت دراسة تفصيلية متعددة الاختصاص من إقامة الحجة على كل قرار. وكان القرار الذى فرض نفسه بالنسبة لمعطف رئيس الدير يقضى برفع طبقة اللون الأحمر التى أضيفت فوق طبقة خضراء. وعندما تبين للمرممين، الذين نسقتهم مارى أليس بلكور Marie-Alice Belcour، إثر فحوص ميكروسكوبية أن المعطف الأخضر كان كاملاً وأن الطبقة الحمراء تغطى أيضًا جزءًا من أحد الأصابع فى يد رئيس الدير، تحددت بدقة الشكوك حول صحة الطبقة الثانية. وقد اكتشف الكيميائى جان بول ريو Jean-Paul Rioux أن تركيبة المادة المضافة للون فى المعطف الأحمر تختلف عن تلك المستخدمة فى بقية ألوان اللوحة، مع إضافة المادة الصمغية المستخرجة من شجرة الصنوبر. بالإضافة إلى ذلك، فإن الطبقة الخضراء التى بليت بدرجة كبيرة قد تم تسطيحها بعد سد بعض الفجوات قبل تغطيتها بالطبقة الحمراء. وقد تطلب الأمر مرور مدة معينة بين إتمام لوحة فيرونيز وإضافة الطبقة الحمراء على المعطف الأخضر. هناك مؤشران زمنيان يؤكدان هذا السيناريو، ويوضحان لنا الزمن الذى مر بين الطبقتين. وبالفعل كانت أول نسخة منقولة من "أفراح قانا" لفيرونيز قد رسمها أندريا فيسنتينو Andrea Vincentino سنة ١٥٩٤ أى بعد ٣١ سنة من انتهاء فيرونيز من لوحته: وكان المعطف حينئذٍ أخضر. وأول نسخة منقولة تبين المعطف أحمر يرجع تاريخها إلى عام ١٦٠٧ وقد تمت إضافتها بعد موت فيرونيز عام ١٥٨٨ أى بعد ٤٨ سنة من وضع الأستاذ للمسة الأخيرة للوحة "أفراح قانا" (هابير، فول، ١٩٩٢).

٦- إن اشتراك الفن والكيمياء ينبع من نفس الحاجة إلى الابتكار فى اختبار المادة. إن الفنى أو الفنان، مثل الكيميائى، يواجهون العناصر الطبيعية التى يريدون

استكشافها والتحكم فيها. إن الإبداع الكيميائى يلتقى بالإبداع الفنى. إن الكيمياء الحديثة التى نشأت من قائمة مصطلحات دى لافوازييه (de Lavoisier)، قد ابتكرت الرسم التوضيحى للتعقيد المنظم للعالم، فربطت مصيرها بمستقبل الإنسان بالاستمرار فى اكتشاف الطبيعة وإثرائها بمواد تخليقية مصنوعة أحيانًا على النطاق الصناعى. وهذه الآفاق الواسعة لها تأثيرات على الإبداع الفنى وفى مجال التراث فى ما يتعلق بهما من مادة وروح.

ومن ضمن المواد الفنية فى القرن العشرين، الشديدة التنوع والكثيرة العدد، يجب أن نوجه عناية خاصة إلى الصلب والأسمنت. ومع مؤيدى نظرية البنائية والمستقبلية من ١٩٠٠- ١٩٢٠، فإن التقنية ومشاركة الفنيين قد دخلت فى الديناميكية التى يتخيلها الفنان. لقد اكتشف لويس نفلسون (Louis Nevelson) عام ١٩٨٣، ومن قبله أنطونى كارو (Anthony Caro) عام ١٩٦٩ "خفة" الصلب. ويمثل الأسمنت المسلح الذى ظهر حوالى عام ١٨٥٠ صخرة صناعية وصفها المهندس المعمارى لويس كاهن (Louis Kahn) بأنها المادة المعجزة. وقد استغل بيكاسو (Picasso) وكلاينهولز (Kleinholz) فى الستينيات، وأرمان (Arman) وفوستل (Vostell) منذ السبعينيات، هذه المادة الأولية القابلة للتشكيل، فى أعمال النحت الأكثر ضخامة التى تندمج فى المجموعات الحضرية الأسمنتية. وقد اخترع الكيميائى البلجيكى ليون بيكلاند (Leon Baekeland) أول بلاستيك اصطناعى عام ١٩٠٧، وتوصل إلى "الباكليت". وقد غزت تشكيلة البلاستيكات الاصطناعية العالم الحديث منذ عام ١٩٢٠، وخاصة إسفنج البوليوريثان والأكريليك. وقد صنع سيزار (Cesar) توسعاته بهذا الإسفنج، الذى يتحكم فى تأثيرات التفاعل الكيماوى حتى التجمد، وغطى السطح بالراتنج الأكريليكى. هناك نوع آخر من البلاستيك وهو البوليستيران الممدد، وقد استخدمه ديبوفيه (Dubuffet) حوالى عام ١٩٦٦ فى تماثيله العالية والخفيفة مثل "الهورلوب أو كوكو بازار" (Hourloupe ou Coucou L'Bazar). وقد صنع نيكى دى سان فال (Niki de Saint-Phalle) "النساء

السمينات" (نانا) من البوليستر المطلى بشرائط من الألوان الزاهية (ميرديو Meredieu، ١٩٩٥).

ولأبحاث المواد أهمية أيضًا فى الفن المعاصر مثل الفن القديم. ويعطى التنوع الأكبر فى المنتجات الحديثة أحيانًا انطباعًا بتشتت النشاط الفنى. ولكن الفنان والعالم يشتركان فى أنهما يقفان على هامش المعروف لاستكشاف إمكانيات غير مسبوقة. والأسئلة التى يطرحها الفنانون المعاصرون والمسئولون عن حفظ أعمالهم على العلماء فى المعامل، تبين بخصوص هذه المواد جانبين رئيسيين: الأول استخدام المجدد والإبداع، والآخر مصير القطعة الفنية السريعة الزوال أو المعدلة أو المستقرة.

وعندما يقتضى الفن استكشاف اللامنظور، لغة نقية، فن تصورى، فإنه يجد بالنسبة للرقص أو الغناء التوليفة والتسجيل بكل أشكاله: الصورة الرقمية، الشريط الصوتى، قائمة الشروط، وهى آثار غريزة الذاكرة التى تنتمى إلى رد فعل البقاء، بالإثراء غير المحدود لتصوراتنا الذهنية التى يصنع تسلسلها "المادة/ الروح" (بييه موندريان Piet Mondrian أو الوعى بالوجود).

إن العلاقة بين الفن والكيمياء تطرح أيضًا مسألة مستقبل هذا الفن سواء كان تراثيًا أو يجرى ابتكاره.

٧- المعرفة من أجل التوقع، التوقع من أجل الحماية والإبداع. إن الكيمياء والأبحاث العلمية الأخرى، تمكن من إدراك النظم الطبيعية أو الإنسانية التى تحدد تطور مواد الفن. إن الملاحظات المرتبطة فى أغلب الأحيان بتفسير الخطوات تدل على آليات التلف، وتدعم بعض التوصيات عن الحالات المستقرة المناسبة لحفظ الأعمال الفنية والوثائق. إن سرعة تأثر الأصباغ بالضوء وخاصة الأشعة فوق البنفسجية، وحساسية الخزفيات المصرية المنداة بملح البارود، الذى ينزح نحو السطح عندما تنفذ الرطوبة إلى الأوانى الفخارية ثم تتبخر منها، أو حساسية الفضة التى تنطفئ لمعتها بسبب تلوث الهواء، تم تقييم كل ذلك أثناء التشخيص، ألا وهو

التعرف على هذه الظاهرة، ثم التنبؤ الذى يعنى معرفة عملية التطور، وأخيرًا إدراك أسباب الظاهرة التى يمكن أحيانًا التصرف بخصوصها: وهكذا بالنسبة للأمثلة الثلاثة السابقة، يكون فلتر الأشعة فوق البنفسجية أحيانًا كافيًا لحماية بعض الألوان، وإزالة الأملاح من الفخاريات تصبح واجبة، وتكون تنقية الجو مطلوبة للحفاظ على لمعان الفضة. إن الصيانة الوقائية تحاول هكذا أن تضع نماذج للثوابت البيئية وتأثيراتها الضارة على الأعمال الفنية، طبقًا لمقاييس الزمن طالت أو قصرت. وهى بذلك تستجيب للمتطلبات الاجتماعية لمتخذى القرارات السياسية وللمسئولين عن المجموعات الفنية وكذلك الزوار، كما تستجيب بالقدر نفسه لقواعد أدبيات المحافظة على قيمتها الثقافية.

خاتمة

إن الكيميائى جول فيرن (Jules Verne)، الذى غرق على جزيرة مهجورة، عرف كيف يتوصل إلى المواد الخام والمعادن اللازمة للإبقاء على حياته. وبنفس هذه الروح بحث الإنسان وكيَّف المواد الفنية الشديدة التنوع، نتاج خياله وصنعه وثقافته. وهكذا فإن عينى تمثال كاتب سقارة (حوالى ٢٤٠٠ قبل الميلاد) والمحفوظ فى اللوفر، هى عبارة عن تكوين بارع يقلد التركيب التشريحى للعيون بمقلتها، فالحدقة عبارة عن بللورة من حجر مخروطى وفى وسطها قمع أسود للقزحية، ومعدن الماجنزيت (رغوة البحر) لبياض العين معرق بشعيرات وردية، والحاجبان من النحاس الذى يحل الصدأ فيه محل مسحوق التجميل الذى كان فى الأصل بلون البحر. لقد تحولت العينان إلى نظرة تعبر بعمقها عن مفهوم الخلود الذى كان سائدًا فى عصر الفراعنة الأوائل.

إن التقاء الفن والكيمياء يكشف عن حياة تراثية تشارك مع الحياة الاجتماعية المعاصرة، من منطلق تساؤل أساسى عن النشاط الإنسانى، ومن منطلق منهجية تحليلية وتوقعية تطبيقية تعتبر جزئيًا من خصائص الفن - وذلك بتطوير الأساليب غير الضارة مثلاً.

المراجع:

- Amatore (C.), Blanzat (B.), éd., *La Chimie analytique, Mesure et société*, rapport sur la science et la technologie n° 6, Académie des Sciences, éd. Tec. et Doc., Londres, Paris, New York, Chimie analytique et patrimoine, 2000, p. 40.63.
- Berducou (M. C.), éd., *La Conservation en archéologie*, Paris, Masson, 1990.
- Bergeon (S.), *Science et patience ou la restauration des peintures*, Réunion des Musées nationaux, Paris, 1990.
- Bourgeois (B.), Pasquier (A.), Pontabry (A.), « La restauration du *Gladiateur Borghèse* », *La Revue du Louvre et des musées de France*, n° 4, 1997, p. 21-24.
- Brandi (C.), *Il restauro, teoria e pratica*, Editori Riuniti, Roma, 1963 (1966).
- Giraudy (D.), éd., *Cézanne, Van Gogh et le docteur Gachet*, Dossier de l'Art, mars 1999.
- Habert (J.), Volle (N.), éd., *Les Noces de Cana de Véronèse, une œuvre et sa restauration*, Réunion des Musées nationaux, Paris, 1992.
- de Mèredieu (F.), *Histoire matérielle et immatérielle de l'art moderne*, Bordas, Culture, Paris, 1995.
- Mohen (J.-P.), *L'Art et la Science, l'esprit des chefs-d'œuvre*, Découvertes Gallimard, Réunion des Musées nationaux, Sciences, 299, Paris, 1996.
- Mohen (J.-P.), *Les Sciences du patrimoine, identifier, conserver, restaurer*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- Stanley Price (N.), Talley (M.), Kirby (Jr.), Melucco Vaccaro (A.), éd., *Historical and Philosophical Issues in the Conservation of Cultural Heritage*, The Getty Conservation Institute, Los Angeles, 1996.
- *Techné*, « La science au service de l'histoire de l'art et des civilisations », Centre de recherche et de restauration des musées de France, Réunion des Musées nationaux, 1 à 14, Paris en particulier : 7, Art et chimie au Louvre, 1998.
- Walter (P.), Martinetto (P.), Tsoucaris (G.), Breniaux (R.), Lefebvre (M. A.), Richard (G.), Talabot (J.), Dooryhee (E.), « Making make-up in Ancient Egypt », *Nature*, 397, 1999, p. 483-484.

الدورية والفوضى فى النظام الشمسى(٢٥)

بقلم: جاك لاسكار

Jacques LASKAR

ترجمة: لبنى الريدى

مراجعة: سعد الطويل

من فلك التدوير(٢٦) إلى القطع الأهليلجى

لفترة طويلة، أعتبرت حركة كواكب النظام الشمسى رمزًا رفيعًا للانتظام، وطوال ما يزيد على ألفى عام، من نماذج فلك التدوير الأولى لهيباركوس وبطليموس حتى نظريات الكواكب لـ "لوفرييه"، التى تضم آلاف الحدود الدورية، حاولت أجيال عديدة من علماء الفلك التنبؤ بحركة الكواكب بدرجة أكثر دقة. كان الرهان كبيرًا، يتجاوز بكثير مجرد التنبؤ بموضع هذه النجوم التى يمكن ملاحظتها بالكاد، والتى كانت تستخدم لتنظيم وضبط التقاويم، أو لوضع خريطة لبروج السماء المستخدمة لكشف الطالع. كان الأمر فى الحقيقة، يتعلق بفهم نظام العالم، ومكان الأرض فى الكون. وبالتالى، وطوال عدة قرون، بدا البحث عن نماذج تسمح باستكمال وتجويد الجداول الفلكية التى توضح موضع الكواكب لكل يوم فى السنة، أشبه بثغرة تسمح بالوصول إلى هذه المعرفة العليا.

إن علم الفلك اليونانى الذى انتقلت أساسياته إلينا عن طريق كتاب "المجسطى" لبطلميوس، هو صاحب الفضل فى ترتيب حركة "النجوم الشاردة" من خلال تمثيلها فى شكل تراكيب من الحركات الدائرية المنتظمة، هى أفلاك التدوير. هذه النماذج الظاهراتية التى سمحت بتحليل حركات الكواكب بدقة تتوافق مع

---

(٢٥) نص المحاضرة رقم ٣٥٤ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ١٩ ديسمبر ٢٠٠٠.

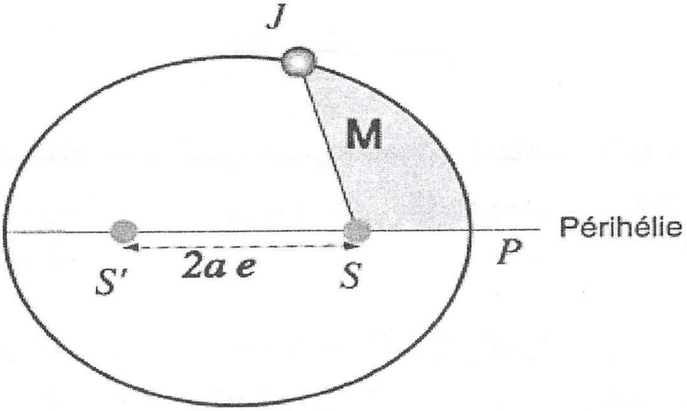
(٢٦) دائرة صغيرة يدور مركزها على محيط دائرة كبيرة. (المترجم)

عمليات رصدها بالعين المجردة، قد تم استخدامها بنجاح طوال أكثر من ١٥ قرنًا. وبالتالى ندرك مدى جرأة كيبلر الذى يقبل فى الفترة ما بين عامى ١٥٩٦، ١٦١٩ نظرية كوبرنيكوس التى تقول إن الشمس هى مركز العالم، ويتخلى عن كمال الحركات الدائرية المنتظمة التى أخذ بها القدماء، ليتبنى المدارات الإهليلجية الثابتة.

ويتميز نظام كيبلر بالثبات: حيث تصبح مدارات كل الكواكب دورية، وتعود إدراجها على المسار نفسه بالضبط بعد قيامها بدورة حول الشمس. لم يكن ذلك هو حال النماذج ذات أفلاك التدوير التى تتخذ الأرض مركزًا لها، وتمثل الحركة الظاهرية للكواكب كما ترى من الأرض، والتى كانت المدارات التى تحددها لا تنغلق على نفسها لأن الدورة المدارية للكواكب ليست فى علاقات تناسب جذرية مع دورة مدار الأرض. بالنسبة لكيبلر، لم تكن قضية الثبات مطروحة، ويظل دوران حركة الكواكب لا يتغير عبر وقت لا نهائى. إن هذا التخلى عن مبدأ الحركات الدائرية المنتظمة الذى يرجع إلى الإغريق، يمثل مرحلة حاسمة فى تاريخ علم الفلك، لكن يمكن ملاحظة أنه إذا تم تعيين موضع الكواكب على الإهليلج بالمساحة "م" التى يمسحها نصف القطر "س ع" انطلاقًا من نقطة الرأس(٢٧) "ع" (شكل رقم ١)، وبفضل القانون الثانى لكيبلر (المساحات المتساوية يتم مسحها فى أزمنة متساوية) سنجد أن "م" تتحرك حركة منتظمة. بهذا المعنى، يمكن إذًا اعتبار أن كيبلر استبدل بكل أفلاك التدوير الخاصة ببطليموس (أو كوبرنيكوس)، حركة دائرية واحدة منتظمة لكل كوكب مقابل تبديل المتغيرات.

---

(٢٧) أقرب نقطة من فلك سيار إلى الشمس. (المترجم)



تعليق الشكل رقم (١): حركة كوكب (ح) حول الشمس طبقا لكيبلر.
الزاوية ع س ح لا تتزايد بشكل منتظم تبعا للزمن، لكن إذا تم اختيار
زاوية أخرى تتناسب مع المساحة (م) الممسوحة بنصف القطر (س ح)
سنجد من جديد حركة منتظمة (القانون الثانى لكيبلر):

م = ٢ ط × الزمن/ زمن الدورة المدارية للكوكب.

لكن النموذج التجريبى لكيبلر ببساطته الساحرة، لن يقاوم طويلاً: ففى عام ١٦٨٧، نشر نيوتن قانون الجاذبية العام. وإذا قصرنا هذا القانون على التفاعل بين كوكب معزول وبين الشمس، سنجد أهليلجات كيبلر. غير أن قانون نيوتن قانون فيزيائى يفترض انطباقه على جميع الأجسام. والكواكب بشكل خاص تتجاذب فيما بينها، وبالطبع، ستحطم الاضطرابات التى تولدها، ذلك التناسق الجميل الذى قدمه كيبلر. وكانت تلك على أية حال هى النتيجة التى خلص إليها نيوتن، حيث كانت الاضطرابات بين الكواكب كافية بالنسبة له لتحطيم ثبات واستقرار النظام الشمسى. إن الكواكب تدور طبقًا لقانون الجاذبية العام، لكنها تختل فى دورانها، لذلك يكون التدخل الإلهى من وقت لآخر، ضروريًّا لإعادة التناسق إليها.

ثبات النظام الشمسى

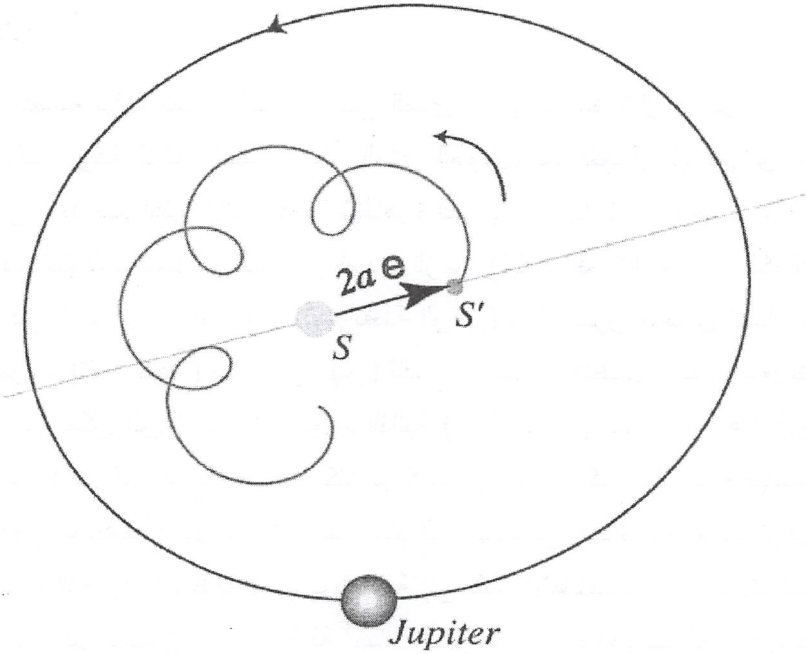
ظلت مشكلة ثبات النظام الشمسى إحدى أهم المشكلات العلمية طوال القرن الثامن عشر. وقد استعصت على جهود كبار علماء الرياضيات من أمثال "كليرو" و"أويلر" و"الامبير".

وتم العبور إلى مرحلة حاسمة مع "لابلاس" و"لاجرانج" فى السنوات التى سبقت الثورة الفرنسية. فكر لاجرانج فى استخدام عناصر أهليلج كيبلر الذى يرسمه كوكب ما، لو وجد وحده حول الشمس، كمتغيرات لوصف موضع وسرعة هذا الكوكب. ونظرًا للاضطرابات التى تمارسها الكواكب الأخرى، لم تعد هذه العناصر الإهليلجية ثابتة، وإنما تتعرض لتغيرات طفيفة يحددها وضع هذه الكواكب بالنسبة لبعضها البعض. وفقًا لهذا الشكل أمكن التعامل مع القضية بسهولة أكبر، شريطة - بالطبع - إجراء الحسابات التى تظل شديدة التعقيد. أما لابلاس، فقد أوضح آنذاك أن القيم المتوسطة للمحاور الكبرى لمدارات الكواكب لا تتغير، وذلك على نقيض ما كانت تفترضه عمليات الرصد القديمة لحركات كل من زحل والمشترى. وأثبت أيضًا، أن هذا التغير للسرعات الزاوية لزحل والمشترى، هو فى الواقع ذبذبة دورية مدتها ٩٠٠ عام، نجمت عن تفاعلات الجاذبية بين الكوكبين، تم تكبيرها نتيجة شبه رنين بين حركات زحل والمشترى (يقوم المشترى بخمس دورات حول الشمس فيما يكمل زحل دورتين حولها). وبحساب عدة حدود أخرى، أثبت لابلاس أن قانون نيوتن وحده، استطاع تفسير حركة الكواكب على مدى أكثر من ألفى عام، منذ عمليات الرصد والملاحظة الأكثر قدمًا التى نقلها بطليموس حتى الأكثر حداثة. هذه النتيجة المذهلة، تحتل بلا شك جزءًا كبيرًا فى أصل فكرة الحتمية عند لابلاس: ألم ينجح فى تفسير كل الماضى والتنبؤ بالمستقبل، بمعطيات الحاضر وحده، بفضل معادلة نيوتن؟

عودة إلى أفلاك التدوير

بعد أن تم توضيح القدرة الكمية لمعادلات الميكانيكا السماوية، بحث لاجرانج ولابلاس

قضية ثبات النظام الشمسى على المدى الطويل، لذلك تناولا التقريب الأولى لمعادلات حركة النظام الشمسى على المدى الطويل، كما يفعل اليوم أى عالم فيزيائى يريد فهم أكثر الآثار أهمية للظاهرة التى يدرسها. لقد أوضحا إذن أن مدارات الكواكب تتشوه ببطء على امتداد الزمن (شكل رقم ٢). ستدور الكواكب ببطء فى المستوى الخاص بها (تقدم نقطة الرأس) كما سيدور مستوى المدار ببطء فى الفراغ (تقدم العقدة) أما البؤرة (س) للقطع الناقص فتظل دائمًا معرضة للشمس. ويمكن إذن اعتبار أن البؤرة الثانية (س´) هى التى تدور. إن هذا الدوران ليس مجرد حركة دائرية بسيطة، لكنه تراكب من عدة حركات دائرية منتظمة، ذات دورات بطيئة تصل من ٤٥ ألف عام إلى مليونى عام. وبسبب تراكب الحركات الدائرية المنتظمة تلك، بالإضافة إلى تقدم الأهليلجات، يحدث تشوه للمدارات التى ستكون أكثر استطالة أحيانًا وأكثر استدارة أحيانًا أخرى. كما سنحصل على تغير مماثل لميلها بالنسبة لمستوى ثابت. وسنجد من جديد، بالنسبة للبؤرة الثانية للقطع الناقص، أفلاك التدوير التى أعتقد كيبلر إمكانية التخلص منها!



تعليق الشكل رقم (٢): دوران مدار المشترى على امتداد مائتى ألف سنة. إن مدارات الكواكب كما يرى لابلاس ولاجرانج ليست إهليلجات ثابتة. ونظرًا للاضطرابات الناجمة عن قوى الجاذبية الخاصة بالكواكب الأخرى، فإن البؤرة الثانية لإهليلجها (س´) ترسم حركة معقدة لكنها منتظمة تنجم عن تراكب العديد من الحركات الدائرية المنتظمة. المحور الكبير (أ) للإهليلج يظل ثابتًا، لكن المسافة بين البؤرتين (٢ أ هـ) تتغير فى الوقت نفسه مع الانحراف (هـ) عن المركز وبالتالى يتقدم الإهليلج ببطء ويصبح أكثر استطالة أحيانًا (انحراف كبير عن المركز) وأكثر استدارة فى أحيان أخرى (انحراف صغير عن المركز).

إن هذه النتائج، تشكل أول " برهان" على ثبات النظام الشمسى. لقد أثبت لاجرانج ولابلاس أن المحاور الكبرى للإهليلجات لا تتعرض إلا لذبذبات صغيرة جدا حول قيمتها المتوسطة، وأن انحرافاتها عن المركز تتعرض لتغيرات كبيرة، لكنها ليست بما يكفى للسماح بحدوث تصادمات بين المدارات. من ناحية أخرى هذه الحركات منتظمة، وتبدو كتراكيب من حركات دائرية منتظمة بالنسبة للبؤرة الثانية لإهليلجات كيبلر. إذن يمكن الأمل فى التنبؤ بحركة النظام على امتداد فترة زمنية كبيرة جدا، شريطة معرفة القيم الدقيقة للترددات المختلفة لهذه الحركات، وهو ما يمكن الحصول عليه بمطابقة وضبط عمليات الرصد، حيث ستزيد الفترة الزمنية مع دقة تحديد ثوابت الحركة.

لقد بدت قضية ثبات واستقرار النظام الشمسى كأنها سويت. غير أن القرن التاسع عشر شهد العديد من "البراهين" على ثبات النظام الشمسى لكن هذه البراهين المتتالية، كما أشار عالم الرياضيات هنرى بوانكاريه، لا تعتمد إلا على عمليات تقريب. وأثبت بوانكاريه أن هذه التقريبات المختلفة، التى ترتكز على إضافة المزيد من الحدود للمتتاليات التى تدخل فى معادلات لاجرانج، لا تتلاقى، أى أنها لن تسمح قط بتوفير حل دقيق لحركة الكواكب على امتداد زمن لا نهائى، وبالتالى لن تسمح بالحكم والفصل فى ثباتها. كما أثبت أن حركة الأجسام السماوية يمكن أن تولد مسارات شديدة التعقيد تسمى حاليًا "حلولا فوضوية".

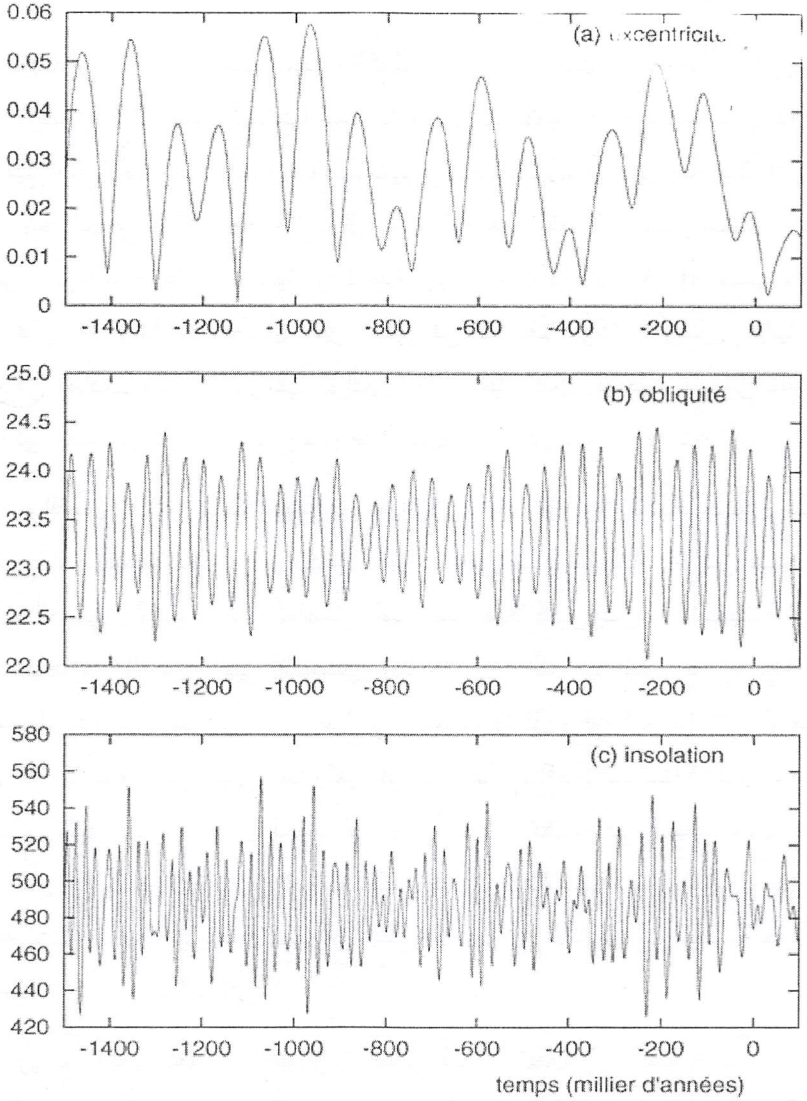
لكن، بالنسبة لبوانكاريه، يجب ألا تطبق هذه الاعتبارات الرياضية إلا فى البحث النظرى جدا عن حلول على امتداد زمن لا نهائى. غير أن ذلك يجب ألا يمنع علماء الفلك من إجراء حساباتهم، لأن تلك الحسابات يمكنها تمامًا توفير حل دقيق بدرجة كبيرة، وإن كان على زمن محدود، شريطة عدم استخدام عدد كبير جدا من الحدود فى هذه المتتاليات المتباعدة، وهو على أية حال، أمر يفوق قدرتهم على القيام به نظرًا للعدد الكبير من المتغيرات التى يتضمنها.

تغيرات مناخية

نشر لى فيرييه، الذى أصبح مشهورًا فى عام ١٨٤٦ لاكتشافه كوكب نبتون، فى حوليات مرصد باريس فى عام ١٨٥٦، حلا لدوران مجموع الكواكب على المدى الطويل، ومن ثم لحركة الأرض بشكل خاص. يقدم هذا الحل تغيرات الانحراف عن المركز بالنسبة للأرض، على فترات زمنية كبيرة تصل إلى مليون عام (شكل رقم ٣).

فى الواقع، كما أن شكل الإهليلج ليس ثابتًا، فإن مستوى مدار الأرض ليس ثابتًا هو الآخر، لكنه يدور فى الفضاء ببطء ويتغير أيضًا اتجاهه بضع درجات بالنسبة لمستوى ثابت. والنتجية المهمة لهذه التغيرات البطيئة الناجمة عن اضطرابات الكواكب، أن الزاوية بين خط استواء الأرض ومستوى مدارها (هذه الزاوية تسمى زاوية ميل الأرض) لا تظل تساوى باستمرار ٢٣° ٢٧`

بداية، نظرًا للجذب الذى يمارسه القمر والشمس على دائرة خط الاستواء فإن محور الأرض يرسم مخروطًا فى الفضاء كما تفعل لعبة الدوامة. ويرسم اتجاه محور الدوران دائرة كبيرة على القبة السماوية خلال ٢٦ ألف عام تقريبًا. هذه الحركة المسماة مبادرة الاعتدالين، كانت معروفة منذ عمليات رصد هيباركوس، لكن اضطرابات الكواكب ستضيف ثانية إلى هذه الحركة- الدائرية المنتظة- ذبذبة إضافية للمحور تساوى حوالى ١,٥ درجة حول قيمتها المتوسطة. (شكل رقم ٣ ب).



تعليق شكل رقم (٣): تغيرات الانحراف عن المركز (الشكل أ)، تغيرات توجه محور الأرض (الشكل ب) وتغيرات التعرض لأشعة الشمس فـــى الصيف عند خط عرض ٦٥ درجة شمالا (الشكل جــ) مع الزمن (للفترة الزمنية من ١,٥ – مليون عام إلى ١. 0 مليون عام).

وبالتالى، نرى أنه بتأثير جذب الكواكب فيما بينها، تكون المعالم[٢٨] التى تحدد مدار الأرض فى الفضاء واتجاهها ليست ثابتة، وإنما تتغير ببطء شديد، فى دورات تمتد لعشرات الآلاف من السنين. ومنذ ظهور هذه الحلول، بل قبل ذلك بلاشك، عقب أبحاث لاجرانج ولابلاس، طرح السؤال عن نتائج هذه التغيرات فى شكل مدار الأرض على المناخ على سطحها. وبالنسبة لجيمس كرول (١٨٧٥)، على وجه الخصوص، الذى حلل بالتفصيل تأثير التغير فى انحراف مركز الأرض وميلها على المناخ فى الماضى، كان الأمر فى الواقع يتعلق بإيجاد تفسير لوجود عصور جليدية طويلة فى الماضى كان قد أثبت وجودها الجيولوجى لوى أجاسيز (١٨٤٠).

واقتضى الأمر انتظار ميلوتين ميلانكوفيتش (١٩٤١) للحصول على سيناريو أكثر اكتمالاً يطرح أن تكون التغيرات فى مدار وتوجه الأرض مصدرًا لإطلاق العصور الجليدية فى الماضى. لقد اعتبر ميلانكوفيتش أن الكمية التى يتعين أخذها فى الاعتبار هى "التشمس" (قدرة الطاقة الشمسية لكل متر مربع) الذى يتم استقباله عند خطوط العرض العليا فى الصيف (شكل رقم ٣ جـ). فى الواقع، لو أن هذا التشمس ليس كبيرًا بما يكفى فى المنطقة الواقعة عند حدود القبة القطبية، فإن الجليد الذى يتكون خلال الشتاء لا يذوب بما فيه الكفاية فى الصيف، ومن ثم يتراكم من عام لآخر. وبما أن الجليد يعكس الحرارة الشمسية، فإن زيادة حجم القبة القطبية يؤدى إلى تبريد شامل للحرارة على الأرض، والانتقال إلى حقبة جليدية بمتوسط تبريد ٥ درجات تقريبًا.

ويجب القول هنا، أن السيناريو الدقيق لهذا الانتقال إلى حقبة جليدية لم يتم بعد الإلمام به بشكل تام نظرًا للتعقيد الكبير للآلة المناخية المسماة الأرض. لكن المقارنة بين منحنيات نماذج بسيطة ناتجة عن التشمس، ومنحنيات الحرارة المستنتجة من دراسة المعطيات الناتجة عن عمليات حفر فى صخور رسوبية، مقنعة جدا.

---

(٢٨) "بارامتر" مقدار متغير القيمة يتعين بإحدى قيمه نقطة أو منحنى أو دالة. (المترجم)

آثار مناخات الماضى

وقد كسبت نظرية المناخات لملانكوفيتش الكثير من المصداقية، عندما أجريت فى سبعينيات القرن الماضى، القياسات الكمية الدقيقة لدرجات الحرارة الإجمالية على سطح الأرض، بواسطة قياسات للنسبة بين أكسجين١٨ / أكسجين١٦ فى الرواسب البحرية. وبما أن الأكسجين ١٨ أثقل وزنًا من الأكسجين ١٦، تتبخر جزيئات الماء المتكونة من الأكسجين١٦ بكميات أكبر. وبعد نقلها بواسطة السحب، تتساقط فيما بعد على القطبين فى شكل جليد وتزيد من سمك القبة القطبية. وفى الحقب الباردة، تكون القبب القطبية سميكة، مما يقلل من كمية الأكسجين١٦ فى المحيطات، وبالتالى تزيد نسبة النظائر أكسجين١٨ / أكسجين١٦. ولايبقى سوى الحصول على وسيلة للعثور مرة أخرى على هذا التركيز أكسجين١٨ / أكسجين ١٦ فى المحيطات فى حقب قديمة جدا.

ولحسن الحظ، يعيش فى المحيطات عدد كبير من الأجسام المجهرية مثل المنخريات التى تفرز هيكلا جيريا، مستخدمة ذرات الأكسجين الممتصة من الماء المحيط بها. وعندما تموت المنخريات ترسب هياكلها فى طبقات متتالية فى قاع المحطيات، مقدمة بذلك دليلاً على نسبة النظائر أكسجين١٨ / أكسجين١٦ للفترة المعنية. وقد تم خلال حفر بحرى، العثور على كل هذه الطبقات المتتالية على عمق عدة كليومترات، مما وفر إشارات عن المناخات فى الماضى على امتداد عشرات الملايين من السنين.

إن هذه التقنيات يتم تحسينها باضطراد، ويستخدم الجيولوجيون أيضًا الآن العديد من المؤشرات التى يمكن أن تشهد على تلك التغيرات المناخية فى الماضى. ومن الطبيعى تمامًا، أن يكون أخصائيو مناخات العهود القديمة، المتخصصون فى البحث عن آثار تلك المناخات ووضع نماذج لها، قد احتاجوا إلى حلول أكثر دقة بشكل مطرد لتطور التشمس على سطح الأرض وعلى فترات زمنية أكثر بعدا. وكان الأمل هو استخدام هذا الحل الفلكى كمقياس مطلق لتعيين التاريخ الجيولوجى.

لقد حفزت إذن هذه الدراسة لمناخات الماضى البحث عن حل لتغير مدار الأرض وتوجه الكوكب فى الماضى. وكان الحل الذى قدمه لوفرييه، حتى مع الأخذ فى الاعتبار التحسينات اللاحقة التى أدخلها هيل (١٨٩٧) لا يكفى بالنسبة لمدد أطول من مليون عام.

فوضى فى النظام الشمسى، نهاية أفلاك التدوير

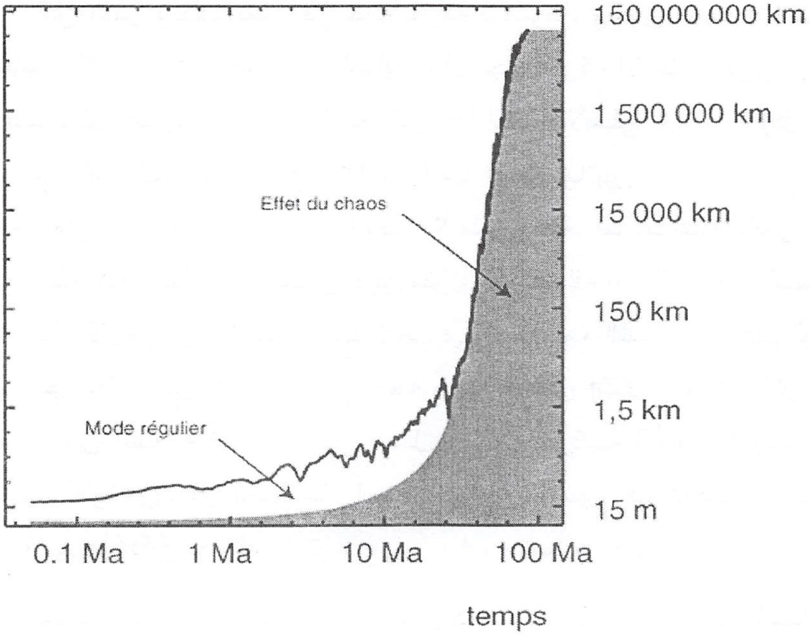
لقد اكتشفت فى عام ١٩٨٩، أثناء محاولتى بناء مثل هذا الحل لحركة كواكب المجموعة الشمسية لمدد تصل إلى مائة مليون عام، أن حركة النظام الشمسى بأكمله، وخاصة الأرض، هى حركة فوضوية. ولا يعنى تعبير فوضوية أن الأرض تفعل ما يحلو لها، ولا أنها ستتعرض لتغيرات عنيفة فى مسارها، بحيث تتصادم مع كوكب آخر أو مع الشمس خلال بضعة آلاف من السنين. إن حركة الأرض محدودة دائمًا بمعادلات الجاذبية، وبشكل أساسى معادلات نيوتن، المستكملة ببعض التصحيحات الخاصة بالنسبية العامة. إن هذه المعادلات حتمية تمامًا، ولو تم افتراض أن كل معالم هذه المعادلات معروف بدقة، لن يوجد سوى حل واحد لهذه الحركة، وسيكون هذا الحل محددًا تماما كذلك.

إن المشكلة التى عرفها بوانكاريه من قبل فى نهاية القرن التاسع عشر، هى سلوك الحلول فى جوار هذا الحل المعروف. وفى الحقيقة ليست معروفة أبدًا بدقة الظروف الأصلية لبداية الحركة، ولا بالطبع الكتل، ولا المعالم الأخرى للنظام. كما أنه من غير الممكن الأخذ فى الاعتبار كل التأثيرات التى تدخل فى حساب هذه المشكلة لأن ذلك سيكون بمثابة وضع نظرية للكون كله. عندما تكون الحركات منتظمة يمكن إرجاعها إلى تراكيب من حركات دائرية منتظمة، مشابهة لأفلاك التدوير اليونانية.. وأى إخلال بالدقة فى النموذج والمعالم ستترجم بأخطاء فى الدوران وأنصاف أقطار هذه الحركات الدائرية، وسوف يزيد الخطأ المحتمل مع الزمن لكن بشكل محدود، مثل التباعد بين قطارين لا يسيران بالسرعة نفسها بالضبط.

لكن الأمر يختلف تمامًا فى حالة حركة فوضوية، وتكون المسارات شديدة الحساسية للتغيرات فى الظروف الأصلية. وفى حالة حركة الأرض، يضرب الخطأ فى عشرة كل عشرة ملايين سنة. ولو كان هذا الخطأ الأصلى ١٥ مترًا (أقل بكثير من عدم اليقين الحالى) سيصبح ١٥٠ مترًا بعد عشرة ملايين سنة، و١٥٠٠ متر بعد ٢٠ مليون سنة، و١٥ كيلو مترًا بعد ٣٠ مليون سنة، أما بعد مائة مليون سنة فسوف يبلغ هذا الخطأ ١٥٠ مليون كيلو مترًا، أى المسافة بين الأرض والشمس. إلا أن ذلك لا يعنى أن الأرض عندئذ تدخل فى تصادم مع الشمس. إن عدم اليقين يأتى بشكل خاص من عدم الدقة فى توجه مدار الأرض (شكل رقم ٤)، لكن هذا الحساب يبين استحالة الحصول على حل دقيق لحركة الأرض (وبالأحرى لتوجهها) لفترة تزيد عن بضع عشرات الملايين من السنين. فى المقابل، سوف يمكن تقديم حل دقيق جدا لفترة تتراوح بين ١٠ و٣٠ مليون سنة.

بالتالى، يتعين مراجعة البرنامج الذى كان يريد استخدام حسابات الميكانيكا السماوية لوضع مقياس مطلق لزمن الحقب الجيولوجية. وإذا تصورنا بلوغ دقة تصل إلى ١٥ ميكرون بالنسبة لوضع الأرض، وبافتراض إمكانية الأخذ فى الاعتبار أيضًا كل الأجسام السماوية التى تولد اضطرابات أى عدة آلاف من الكويكبات فإن التقدم المتحقق سيكون هزيلاً جدا: سيصل اليقين مع ذلك إلى ١٥٠ مليون كيلومترًا بعد ١٦٠ مليون سنة (....).

© J. Laskar/CNRS-BdL



تعليق الشكل رقم (٤): تطور نموذجى للخطأ فى مسار الأرض مع خطأ أصلى بالنسبة لموضع هذا المسار يقدر بـ ١٥ مترًا.

فى بادئ الأمر، أثارت هذه النتائج حالة من عدم التصديق يمكن فهمها. ألم يكن معروفًا أن النظام الشمسى ثابت ومستقر؟ وكيف يتفق عدم الثبات المعلن هذا مع عمر نظامنا الشمسى المعترف به والذى يبلغ ٤,٥ مليار سنة، أو مع الفكرة القائلة أن الأرض تتمتع بثبات مناخى نسبى من عدة ملايين من السنين؟.

يجب بداية، التأكيد على أن حالات عدم انتظام حركة الكواكب على مدى فترة تصل إلى عشرة ملايين سنة لا تدرك إلا بالكاد، وأنه يمكن تمامًا حساب دوران مدارات الكواكب بدقة كبيرة خلال تلك الفترة.

وكما سبق أن أكد بوانكاريه، فإن "البراهين" القديمة على ثبات واستقرار النظام الشمسى لا تعتمد إلا على عمليات تقريبية. ومن ثم لا توجد تناقضات حقيقية

مع نتائج القدماء التى تكون غالبًا غير معروفة بشكل جيد. ألم يعلن بوانكاريه نفسه عام ١٨٩٨ أن "ربما ذات يوم سوف يتمكن عالم رياضيات أن يبين بتفكير دقيق، أن نظام الكواكب غير ثابت ولا مستقر"؟ إن الحسابات على الحاسوب لم تصل إلى الدقة التى ذكرها بوانكاريه، لكنها تملك الميزة الكبيرة أنها يمكن تطبيقها على مسائل لا تزال خارج متناول الرياضيات.

معايرة فلكية للمتتاليات الجيولوجية

مع ذلك، يمكن بشروط معينة تفادى هذا التعقيد للحصول على متتالية دقيقة لحساب التشمس على سطح الأرض لأبعد من ثلاثين مليون سنة.

فى الحقيقة، تنتج الحركة الفوضوية للنظام الشمسى بشكل خاص، من التفاعلات بين الحركات البطيئة لتقدم محور الكواكب الداخلية (عطارد، الزهرة، الأرض، المريخ). بينما نجد فى الجانب المقابل، أن حركة الكواكب الكبيرة (زحل، المشترى، أورانوس، نبتون) منتظمة جدا. وبحدوث تزواج فى الجاذبية مع الكواكب الداخلية، ستصبح حركتها فوضوية أيضًا، لكن تأثير هذه الفوضى لا يظهر إلا على مدى زمنى أكبر بكثير. وبسبب هذا التزاوج بين الحركات المختلفة للكواكب، يمكن العثور مرة أخرى فى حركة الأرض على المكونات المنتظمة الواردة من الكواكب الكبيرة. وإذا ظهرت هذه الحدود فى معادلة التعبير الجبرى عن التشمس، يمكن عندئذ استخدام هذه المكونات المنتظمة لوضع مقياس الزمن المنشود.

ويوجد بالفعل مكونة لتغير انحراف مركز الأرض، تبلغ دورتها ٤٠٥ ألف سنة تقريبًا، واردة من حركة الكواكب الكبيرة. ويبدو أن هذه المكونة توجد فى المعطيات الرسوبية، ويمكن بالتالى استخدامها كمقياس للزمن. إن ذلك تحديدًا هو ما حققه مؤخرًا بول أولسن ومعاونوه لوضع مقياس للزمن على مجموعة رسوبية بحيرية تم الحصول عليها من منطقة نيويورك، على فترة ٣٠ مليون سنة تقع

تقريبًا بين الحقب الجيولوجية الترياسية والجوراسية، أى منذ حوالى ٢٠٠ مليون سنة.

منذ ٢٠٠ مليون سنة مضت وحتى الوقت الراهن، لا توجد سلسلة جيولوجية رسوبية مستمرة تغطى تلك الحقبة كلها. لكن يعكف الجيولوجيون حاليًا على عمليات حفر عديدة تغطى كل منها عدة عشرات من ملايين السنين من تلك الحقبة، والأمل معقود حاليًا للحصول على بيانات ومعطيات كافية يمكن ملاءمتها للتوصل إلى تسجيل مستمر للتاريخ المناخى للأرض على امتداد المائتى مليون سنة الأخيرة، ومن ثم محاولة وضع مقياس جيولوجى لهذه الفترة يتفق مع الحسابات الفلكية. إن هذا المشروع سيتطلب بالطبع سنين عديدة قبل إنجازه، لكنه إذا تحقق سيشكل قيودًا قوية للغاية على النماذج الخاصة بالجاذبية التى تصف تطور النظام الشمسى.

المراجع:

- Imbrie (J.), et Imbrie (K.), *Ices Ages, Solving the Mystery*, Harvard University Press.
- Joussaume (S.), « Climats et paysages de l'ère préhistorique », in *Université de tous les savoirs*, vol. 1, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 163-176.
- Joussaume (S.), *Climats d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, CNRS-Éditions, 1979-1993.
- Laskar (J.), « A Numerical Experiment on the Chaotic Behaviour of the Solar System », *Nature*, n° 338, 1989, p. 237-238.
- Laskar (J.), « La stabilité du Système solaire », in *Chaos et Déterminisme*, A. Dahan et al. eds, Paris, Points Seuil, 1992, p. 170-211.
- Laskar (J.), « La Lune et l'origine de l'homme », *Pour la Science*, n° 186, avril 1993, p. 34-41.
- Laskar (J.), Joutel (F.) et Boudin (F.), « Orbital, Precessional and Insolation Quantities for the Earth from – 20Myr to + 10Myr », *Astron. Astrophys.*, n° 270, 1993, p. 522-533.
- Laskar (J.), *Chaos à grande échelle dans le Système solaire et implications planétologiques*, CRAS, 322, IIa, 1996, p. 163-180.
- Peterson (I.), *Le Chaos dans le Système solaire*, Paris, Belin, 1995.
- Schakleton (N.-J.), McCave (I.-N.) et Weedon (G.-P.), eds, *Astronomical (Milankovitch) calibration of the geological time-scale*, Phil. Trans. R. Soc. Londres A. 357, 1999, p. 1731-2007.

سواد الليل.. من أين جاء؟[٢٩]

بقلم: هوبرت ريفز

Hubert REEVES

ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

مراجعة: سعد الطويل

ما السبب فى سواد الليل؟ تبدو الإجابة بسيطة، فالليل أسود لأنه لا شمس فيه تنيره. وفى غياب الشمس تضىء النجوم لياليا إضاءة خافتة بالطبع، ومن هنا يطرح سؤال جديد نفسه: لماذا تتلألأ النجوم بهذا الضوء الخافت؟

إن التساؤل حول ظلمة الليل يكتسب معناه مع نظرية مركزية الشمس، والتى كان كبلر هو أول من نادى بها.

لنفترض أن الكون ملىء بعدد هائل من النجوم التى تبتعد كل منها عن الأخرى بمسافات متساوية، ولندرس حالة النجوم المحصورة فى المسافة الواقعة على بعد يتراوح بين ١٠ و ٢٠ سنة ضوئية على سبيل المثال (بين ١٠٠ ألف مليار و ٢٠٠ ألف مليار كم...). فى هذا الحيز لن نجد إلا عددًا قليلا من النجوم، فالكون قليل الكثافة. وبالتالى فالضوء الذى يصلنا ضعيف نسبيا، وهو أضعف بكثير من ضوء الشمس. ثم لنأخذ على سبيل المثال النجوم التى تبعد عنا بما بين ٢٠ و ٤٠ سنة ضوئية؛ هذه النجوم أبعد مرتين من سابقاتها، وبالتالى فالضوء الذى يصلنا منها أضعف ٤ مرات من سابقاتها، ولكنها تحتل حجمًا فى الكون أكبر من سابقاتها بثمان مرات وبالتالى فهى أكثر منها فى العدد بثمان مرات. وبالتالى فهذه النجوم تبعث لنا فى مجموعها ضوءًا هو ضعف ما تبعثه سابقاتها. فلو أخذنا فى الاعتبار طبقات النجوم الأكبر والأبعد فلنا أن نتصور أن السماء يجب أن تكون شديدة

---

[٢٩] نص المحاضرة رقم ٣٥٥ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٠ ديسمبر ٢٠٠٠

التلألؤ. والواقع أن هناك كثرة من النجوم حتى أننا أينما ولينا وجوهنا فى السماء فلسوف تصافح أبصارَنا صفحةُ نجم. وبالتالى فكان من الواجب أن تكون السماء فى الليل أكثر إضاءة من الشمس. هذا اللغز الذى عرف فيما بعد باسم تناقض أولبيرس Olbers لم يجد حلا فى عصر كبلر وجاليليو، وظل كذلك طوال قرنين من الزمان.

وجاء العنصر الأول فى تفسير هذا اللغز من شخصية من خارج دائرة أهل العلم وهو إدجار ألان بو، وكان كاتبا وهاويا للفلك نافذ البصيرة. وقد نظر إلى الحقيقة المعروفة منذ أواخر القرن السابع عشر والتى تقول بأن الضوء يتحرك بسرعة متناهية. فلو افترضنا أن للكون عمر متناه، فالضوء الوحيد الذى يمكن أن نستقبله، هو بالتالى ضوء النجوم القريبة منا بما فيه الكفاية، وضوء تلك النجوم الأبعد لم يصلنا بعد. وفكرة العمر المتناه للكون تعنى ضمنيا أننا لا نرى منه إلا منطقة متناهية وعدد متناه من النجوم. ولو كان عدد هذه النجوم صغيرا بما فيه الكفاية (أو لو كانت تلك النجوم بعيدة بما فيه الكفاية) فمن الطبيعى إذن أن يكون الليل على سواده الذى نعرفه.

وقد اقترب بالفعل من الجواب الصحيح ولكن الحقيقة كانت لا تزال أبعد منه قليلا. فالواقع أنه طبقًا للفرضية التى سقناها الآن كان من اللازم أن تزيد كمية الإضاءة التى نتلقاها بمرور الزمن مع وصول ضوء مناطق أكثر بعدًا إلينا. والواقع أن الكون ليس له عمر متناه فحسب، بل وعرفنا منذ بداية القرن العشرين أنه يتمدد أيضا، فالمجرات تتباعد كل منها عن الأخرى وتزداد سرعة هذا التباعد مع ابتعاد كل منها عن الأخرى. هذا التمدد للكون يؤدى أيضا إلى ضعف الكمية الإجمالية للضوء الذى تبعث به النجوم. هذه الظاهرة تشبه ظاهرة نألفها جميعًا. فالصوت الذى يصلنا من سيارة تبتعد عنا أكثر حدة من صوت سيارة لا تتحرك. نفس الظاهرة تحدث مع الضوء، فالضوء الذى ينبعث من المجرات أكثر حمرة وأقل فى طاقته لأنها تتباعد عنا. ومن الناحية العملية تصعب ملاحظة هذه الظاهرة

فى حياتنا اليومية لأن الضوء يسير بسرعة أكبر بكثير من سرعة الصوت، ولكنها مع ذلك تبقى حقيقة محورية بالنسبة لتاريخ الكون. وعلى ذلك، فالليل إذن أسود ليس فقط بسبب تناهى عمر الكون، ولكن أيضا بسبب تمدده المستمر. وفى المستقبل سوف تزداد ظلمته بمرور الزمن...

لماذا يتمدد الكون؟

نعتقد أننا الآن نعرف الخطوط العريضة لتاريخ الكون، فالفكرة الأساسية تتمثل فى أنه قد نشأ منذ نحو ١٥ مليار سنة فى حالة أكبر كثافة مما هو عليه الآن وكانت حرارته أكبر بكثير أيضا، ثم ظل يتمدد ويبرُد حتى الآن.

وبما أن الضوء يتحرك بسرعة متناهية فكلما امتد بصرنا إلى مسافة أبعد، كلما كنا ننظر إلى فترة مبكرة جدا، سوف نستطيع عندئذ أن نرى الكون عند مولده منذ ١٥ مليار سنة. كان الكون فى ذلك الوقت مختلفًا جدا عما هو عليه الآن. كان شديد الكثافة وساخن ومفعم بالأشعة ذات الطاقة الشديدة. وقد تغير الكون منذ ذلك الوقت، ولكن هذه الأشعة ظلت باقية على الدوام. وقد فقدت بالفعل الكثير من الطاقة بفعل التمدد، ولكننا لازلنا نستطيع أن نلحظ وجودها بواسطة تلسكوب الأشعة. هذا الضوء الخافت الذى يأتينا من الأزمان السحيقة أطلق عليه علماء الفلك اسم الأشعة الأحفورية.

كان الكون الأزلى مكون من خليط غير متجانس من الجسيمات الأولية. وبالتالى، فالكون فى شكله الحالى يدل على وجود ميل واضح للتنظيم الذاتى. هذه الملاحظة الحاسمة تدل إذن على أن الكون قد انتقل بشكل تدريجى من مرحلة الفوضى إلى مرحلة التنظيم البنائى، فتاريخ الكون هو أيضا تاريخ ظهور التعقيد. وهو ما يبدو أمرًا متناقضًا بالنسبة لعلماء الفيزياء، فتجربتنا الحياتية علمتنا أن الفوضى تميل دائمًا للتزايد مع مرور الزمن. نستطيع بالطبع أن نقلل من كم الفوضى فى موضع معين ولكن ذلك سيكون على حساب زيادته فى موضع آخر.

فكيف استطاع الكون إذن أن يكون على هذا النظام البنائى فى كل موضع فيه؟ كان ذلك بفضل تمدده.

فالتمدد لا يخفف فقط من كثافة المادة ولكنه "يخفف"أيضا من الفوضى.

ولو نظرنا إلى هذا التمدد عن قرب فسوف نلحظ أن ظهور التعقيد كان ظاهرة حاذقة، فهى ثمرة عدد هائل من العمليات الفيزيقية يدخل فيها الكثير من العوامل الفاعلة تتراوح بين "الضخم ضخامة غير متناهية" أى المجرات، إلى "الصغير صغرًا غير متناه" أى الجسيمات الأولية.

ومنذ أقل من ١٥ مليار سنة تجمعت الجسيمات الأولية لتكون ذرات الهيدروجين والهيليوم. ولم يكن ذلك كافيًا بالمرة لظهور الحياة التى تقوم، إلى جانب هذين العنصرين على وجود الكربون والآزوت والأوكسجين والعديد من العناصر الكيميائية الأخرى بكميات أقل. حتى تظهر الحياة كان يجب إذن أن تتكون كل تلك الذرات. وأبسط طريقة لإحداث ذلك هو إحداثه عن طريق التفاعلات النووية. وهناك بالفعل مفاعلات نووية طبيعية فى الكون، ألا وهى النجوم. وكلما زادت كتلة نجم ما كلما زادت قدرته على تخليق عناصر كيميائية. فلتخليق الأوكسجين، على سبيل المثال، وكذلك الماغنسيوم أو الحديد نحتاج لنجم هائل، وبالتالى يجب أولا أن يتكون هذا النجم الهائل، وهو أمر ليس باليسير. فالنجوم تتكون بمعدلات صغيرة بشكل عام، فلا تتكون فى مجرتنا كل سنة إلا بضع نجوم، وهى فى العادة نجوم أصغر بكثير (من نوع شمسنا). وهو عدد قليل للغاية، بل أقل من القليل، ولكنه يمكن أن يزيد بشكل كبير فى ظروف معينة. وتتوفر تلك الظروف مثلا عندما تقترب مجرة من مجرة أخرى بشكل كبير يتسبب تفاعلهما المتبادل فى تأجج تكون النجوم. اللا متناهى الكبر، إذن، هو الذى يسمح بتكون الذرات اللا متناهية الصغر.

ولكن القصة لم يكن لها أن تتوقف عند هذا الحد. فبمجرد تكون الذرات فى قلب النجم يجب أن تنطلق إلى الفضاء المحيط بها. وهو ما يحدث فى النجوم

عظيمة الكتلة عندما تنفجر وهى فى مرحلة الاحتراق النووى، فتتحرر تلك الذرات لتثرى الوسط بين - النجمى وتساهم فى تكوين موكب الكواكب التى سترتبط بنشأة نجم جديد. فظهور الحياة يستلزم، إذن، العديد من الأجيال النجمية التى تكون قد استطاعت أن تملأ الوسط بين - النجمى بالعناصر الكيميائية اللازمة. ليس من المستغرب إذن، والأمر كذلك، أن تكون شمسنا، البالغة من العمر حوالى ٥ مليار سنة، قد نشأت عندما كان الكون يبلغ من العمر ١٠ مليار سنة، فتلك هى الفترة التى كان يجب أن تمر حتى تتوالى هذه الأجيال النجمية قبل مولدها.

العلوم التقنية الجديدة فى البحث البيولوجى(٣٠)

بقلم: كريستوف توريو

Christophe THURIEAU

ترجمة: د. عزت عامر

مراجعة: قسم الترجمة بالمركز الفرنسى للثقافة والتعاون

مقدمة

يحتوى أى دواء على جزىء أو عدة جزيئات فعّالة تُحدث، عندما تُعطى للإنسان، تغيرات فى الحالة التى كانت من قبل مرضية أو عادية. ويعتبر مفهوم المفتاح والقفل، الذى يرتبط من خلاله بشكل خاص الدواء الفعّال بهدف بيولوجى، مفهومًا قديمًا، ارتبط بإميل فيشر Emile Fisher فى ١٨٩٤. وكان يجب الانتظار حتى الستينيات لكى يتم فى النهاية تطبيق هذا النموذج بطريقة مرموقة بواسطة عالم الصيدلة البريطانى سير جيمس بلاك Sir James Black (والذى أصبح فيما بعد من الحائزين على جائزة نوبل). وبالفعل، فإنه انطلاقًا من ملاحظاته، وخاصة بعد التحقق من أن الأدرينالين، وهو هرمون الغدة فوق الكلوية المعروف من قبل، كان له على القلب نوعين من التأثيرات المتميزة تمامًا، واللذين يرمز لهما بالحرفين α وβ، تم وضع فرضية أن هذين التأثيرين ينتجان فى أغلب الظن من التأثير على مستقبلات متميزة ومختلفة. ومن خلال هذه الأبحاث ظهر أول كابح بيتا (مضاد لمسبب ارتفاع الضغط) ثم بعد ذلك أول مضاد H2، وهو السيميتدين، المساهم الرئيسى فى علاج قرح المعدة والأثنى عشر. ومنذ ذلك الحين تأسس مدخل منهجى حقًا لتركيب وضبط الدواء.

ومع التقدم الذى أحرزته البيولوجيا الخلوية، والذى تضمن أساسًا زراعة سلالات خلوية وتطبيق مفهوم "المفتاح والقفل"، أصبح من الممكن تحقيق تقنيات

---

(٣٠)نص المحاضرة رقم ٣٥٦ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢١ ديسمبر ٢٠٠٠.

تقييم مستوى تجانس الرابط مع هدفه (مستقبل أو إنزيم) والتى يطلق عليها تقنيات الربط (أو اختبارات الارتباط)، والتى أتاحت كذلك تحديد التركيبات الكيميائية عندما تعوق تثبيت رابط(٣١) طبيعى.

غير أن نقطة انطلاق البحث الصيدلى كانت دائمًا معرفة رابط (مفتاح)، إما يكون منحدر من نتاج طبيعى، أو ناتج عن عملية تركيب كيميائى. اصطناعى، سيان كان الهدف مجهولاً، أو تتم معرفته لاحقًا خلال عملية التطوير، وحتى بعدها. وتتيح الأساليب التقنية البيولوجية فى الوقت الراهن عكس هذه العملية، بأن يتم غالبًا التحقق من الأهداف حتى قبل معرفة الرابط الطبيعى المرتبط بها. ويحتاج هذا المدخل إلى إعداد مفاهيم وآلات جديدة تمامًا.

. وبالفعل فإن التطورات العلمية والتقنية المهمة خلال السنوات الأخيرة فى مجال البيولوجيا الجزيئية والبيولوجيا الخلوية والكيمياء الحيوية، تتيح اكتشاف عدد كبير من المركبات البيولوجية الجديدة غير معروف وظيفتها الفيزيولوجية. وينتج عن اكتشاف هذه الكيانات البيولوجية الجديدة أهداف جديدة أو ميادين محتملة للبحث.

وهذه التقنيات المبتكرة، التى أصبحت متاحة تدريجيًا منذ بداية التسعينيات، فى طريقها إلى أن تحدث ثورة فى سياقات الاكتشاف فى مجال البيولوجيا وبالتالى فى استراتيجية البحث عن أدوية جديدة.

الاستراتيجية الجديدة لاكتشاف أدوية

وللدخول إلى هذه المعطيات، فإن معرفة وظيفة هذه العوامل البيولوجية الجزيئية تستند فى الوقت الراهن إلى مجموعة من العلوم التقنية الجديدة ناتجة عن

---

(٣١)رابط ligand: كلمة إنجليزية تعبر فى مجال البيولوجيا عن جزىء صغير مثبت فى بروتين بواسطة رابطة خاصة. (المترجم)

قران بين تقنيات جديرة بالمعلوماتية والكيمياء والإلكترونيات بالغة الدقة وتقنيات الإنسان الآلى الحيوية.

الجينومية(٣٢)

يمكن تعريف الجينومية بأنها النظام المكرس لتعريف مجموعة جينات إرث وراثى (الجينوم) ولإيضاح وظائف هذه الجينات. ويجرى الحديث حاليًا عن جينومية بنيوية (معرفة تسلسل الجينات) وجينومية وظائفية (تحليل الوظيفة). والتحدى هائل لأن الأمر يتعلق بالقدرة على فهم تنظيم ووظيفة أكثر من ٣٠ إلى ٤٠ ألف جين وكذلك أيضًا تحديد كيفية تفاعل منتجات هذه الجينات، وهى البروتينات، لضمان أداء الخلية لعملها.

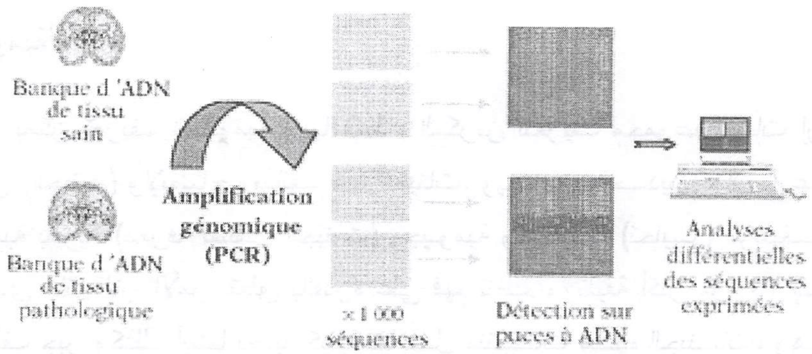
ولعلاج هذه الزيادة الأسية والمعقدة لهذه المعطيات تم تطوير تقنيات ثورية، شرائح(٣٣) بيولوجية تستخدم ADN، (الشكل ١). وفى الواقع لا غنى عن دراسة ديناميكية الخلية والجينوم حتى يمكن التحليل فى نفس الوقت لخليط معقد من عدة عشرات الآلاف من الجينات التى يتراوح مستوى التعبير عنها بين ١ و ١٠٠٠٠ نُسخ سلاسل (ARNالمرسال) لكل خلية. وتنتج الشرائح البيولوجية عن تجميع تقنيات تصميم بحجم صغير جديرة بالإلكترونيات بالغة الدقة والكيمياء والبيولوجيا الجزيئية والمعلوماتية.

---

(٣٢) الجينومية genomique: ما يخص الجينوم وهو مجموعة العوامل الوراثية: مجموعة كاملة من الكروموسومات أحادية الصبغيات والجينات المصاحبة. (المترجم)

(٣٣) الشريحة أو الرقيقة puce: سطح بالغ الصغر من مادة شبه موصلة تحمل الجزء النشط فى دائرة كهربائية مدمجة وهى فى الإنجليزية chip والشريحة التى تستخدم A.D.N هى الشريحة البيولوجية biopuce. (المترجم)

وتتكون الشريحة البيولوجية من شبكة كثيفة ومنتظمة من أسطح بالغة الصغر، وحدات من هجين(٣٤) UH مطبوعة على دعامة مستوية. وتكون كل وحدة مطعمة بجزيئات خيط بسيط من ADN. ودور كل وحدة أن تتعرف، فى خليط موضوع على سطح الشريحة، على تسلسل خاص، بواسطة تفاعل الهجين من بين متسلسلات تكميلية (قاعدة البيولوجيا الجزيئية). والأهداف المرجوة هى الجزيئات المطعمة على الشريحة والتى تتضمن المجسات ومواد ADN على هيئة محلول، معلمة مثلاً بالاستشعاع.(٣٥) وعند انتهاء كل تفاعل هجين، تُقاس الإشارات المنبعثة فى كل


Banque d 'ADN
de tissu
sain
Banque d 'ADN
de tissu
pathologique
Amplification
génomique
(PCR)
x 1 000
séquences
Détection sur
puces à ADN
Analyses
différentielles
des séquences
exprimées

الشكل ١ – الشرائح البيولوجية – تحليل ما يصل إلى عدد كبير من التسلسلات.

تعليقات الشكل: (١) بنك ADN لنسيج سليم. (٢) بنك ADN لنسيج مصاب بالمرض. (٣) تضخيم جينومى. (٤) × ١٠٠٠ تسلسل. (٥) الكشف على الشرائح البيولوجية. (٦) التحليلات التفاضلية للتسلسلات النهائية.

---

(٣٤) وحدات هجين unites d`hybridation: الهجين تكوين جزئ انطلاقًا من خيطين مكملين ل ADN أو خيط من ADN وجزئ من ARN. (المترجم)

(٣٥) الاستشعاع fluorescence: باستخدام فلوريسين وهى بلّورات يتفلور محلولها فى الماء بمرور أشعة الضوء، ويمكن بذلك تتبع نشاط العمليات البيولوجية برصدها بكاشف مناسب. (المترجم)

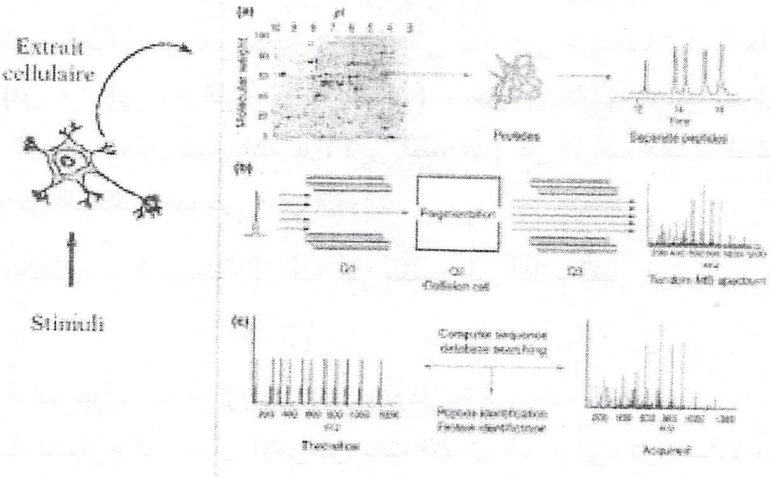
وحدة هجين ويتم تحليلها. وتسمح معالجة مدى شدة انبعاث الإشارات بتقييم تركيز الأهداف الخلوية. والكثافات الأكثر ارتفاعًا التى تم تحقيقها فى وقتنا الراهن تتراوح بين $١٠^{٥}$ و$١٠^{٦}$ وحدة هجين لكل سنتيمتر مربع (وحدات الهجين بين ٣٠ و١٠ مايكرومتر جانبيًا) وتتفق مع تكميم ما يصل إلى عدد كبير من جينات نوع خلوى معطى (من ١٠ إلى ٥٠ ألف بتعبير الجينات). وسبق أن كشفت التطبيقات الراهنة (تسلسل الجينوم، تحليل نسخ التسلسل، فرز الطفرات) عن قدرات هائلة لشرائح ADN وعن المستقبل الموعود لهذه التقنيات.

والتطبيقات المستقبلية الواعدة جدا ستشهد فى أغلب الظن فى يوم ما بشكل خاص:

- دراسات حول التنوع الوراثى البشرى وتاريخ الهجرات السكانية.
- بحث متسارع فى مجال الأمراض ذات الأصل الوراثى، دراسات حول الترابط وبحث حول عوامل التعرض لخطر الإصابة.
- تحليلات نطاق فعالية الأدوية الجديدة (التأثير العلاجى المحتمل، الآثار الجانبية، تحديد الجرعات، تشخيص الأمراض...).

وسمحت الجينومية ببزوغ نظم جديدة ومنها علم الصيدلة الوراثى pharmacogenetique (دراسة التنوعات الموروثة للاستجابة للأدوية فيما يتعلق بالفعالية والسمية). ولقد بدأ العمل فى الوقت الحالى فى برامج ضخمة فى علم الصيدلة الوراثى، هدفها تمييز جماعات الأفراد المستجيبين أو غير المستجيبين لدواء ما. ويحتاج هذا النظام الجديد الاستعانة بخريطة فعلية للجينوم البشرى بالغة الدقة. والبحث عن الجماعات "المتجانسة وراثيًا" يعتبر الرهان الأعظم الذى سيمنح ميزة تنافسية مهمة فى حالة إنشاء مثل هذه الخريطة.

علم البروتينات(٣٦)


Extrait cellulaire
Stimuli
(a)
pI
Molecular weight
Peptides
Time
Separate peptides
(b)
Fragmentation
Q1
Q2
Collision cell
Q3
Tandem MS spectrum
(c)
Computer sequence database searching
Peptide identification
Protein identification
Theoretical
Acquired

الشكل ٢: علم البروتينات – فصل وتحديد بروتينات خلوية.

تعليقات الشكل: (١) مقطع نووى (٢) حافز (٣) الوزن الجزيئى (٤) نظريًا (٥) التجزئة (٦) خلية التصادم (٧) البحث بالكمبيوتر عن قاعدة بيانات التسلسل (٨) تحديد الببتيد / تحديد البروتين (٩) الببتيدات (١٠) الببتيدات المفصولة (١١) ترادف طيف MS (١٢) ما يتم الحصول عليه.

فى الوقت الراهن يتيح تطور تقنيات التنقية والتحليلات الكيميائية الحيوية التطلع إلى دراسة منتجات الجينات وهى البروتينات (الشكل ٢).

---

(٣٦) علم البروتينات proteomique: يعود إلى المصطلح prteome وهو مجمل البروتينات الموجودة فى خلية ما أو كائن حى أو فى نوع من النسيج فى وقت ما. ويتيح علم البروتينات الربط بين تتالى جينوم والسلوك الخلوى، وهدفه دراسة الديناميكية البروتينية التى يعبر عنها جينوم وتفاعلاتها فى لحظة ما، أو فى أحوال بيئية محددة. (المترجم)

ويتعلق هذا العلم بالقدرة على تطوير فنون رسم خرائط لهذه العناصر الجزيئية الفاعلة فى قلب الخلية. ويتم فصل البروتينات الموجودة فى مقطع خلوى تبعًا لأوزانها الجزيئية وأثقالها الصافية الإجمالية بواسطة الهجرة ثنائية الأبعاد للجزيئات المعلقة فى مجال كهربائى. ويتم التوصل إلى تحديد هذه البروتينات بأن تزيح الجوامد المعلقة فى مجال كهربائى، وبالهضم الإنزيمى والتحليل بجهاز الطيف لكتلة هذه المقاطع التى تم الحصول عليها. وتتيح مقارنة رسومات الطيف التى تم الحصول عليها ببنوك المعطيات الطيفية تحديد ما إذا كانت هذه البروتينات معروفة أم لا.

ويتم أيضًا الحصول على صورة "المجموعة" متغيرة الشكل استجابة لحالة خلوية محددة. ومن الممكن التحقق من ومقارنة عدد كبير من هذه الخرائط بقصد الإصلاح وتقييد إنتاج شاذ من بعض البروتينات فى حالة مرضية.

الكيمياء التركيبية

قبل عصر الكيمياء التركيبية كانت قدرات التركيبات الاصطناعية الكيميائية محدودة بجزىء أو بضع جزيئات فى الأسبوع بالنسبة لعالم كيمياء، فى حين أنه للحصول على تركيبة مرشحة لأن تصبح دواء، كان يجب إعداد عدة عشرات بل عدة مئات من قرائن الجزىء الفعّال من البداية.

ودور الكيمياء التركيبية التركيب الاصطناعى على التوازى، وبطرق آلية تمامًا، لسلالات من المنتجات أو "مكتبات" المعلومات الكيميائية، التى يتم إنشاؤها بتجميع لبنات بناء (أو building blocks بالنسبة للأنجلوسكسونيين) أو الجزيئات البسيطة التى تحمل وظائف كيميائية يُتوقع أن تتفاعل مع الأهداف المطلوب التعامل معها. وتتيح هذه التقنيات تكوين عدد كبير من الجزيئات وزيادة تنوعها بدرجة كبيرة.

ويمكن مقارنة هذا المدخل بلعبة مكعبات لا حد لها، مكعبات ذات ألوان وأحجام مختلفة. وكل مكعب من هذه المكعبات متاح بكمية لانهائية وينفذ اللاعب عددًا غير محدود من التوفيقات بين هذه المكعبات. ومن بين مجموع التوفيقات الممكنة، سوف يستبقى اللاعب التركيب المطابق لهدف محدد. وسوف يستبعد اللاعب كل التركيبات الأخرى عديمة الجدوى. فإذا أخذنا مثلاً المكعبات على أنها أحماض أمينية، طبيعية أو اصطناعية، ولها ٢٠ من العناصر القاعدية، فإن احتمالات التركيبات تساوى ٢٠^{ن}، حيث ن هى عدد الأحماض الأمينية لتركيبة ما، أو بتعبير آخر لجزىء. وبالنسبة لجزىء يتكون من ٢ حامض أمينى، يكون عدد احتمالات ترتيب هذه الأحماض الأمينية العشرين هو ٢٠ × ٢٠. فإذا كان جزيئا من ٣ أحماض أمينية، يصبح هذا العدد ٢٠ × ٢٠ × ٢٠..إلخ. وفيما يختلف عن لعبة المكعبات، فى المختبر، فإن التركيب الاصطناعى التلقائى والمنظم لعدد كبير من الجزيئات يتم التوصل إليه بالتوازى وفى نفس الوقت. والجزيئات التى يتم تركيبها بهذه الطريقة، وبهذا "التركيب الاصطناعى"، تكون كلها محفوظة فى مكتبات كيميائية. وكل جزىء، كل "بنية"، يتم اختباره بعد ذلك فى مواجهة أهداف بيولوجية (أنزيمات، هرمونات، مستقبلات غشائية...) بواسطة أجهزة إنسان آلى من نوع بالغ السرعة، يطلق عليها "الفرز بمعدل مرتفع".

ومجال تطبيق الكيمياء التركيبية يمتد منذ الآن وفيما هو أبعد فى ميدان علوم الحياة. وفى الكيمياء المعدنية، فإنه تم إنشاء بنوك تركيبية لأكاسيد مختلطة وتعد باكتشاف مركبات مقاومة للمغناطيسية وموصلات فائقة جديدة تمامًا.

الفرز مرتفع العائد فى مجال تركيب الأدوية

ودائمًا يتضمن الفرز التلقائى لجزيئات ذات أصول متنوعة (كيمياء التركيب الاصطناعى، منتجات طبيعية، كائنات بالغة الصغر..) على أهداف بيولوجية، مدخلاً انتقائيًا تستخدمه الصناعة الدوائية فى مجال اكتشاف أدوية جديدة. ويشهد

العديد من الأدوية مثل الدواء المضاد للإصابة بالسرطان "تاكسول"، أو الدواء الكابح للمناعة سيكلوسبورين أو مضاد فرط السمنة سينفاستاتين، نجاحات تم الحصول عليها باستخدام هذا المدخل.

ولقد حلت التطورات الحديثة فى الكيمياء التركيبية التى أنتجت عددًا كبيرًا من الجزيئات على درجة عالية من التنوع البنيوى والتطورات فى تقنيات الإنسان الآلى والمعلوماتية العلمية، محل تقنيات الفرز مرتفعة العائد (عرض برامج عالية التقنية HTS)، فى مركز إنجاز اكتشاف جزيئات فعّاله فى مواجهة أهداف جديدة.

وهكذا تم تقييم الاختبارات البيولوجية، التى توضع انطلاقًا من هدف معين، على هيئة ترتيب بيانات تتيح القياس السريع لنشاط بضعة آلاف من الجزيئات يوميًا فى منتصف التسعينيات إلى بضع عشرات الآلاف يوميًا فى الوقت الحالى.

وترتبط هذه الزيادة المهمة فى قدرات القياسات بتقدم بالغ السرعة للتصميم بحجم صغير لتقنيات الكشف ولتقنيات سحب سائل مما يسمح بضمان المعالجة اليدوية مع القابلية لاستنساخ أحجام تصل إلى جزء من مليون من اللتر.

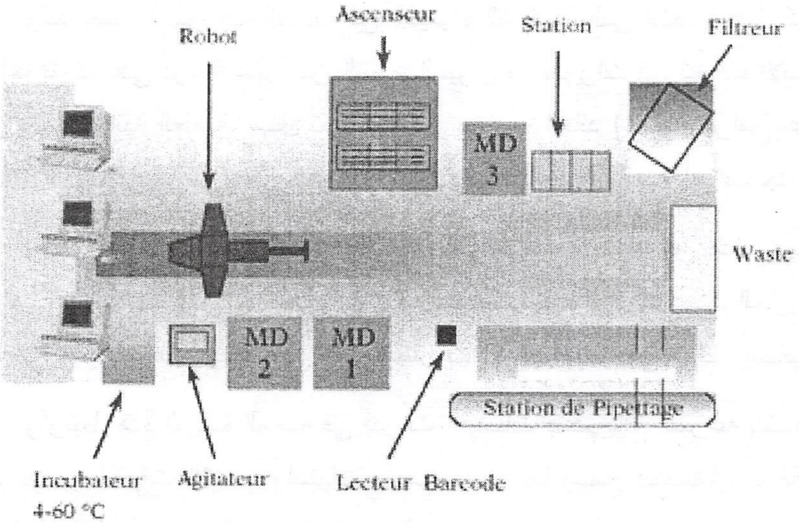
ولا يمكن لهذا الفرز مرتفع العائد أن يوجد إلا بإعداد مختبر يستعين بآخر التطورات فى مجال الإنسان الآلى والمعلوماتية (شكل ٣). والوحدة الأساسية لتشغيل الجهاز عبارة عن لوحة معايرة كيميائية بالغة الدقة بالتحليل الحجمى microtitration تتيح، تبعًا لهيئة المنتج، اختبار من ٩٦ إلى ١٠٣٤ منتج فى نفس الوقت.

وقد تم تنفيذ وبرمجة القواعد المتعلقة بالاختبار بفضل مجموعة البرامج والعمليات المنطقية[٣٧] المتطور بشكل خاص. وكل خطوة فى هذه القواعد يعلمها الجهاز ويكون تحديد موضع التجهيزات المختلفة بدقة وسهولة وصولها إلى

---

(٣٧)مجموعة البرامج والعمليات المنطقية logiciel: هى البرامج والعمليات الضرورية لتشغيل منظومة معلوماتية. (المترجم)

مقاصدها معروف لذراع الإنسان الآلى. وتعالج هذه الأجهزة البقع المتكررة لأى اختبار بيولوجى مثل توزيع التفاعلات


Robot
Ascenseur
Station
Filtreur
MD 3
Waste
MD 2
MD 1
Station de Pipettage
Incubateur 4-60 °C
Agitateur
Lecteur Barcode

شكل ٣: المنصة الروبوتية (الخاصة بالإنسان الآلى) للاختبار البيولوجى ذى المعدل المرتفع.

تعليقات الشكل: (١) الإنسان الآلى (٢) مصعد (٣) محطة (٤) مرشح (٥) جهاز تفريخ ٤-٦٠° درجة مئوية (٦) جهاز تحريك (٧) قارئ شفرة أعمدة(٣٨) (٨) محطة المص بالأنابيب المدرجة (٩) فضلة.

والمركبات البيولوجية، والتفريخات، والترشيح، والتجفيف، وقراءة النتائج، وضمان معدل آلاف القياسات يوميًا لعمليات على هدف بيولوجى منتقى. وبفضل

---

(٣٨)شفرة أعمدة barcode: ترميز بالأعمدة (كشفرات التسعير على البضائع). (المترجم)

أداة معلوماتية قوية، يتيح تحليل تدفق بالغ الأهمية لمعلومات صادرة عن برامج الفرز هذه إقامة ترابطات سريعة بين التركيبات الكيميائية والفعالية البيولوجية.

وتُستخدم الجزيئات النشيطة التى تمت معرفتها عند هذه الاختبارات الأولى كنماذج لفهم وتركيب سلالات جديدة من الجزيئات اصطناعيًا تكون أكثر فعالية ومنتقاة بشكل أفضل لتناسب التعامل مع هدف بيولوجى مهم. ويتم اتباع هذا المدخل المتكرر حتى الحصول على مركبات تتصف ببيان الفعالية التى يتناولها البحث. ويتحدد الهدف بسرعة كمرشح دوائى يمكن اختباره على أنواع حيوانية وربما عندئذ فى تجارب سريرية على البشر.

وتشهد تقنيات الاختبار ذات المعدل المرتفع ثورة كاملة وتمتد فى الوقت الحالى إلى مجالات ذات تعقد متزايد. وفى الواقع، يمكن لهذا المدخل أن يحقق قياسات فعاليات لنفس الجزىء تكون له مقادير خلوية متغيرة(٣٩) بواسطة نفس السرعة وقابلية الاستنساخ بنفس مقدار تحقيق فعاليات مركبات بيولوجية منفردة مثل المستقبلات والأنزيمات. وتعتمد هذه التقنيات على استعمال كاشفات استشعاعية فى الاختبارات البيولوجية وعلى تطوير خوارزميات(٤٠) معالجة الصورة. واستجابة لمحفزات خاصة يمكن تحليل العديد من آليات داخل الخلية مثل جعل المستقبلات محلية،(٤١) وحركة الانتقال فى الخلية، وتنشيط بعض الجينات، وبالطبع الصلاحية الخلوية والقدرة الخلوية على التحرك.

---

(٣٩)مقدار متغير أو بارامتر parametre: هو مقدار متغير القيمة. (المترجم)

(٤٠)خوارزم algorithme: طريقة أو تسلسل منهجى لحل المسائل الرياضية أو التنظيمية. (المترجم)

(٤١)أن تجعل الشيء محليًا internalisation: بحيث يظل تأثر المستقبل فى نطاقه. (المترجم)

الخلاصة

تتيح لنا المعلومات الناتجة من برامج تسلسل الجينوم البشرى أن نتنبأ بأن هذا الجينوم يتكون من ٣٠ إلى ٤٠ ألف جين. وتمثل معرفة بنية ووظيفة هذه الجينات تحدٍّ غير مسبوق. ومن خلال دراسة بنى ووظائف هذه الجينات يمكن أن يظهر من ٣٠ إلى ٤٠ ألف هدف بيولوجى جديد محتمل من أجل تطوير عوامل علاجية مستقبلية. ولمواجهة هذا التحدى تسعى مختبرات البحث لتطوير وإعداد عدد كبير من التقنيات المبتكرة.

الباب السابع

الفنون والثقافات

الموسيقى الشاملة(١)

بقلم: لويس دندرال

Louis DANDREL

ترجمة: د. نرمين حلابة

مراجعة: د. نعمت مشهور

السبت السادس والعشرون من أكتوبر عام ١٩٩٦. فى هذا اليوم نحتفل فى برلين الموحدة بتجديد بناء "بوست دامربلتز" وهو المركز التاريخى للمدينة. إنه ساحة واسعة مساحتها سبعة هكتار محاطة بممرات يستطيع المارة عن طريقها إحصاء الرافعات وإدراك عظمة المشروع. والإنشاءات فى هذا الميدان تشبه إلى حد كبير البنايات الحديثة الخاصة بدملر بنز وسونى. وفى صباح هذا اليوم وبجانب حائط مصنوع من الخرسانة، تعزف فرقة الأوبرا الموسيقية على مسرح مؤقت السيمفونية التاسعة لبيتهوفن بقيادة دانيال بارنبويم.

وحين دوى نشيد الفرح(٢) بدأت أذرع مئات من الرافعات الضخمة تتمايل بانتظام كما لو كانت جنودًا خلال عرض عسكرى. وشاهد العرض عدد كبير من المتنزهين. وبدت الأوركسترا من موقعها صغيرة الحجم جدا. وتردد صوت الموسيقى عبر مكبرات الصوت فى جميع الاتجاهات، أما الرقص الآلى للرافعات فقد بدا مضحكًا. وبعد عزف السيمفونية التاسعة توافد عمال الموقع. آلاف من العمال تصاحبهم فرق موسيقية تعزف كل أنواع الموسيقى: الجاز والسامبا والموسيقى العسكرية والتقنية... إلخ.

---

(١) نص المحاضرة رقم ٣٥٧ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٢ ديسمبر ٢٠٠٠.

(٢) السيمفونية التاسعة لبيتهوفن. (المترجمة)

فى مثل هذا اليوم تجمعت فى برلين جميع عناصر الموسيقى العصرية:

- الموسيقى الكلاسيكية "الموسيقى الكبرى" تلعب دورها المهم والمعترف بفضله خلال الطقوس التى تقام فى الاحتفالات أو العروض التابعة للسلطة (كالتمهيد لخطب رؤساء الدول، أو مصاحبة مواكبهم الجنائزية).
- إن إضافة الرقص الإيقاعى للرافعات يعتبر من الآن فصاعدًا علامة عصرية مسلم بها، وبذلك تكون جميع الفنون طواعية خاضعة للعرض.
- أما بالنسبة لمكان الحفل – وهو ميدان واسع – فإنه يشير إلى أن المدينة أصبحت ساحة ثقافية متغيرة الشكل تقام بها أحداث استعراضية أكثر منها سياسية.

وأخيرًا لا تخلو هذه الاحتفالات من قوة الصوت، شىء لا يمكن تجنبه، ولا من المزيج العذب بين جميع أنواع الموسيقى التى تنتشر هنا وهناك.

وفى الواقع يعتبر هذا الاحتفال الذى يقام فى برلين احتفالاً عاديًا، فباريس قد قامت بإعداد مثله، ولكنه يظهر التغيرات الموسيقية العميقة، والتى تطورت استخداماتها خلال القرن العشرين بسرعة تفوق ما حدث خلال العشرة قرون الماضية. فالموسيقى اليوم قد انتشرت على وجه الأرض بأسرها وأصبحت شاملة، وافرة، وسخية. فمن خلال شبكة الأمواج الهرتزية تذاع أنواع كثيرة من الموسيقى، حتى أنه يصعب علينا تصنيفها وربما قد يصبح تصنيفها غير مجد. فالفنانون يبتكرون أنواعًا كثيرة من الموسيقى، كذلك يفعل أرباب الصناعات الذين يسعون لتنمية أسواقهم، وتساهم فى ذلك كل بلاد العالم، فالموسيقى موجودة فى كل مكان، تنتشر بوفرة تروى وتفيض. وتطورها الجذرى يكمن فى امتزاجها بالأصوات الرنانة للكلمة والضوضاء، فهى لم تعد تحتاج إلى أسباب لوجودها، فقد أصبحت حقيقة مجردة (حتى لو فقدت الناحية الجمالية – ولكننا لن نتناول هذا الجانب فى بحثنا).

ومن بين جميع الفنون، فإن الموسيقى تعتبر أكثرها انتشارًا، وذلك لارتباطها ارتباطًا وثيقًا بأشياء حيوية، فهى تستمد قوتها عن طريق التبادل الحيوى (البدائى) بين الأحياء، ولأن لها هذا الدعم الأساسى فإنها استطاعت أن ترتقى إلى هذه المكانة، وقد كتب ميشيل بوتور فى "الربرتوار" قائلاً: "إننى أصرح أن الموسيقى هى فن واقعى، وهى حتى فى أشكالها الأكثر عظمة والأكثر تجردًا ظاهريًا من كل شيء، فإنها تعلمنا بعض الأشياء عن العالم، وأن القواعد الموسيقية هى قواعد الواقع وأن الغناء يغير الحياة".

فى الواقع يحاول كل كائن أن يثبت أنه موجود. والظهور لا يكفى بل يجب أن يُسمع، وهكذا فإن العالم قد يسقط فى شبكة من الأحاديث. فالحيوانات تتبادل الأصوات، ويؤكد علماء الطبيعة والشعراء أنها تغنى. وهم على حق، حيث توجد حشرات تعزف منذ عشرات ملايين السنين نفس الموسيقى وعلى نفس الآلات ألا وهى الأجنحة، الأرجل، الصدور، الأحشاء،... إلخ موسيقى متحجرة، حية.

فكل إنسان لا يكف عن القول بأنه موجود وكيف وجد، ولماذا وجد؟ ففى كل مكان يهتز الهواء من عصف الكلمات، فهى تتجمع، تتشابك، تصطدم، تتمدد، تتلاقى، تتلاشى فى حركة لا نهائية، وتشعرنا بضروريتها عند اختفائها، فهى موسيقى أولية لا توجد قبل أو بعد الكلمات، وإنما فى مادتها.

إن الكلمة سواء كانت مفيدة أو تافهة تعتبر الموسيقى التى تهب الحياة.

حين نسمعها فى بلد مجهول وبلغة غير معروفة فإن شكلها الموسيقى يكون جليًا، كما هو الحال بالنسبة لثرثرة الأطفال. فبعد إقصاء صعوبة المعنى، يبقى الصوت النقى "هذا الزبد، كالأبيات العذرية" لستيفان مالرميه.

لقد استمعت إلى كثير من الأماكن فى العالم ولم أجد من بينها ما هو غير مثمر كلية. فموسيقى الأفراد والأشياء لا حصر لها، فهى أحيانًا صاخبة وأحيانًا غامضة. لقد استمعت إلى القاهرة، أكبر واحة فى العالم، تحت وطأة هواء

الصحراء، فالقاهرة مدينة غنائية مليئة بالأصوات الرنانة تتغلغل فيها الكلمة كالرمال. كما استمعت إلى ريو دى جانيرو الحائرة بين الهدوء والعنف، بين السرعة واللامبالاة، بين النشاط والضجر، حيث تنزلق الخطوات على الأرض مصحوبة بآثار السيارات، وحيث يتفوق هدير الأمواج على صخب الشارع. واستمعت أيضًا إلى بكين التى تنسج سلسلة من الأصوات تتعلق بها الأذن وتقضى عليها أصوات الشوارع المتزايدة باستمرار، واستمعت إلى طوكيو المدينة الصاخبة والهامسة فى آن واحد والتى تنقب دائمًا عن العجائب. وإلى سان فرنسيسكو، وبومباى، ودكار، وبرلين وباريس وموسكو وروما... إلخ. لا يوجد مكان واحد لا يقدم فيه مزيجًا فريدًا من الأصوات!

ولا يعتبر من السذاجة الاعتراف بها أو الاستماع إليها بنغمتها الموسيقية. فأين يوجد أساس موسيقى اليوم إن لم يكن فى ذلك؟ ولما كانت متقنة ومفهومة بهذا القدر فقد كان من المستحيل بالنسبة لها أن تنفصل عن عالم الصخب الذى تنتسب إليه.

ويقول جون كاج "إن كل ما يدور حولنا عبارة عن موسيقى" ففى عام ١٩٥٢ فى "قاعة مافريك للكونسير" فى وود ستوك قدم "كاج" عملاً صامتًا تمامًا على مدى ٤,٣٣ أربع دقائق وثلاثة وثلاثين ثانية ولكنه حرص على فتح أبواب المسرح على مصراعيها وجعل الجمهور يستمع إلى الأصوات الآتية من الخارج. وخلال ذلك الوقت، والذى حسبه المؤلف بدقة، استطاعت الموسيقى الخروج نهائيًا من المحراب الذى كتب عليها. وهكذا فإن قول كاج "بأن كل ما يحيط بنا هو عبارة عن موسيقى" قد أصبح واقعًا اجتماعيًا ودوليًا وتاريخيًا وفلسفيًا.

وهذا العالم الخارجى يختلط بوجود كل كائن حى: أحاسيسه، مشاعره، فرحه، خوفه... إلخ، ويكون من الأحرى القول: "إن كل ما يحيط بنا هى موسيقى خاصة بى" إنه أنا والآخرون متحدون معًا.

إن المدينة التى أسمعها تخضع للوقت الذى أستمع فيه للموسيقى. ولكننى حيث أكون فإننى أختار الوقت الخاص بى والمناسب لى (إن الحكمة تتطلب عدم التدخل ولكن الموسيقى لا تدخل تحت طائلة ذلك). ويدخل الموت فى ذلك الإطار حيث إنه يكون دائمًا مصدرًا للمشاعر الجياشة.

وبعد ذلك فإننى أتلقى أصواتًا ذات قيمة ثمينة، ولكل منا أصواته الخاصة به المدرجة فى تاريخه، وسواء أكانت مواد أولية للحياة أو علامات تعبر عن الحب، فإنها متشابهة ومنفردة، جماعية أو شخصية (فردية)، وهى تتحول إلى رموز موسيقية وتغذى الخيال. ألم يقولوا فى القرون الوسطى أن الروح القدس قد زُرعت فى مريم عن طريق تغلغلها فى أذنها؟ هل هناك دليل أفضل من ذلك على الخصوبة السمعية؟

وأخيرًا فالطفل الذى عشناه جميعًا قد عرف العالم عن طريق الأذن، وصنع الموسيقى عن طريق كل ما يحيط به. وحتى لا يخشى شيئًا. فمن منا لم يقم حواجز مانعة للأصوات؟ ومن منا لم يحلم أيضًا بالأصوات الساحرة؟ فنحن عن طريق هذه المخاوف وهذه السعادة نصنع أداة داخلية لتفسير الموسيقى أيًا كان مصدرها، ويمكن أن نحطم أو ننسى هذه الأداة كما فعل كل من "كانت" أو "فرويد" ولكن لا نستطيع أن ننكر وجودها. (أكد "كنت" أن الموسيقى لا تعطى مجالاً للتفكير ولا تمدنا إلا بأحاسيس عابرة سرعان ما تشعرنا بالملل). أما فيما يتعلق بكراهية "فرويد" للموسيقى فإنها لا تزال لغزًا فى نطاق علوم التحليل النفسى المبنى على الاتصالات الشفهية. وكان فرويد يقول بأنه "لا يملك أى حاسة موسيقية، وهو ضعيف فى مجال الحساسية هذا، ولا يستطيع إلا الاستمتاع ببعض النغمات العذبة لموزار".

إذا كانت الموسيقى هى الفن الأكثر شيوعًا، فهى أيضًا الآن الأكثر فاعلية فى المجال المادى وفى خصائص المجتمع وذلك لاندماجها الفطرى بالحياة، فهى تظهر أو تتوقع أو تقلد أو تواجه.

فاليوم تنشأ الموسيقى مع إنشاء المدينة، وتمتزج الموسيقى بعضها بالبعض الآخر سواء أكانت موسيقى شعبية أو راقية، خافتة أو صاخبة، ونتيجة لكثرة ضجيج الحضر أصبحت الأنغام قوية وعنيفة، وكذلك نتيجة للسرعة ظهرت الموسيقى الخاطفة، ونتيجة للتكرار أصبحت الإيقاعات عنيفة وصاخبة.

إن الخيال يُسمع. فالموسيقى اليوم تعبر عن التغيرات الاجتماعية الأكثر دقة، فهى تعبر بطريقة آلية أو مصطنعة عن الإزعاج الصوتى والحركة المتوالية المستمرة التى تظهر على واجهات الأبنية، وساحات التزحلق على الجليد، والشوارع المليئة بالدريجات والزلاجات. إنها تعبر عن ذوق الملايين عن طريق الموسيقى الصاخبة، والطاقة الصادرة عن الإيقاع المنتشر فى كل مكان، والنغمة الأصيلة، وذلك عن طريق العودة إلى التقاليد.

كذلك فإن الموسيقى ليس لها مكان محدد، فهى تعزف فى المسرح، تحت المظلات، فى الشارع، فى الكهف، فى مطبخى، فى غرفتى، وفى سيارتى، فى كل مكان على السواء، مجزءة ومبعثرة فى أماكن مؤقتة أو متغيرة. فبعد الموسيقى الهادئة الثابتة التى كانت تعزف فى القصور وفى الكنائس وفى القرية وفى ساحة المعركة، ها هى قد أصبحت هائمة مفككة، متنقلة تفتقد الأصالة وسريعة.

وكذلك فإن الموسيقى هى معرفة بالوقت، وذلك نظرًا لأنها كالكلمة لا توجد بدون الزمن. فالعصور والبلاد تندمج عن طريق شبكات الاتصال، وترسخ فى الذاكرة المتاحة فى الحال كالأرض منذ القدم أمام أعين آلات التصوير. وهكذا أصبحت "بابل" الآن معلقة يمكن الاستماع إليها فى أى لحظة (واللحظة وحدة قياس زمنى جديدة "معاشة" قد حلت محل التقسيمات التى تعودنا عليها كالساعة واليوم والفصل، وهى موجودة فى كثير من الموسيقى التقليدية المتعلقة بهذا الشأن).

إن العالم المعاصر يتطلب من الإنسان نظامًا سمعيًا جديدًا ربما يكون مغاليًا فيه. فهو يتطلب تكيفًا للسمع وتكيفًا للخيال. إن زيادة الأصوات مرفوضة بشدة، وقد تسبب هذه الزيادة بعض المشاكل، ولكنها تكون أقل بكثير مما قد يسببه ضعف

الأذن وعدم قدرتها على السمع. فنحن بمثابة الحيوانات الأكثر جهلاً بقدراتها الصوتية، تاركين بذلك المجال للقناصة، مفترسى الأماكن العامة والخاصة: كرجال الصناعة، المهندسون المدنيون، المعماريون والرسامون الذين يجهلون الآثار المدمرة لأعمالهم.

إن الأذن الجماعية المهملة تنكمش وتستسلم. فكلما قللنا من الاستماع للموسيقى قلت رغبتنا فى ذلك (والمسنون يدركون ذلك حيث تغير ذوقهم عن الآخرين المحيطين بهم). كيف نعيد لهذه الأذن حدتها وقدرتها على تنظيم وتقدير الأصوات التى تحيط بها، والاستمتاع بها دون إدخال شىء من الموسيقى العارضة؟ ونعود للقول بأن "كل ما يحيط بنا هو فى الواقع عبارة عن موسيقى"، تلك هى الإجابة الواجبة على السؤال السالف ذكره.

وكما فعل الرسامون والنحاتون من قديم الزمان، فإن الموسيقيين سلكوا طريق الفنون التطبيقية وارتادوا مواقع جديدة: كالتخطيط أو التصميم، والعمارة، والمشاهد الطبيعية.وقد تطرقوا لهذه المواقع بعد تأخر قرن بأكمله. ففى العصر الذى كانت تفرض فيه الفنون قواعد جمالية جديدة فى الصناعة أو فى البناء، وذلك بقيادة كبار الأساتذة كجروبيوس، كاندنسكى، كلى، فان دوسبرج، ناجى، الخ.. فإن الموسيقى كانت تؤدى بإصرار وعناد دورها التقليدى فى الإبداع الاستكفائى. وقد فشل فى تغيير مسارها كل من الثورة الداخلية فى فينا عام ١٩٢٠ بقيادة الثلاثى شونبرج، وبرج وويبرن، أو التعديلات التى أجراها بعض المبدعين فى عالم الآلات (كما أن أثر انضمام شونبرج إلى "يوهاوس" اقتصر على الجانب الثقافى فقط).

إن إسكات الموسيقى وذلك بالعزف الصامت لمدة أربع دقائق وثلاث وثلاثين ثانية فى قاعة الاحتفالات كما فعل "كاج" يعتبر عملاً إبداعيًا. ولكن ينقصه إعطاء الفرصة للأذن للإنصات إلى العالم الخارجى، كما ينقصه إعطاء "صوتًا" للأشياء والأماكن اليومية. وهذا الصوت هو حقيقى بقدر ما هو رمزى. فلكل شىء صوت

(أو أصوات). وإننى أسمعه حين يتأثر بأى اصطدام. ونستطيع أن نتعرف على عناصره وشكله وهيئته وحالته وصفته... إلخ عن طريق الإشارات الصوتية التى يصدرها، فإذا كان مألوفًا وقريبًا بالنسبة لى، فسأقول طواعية إنه "يتحدث" إلى.

وينطبق الأمر نفسه على الأماكن. فمشكلة الصوت مهما حدث لا تزال مطروحة أمام فن العمارة كمشكلة الضوء. فأى مكان مسكون معرض بالضرورة للضوضاء. فكيف يتسنى له إثبات أو الإجابة على وجودى؟ ولماذا لا يحمل هذا الجواب للأذن نفس المعنى والمغزى الذى يحمله للعين؟ لماذا لا يكون له صدى موسيقى بقدر المستطاع، ألا يمكنه إعطاء البيئة المحيطة بى هوية وروحًا؟ إن تخيل ذلك وابتغاءه ليس بسراب.

إن موسيقى الغد ستكون أكثر شمولاً من موسيقى اليوم، فيتعين عليها تقبل المصادر التى تخرج عن دائرة اللغة الموسيقية والمجال الآلى. والتعايش مع صور وأشكال الحياة دون اللجوء إلى وسائل التطبيق الفنية كما يتعين عليها دمج الموسيقى فعليًا فى الحياة اليومية كتعبير شاعرى للحياة وليس كمنتج صناعى أو علاج تجميلى.

وأخيرًا فإنه من المستحيل للإنسان أن يحيا بلا موسيقى. لا أكثر ولا أقل. طالما أنه يفترض "أن ما غير ذلك، يكون صمتًا وسكونًا".

فن السينما[٣]

بقلم: كلود ماكو فيسكى

Claude MAKOVSKI

ترجمة: زينب عبد الوهاب
مراجعة: د. سلوى لطفى

أعتقد أن بعض المشاهدين منكم لا تقتصر مشاهداته للأفلام على الذهاب إلى دور السينما والجلوس فى تلك القاعات المظلمة ولكنه يشاهد مثله كمثل غيره ويصغى إلى تلك الأجهزة المضيئة التى غزت بيوتنا منذ ما يقرب من نصف قرن وفرضت وجودها تدريجيًا علينا بطريقة حتمية لا مفر منها.

وربما آتتك الفرصة لحضور حفلات توزيع الجوائز فى مهرجان كان أو سيزار أو فى أى مكان آخر فترى المخرجين بعد حصولهم على الجائزة يشكرون ذويهم - وهذا يجوز قبوله - ثم يضموا لنجاحهم المجموعة الكاملة التى عملت معهم معلنين بأنهم لا يمثلون إلا أداة متواضعة فى نجاح العمل "إذ أن السينما بالنسبة لهم هى نتاج عمل مشترك بين القائمين عليها". علمًا بأننى لم أسمع قط أن بيكاسو قد أشرك فى نجاح عمله صانع إطار لوحاته أو أشاد بفضل حيوان السمور الشهير بفرائه الثمين الذى فقد ذيله طواعيه لصنع الريشة التى استخدمها بيكاسو Picasso فى رسم لوحاته، وعلى العموم يرجأ هذا الموضوع لمجال آخر.

ومن جهة أخرى أعلن جون رينوار Jean Renoir أن المخرج الحقيقى للفيلم هو الذى يملك زمام الأمر فى مكان التصوير (البلاتوه) وإذا كان عامل النظافة هو الذى يملك تلك السلطة فإليه يؤول هذا اللقب ويصبح المخرج الحقيقى.

---

(٣) نص المحاضرة رقم ٣٥٨ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٣ ديسمبر ٢٠٠٠.

وقد أجاب أورسون ويلز Orson Welles على بعض الأسئلة الصحفية المعتادة قائلاً: لا يوجد لديه ما هو أكثر خصوصية من الفيلم السينمائى وكتب أيضًا "إن الفيلم لا يكون جيدًا بالفعل إلا إذا كانت الكاميرا بمثابة عين تدور فى رأس الشاعر".

وأضاف فيما بعد: "أن الفيلم شريط من الأحلام" ثم تساءل فى وقت لاحق "إلى أى شيء يمكن الرجوع إليه عندما نتكلم عن سوق السينما العالمى، إلى تلك الإحصائيات التى لا تعقل، إلى المشاهد الجالس الذى يشغل مكانًا فى القاعة. ضاعفه بعدد هائل من ملايين المشاهدين فماذا تكون النتيجة؟ إنه نفس المشاهد فى صيغة الجمع؟"

فقد أعرب ماكس أوفولس Max Ophuls وهو شاعر كبير فى فن السينما عن نفس الرأى بطريقة طريفة قائلاً: إذا قدمت السينما أفلامًا لترضى ذوق الجمهور فلن تتقدم خطوة واحدة.

نجد فى مجموعة مؤلفات "سينما اليوم" Cinema d`aujourd`hui أن الجزء الصغير المخصص لأوروسون ويلز Orson Welles الذى كتبه موريس بيسى Maurice Bessy يضم جدولاً قام بوضعه ويلز Welles بنفسه الذى حاول فيه أن يصنف وفقًا لرأيه الشخصى عددًا من أسماء السينمائيين الذى كان يعرف أعمالهم ويعجب بهم فأراد بهذا التصنيف أن يفرق بينهم وفقًا للمستوى الفنى. لقد سقط فى تسلسل تلك المواهب بعض الأسماء التى ترجع وفقًا لويلز إلى أربعين عامًا مضت ذكر منهم "ابل جانس" Abel Gance الذى مثل معه فوضع اسمه فى القائمة الأولى للمبدعين معه شخصيًا فجاء أسمه مباشرة بعد ملياس وجريفيث Melies et Griffith وهناك أيضًا اسم بوستر كيتون Buster Keaton الذى لم يكن يعرفه جيدًا فهو شاعر عظيم للصورة السينمائية، وكان يجب أن يدرج بالتأكيد بين أسماء المبدعين الظرفاء.

ويمكن أيضًا أن نذكر سريعًا بعض الأسماء الشهيرة التى سقطت من هذا الكشف ألا وهى مجموعة لانج Lang وبونيوال Bunuel وبرجمان Bergman وميزوجوشى Mizoguchi ليواين Lewin وباول Powell وفيسكونتى Visconti وفيللينى Fellini (سجلت المجموعتان الأخيرتان فى تصنيف واحد) ومن صناع السينما نذكر من إميل كوهل Emile Cohl إلى تيكس افيرى Tex Avery، وفى مجال الأفلام التسجيلية من جريرسون Grierson إلى ماركر Marker وكذلك لم تدرج أسماء جميع السينمائيين الآخرين من الشباب مثل كابلان Kaplan تاركوفيسكى Tarkovski ريفيت Rivette أو رينيه Resnais الذين لم يحظوا بتسجيل أسمائهم فى هذه القائمة العظيمة الخاصة بفن صناعة السينما.

وعندئذ كيف يمكن أن يحدث لفن حديث العهد (عمره اليوم مائة وخمسة أعوام) محاط بشعبية كبيرة (عدة مليارات من المشاهدين كل عام) غزير الإنتاج متنوع الشكل وهو الأساس لكل ما نسميه الآن بالمجال السمعى البصرى والاتصالات، أن ينظر إليه كمنتج استهلاكى مؤقت يمكن التخلص منه بإلقائه مثل المناديل الورقية. هذا باستثناء قله محدودة من الهواة عددهم فى انخفاض مستمر.

هذا هو السؤال الذى سأحاول أن أجيب عليه خلال الخمس وأربعون دقيقة المتبقية لى معكم. ولنذكر فى بادىء الأمر بعض المعطيات الفنية الأساسية. إن فن السينما مثل فن الرسم هو نتاج استعداد فيزيولوجى طبيعى خاص بالجنس البشرى، وفى الواقع تتشابه الخلايا التى تغطى قاع العين فتسمح لنا بإدراك وتمييز الألوان المختلفة مع الظاهرة التى نسميها بثبات شبكية العين فتسمح لنا باستقبال الصور المتحركة ما بين ست عشرة إلى ثمانى عشرة صورة فى الثانية عند بدء ظهور صناعة السينما عام ١٨٩٥، وفى الوقت الحالى أربعة وعشرون صورة فى الثانية ونحن جالسون فى دور السينما، وكذلك خمسة وعشرون صورة فى الثانية عند مشاهدة التليفزيون (البث المرئى) وذلك بسبب توزيع التيار الكهربائى إلى خمسين ذبذبة للاستهلاك المنزلى.

إن شريط الفيلم بشكله المعهود اليوم مثقب بطول جانبيه (بينما كانت تلك الثقوب فى البداية على جانب واحد) يتكون من مادة قوية صلبة هى مادة نترات السلولوز الموجودة منذ زمن بعيد والمغلفة بطبقة من الجيلاتين التى تتفاعل بشكل ملموس مع ضوء الشمس فتثبت الصورة، كما أن آلة العرض بها تروس تتشابك مع الثقوب الموجودة على جانبى شريط الفيلم الذى يمر بسرعة زمنية منتظمة أمام المصدر الضوئى فتظهر الصورة على عدسة ترسلها إلى شاشة العرض، آلة عظيمة استحقت وسام الصليب المالطى، إذ أن عرض أربع وعشرين صورة فى الثانية يخفى فاصل الانتقال من صورة لأخرى فيعطى للمشاهد الإحساس بالحركة الطبيعية المستمرة.

هذا الوصف المختصر يهدف إلى التنويه بأن الفيلم السينمائى الخام يُصنع من مادة قوية شفافة وصلبة بالقدر الكافى وهذه حقيقة لاشك فيها إلا إنها لدنة وقابلة للانشطار إذ أنها معرضة من جهة لعوامل ميكانيكية ومن جهة أخرى لمصدر ضوئى يعرضها بالتالى لمؤثرات تغيير الحرارة.

فى بداية صناعة السينما كانت تقوم على نسخة وحيدة وسرعان ما تم تطوير ذلك إلى إمكانية نسخ طبعات عديدة. وهكذا تطورت وبسرعة خاطفة طرق عرض الأفلام فأصبحت متميزة وقادرة على الوصول إلى مختلف المشاهدين، الذى أمكن أن يعرض عليهم العمل الفنى الواحد فى نفس الوقت رغم المسافات التى تبعد آلاف الكيلومترات.

لا جدوى إذن من الإشارة بأن فى فترة الخمس وخمسين سنة الأولى من نشأة صناعة السينما التى حظيت - قبل ظهور التليفزيون - بميزة إرسال الصور عبر الأثير تطورت صناعة السينما بسرعة ونجاح كبير مما قلل بالطبع من سرعة نقل الأفلام المصورة وبالتالى من نسخها وأماكن عرضها بطريقة مطردة وسريعة. نتج عن هذا الوضع طلب كبير ومستمر على العروض ودعوة ملحة إلى تنافس الدول فى هذا المجال والذى تتصدره الولايات المتحدة بلا منازع.

ولنعد مرة أخرى إلى البيان البسيط الذى وضعه ويلز وإن كان غير مستوفيًا لغياب بعض الأسماء عنه. نجد فى أعلى الكشف على اليسار اسمين داخل إطار مكتوب فيه تحية إكبار من الشاعر ويلز Welles إلى الأبوين المؤسسين: جورج ملياس Georges Melies ودافيد وارك جريفث David Wark Griffth - فلنتطرق أولاً إلى: جورج ملياس الذى سبق جريفيث فى دخوله مجال السينما باثنى عشر عامًا فكان دخول الأول عام ١٨٩٦ بينما دخل الثانى عام ١٩٠٨ وعندما تكلم عن نفسه كتب ملياس وهو يسترجع أزهى فترة نشاط فى حياته تلك السطور المنقولة من سيرته الذاتية:

وجه جورج ملياس فن السينما إلى الأسلوب المسرحى الذى يثير الخيال وبدأ يعرض لأول مرة المسرحيات الشهيرة بملابسها المتميزة والإخراج المبدع كما أعاد بناء الأحداث التاريخية وقدم فن الدراما والكوميديا والأوبرا... إلخ، وكذلك ابتدع معظم الوسائل الفنية المعروفة باسم الخدع السينمائية التى منحت فن صناعة السينما قدرات لا حد لها. لقد استحدث بنجاح عالمى تخصصًا فى عالم الخيال والرحلات الخيالية والخرافية يشبه الأسلوب الفنى الذى تميز به الكاتب جول فيرن Jules Verne. ومن جهة أخرى جمع ملياس فى جميع مسرحياته بين عدة مهام فى آن واحد، فقام بكتابة السيناريو وتصميم الديكور والإخراج والتمثيل أيضًا كفتى أول، كما أنه لا يخرج فيلمًا إلا إذا كتب بنفسه السيناريو ومعظم أعماله من نسيج الخيال البحت. ونذكر من أعماله: "رحلة إلى القمر" Le Voyage dans la lune، "عاشق الموسيقى" Le Melomane، "مملكة الساحرات" Le Royaume des fees، "رحلة إلى المستحيل" Le Voyage a ravers l impossible، "السحر عبر الأزمان" La Magie á travers les ages، "الأربعمائة حيلة للشيطان" Les Quatre cents farces du Diable، "الساحرة كارابوس" La Fee Carabosse، "مائتين وألف فرسخ تحت الماء" Deux cent Mille lieues sous les mers، "تفق تحت المانش" (كان سابقًا لعصره) Le Tunnel sous la Manche "غزو محور القطب" La conquete du pole، وأفلام أخرى أذكر منهم فيلمًا قصيرًا هو المفضل لدى

"المستأجر الشيطان" Le Locataire diabolique: هذا الفيلم يحكى قصة مسافر يدخل حجرة ومعه حقيبة السفر التى يفتحها ليخرج منها الأثاث والملابس وكل أفراد أسرته. يقوم بعد ذلك بتنظيم كل شيء بمهارة وبسرعة مدهشة. وعندما تعذر عليه دفع أجرة المنزل انتقل منه سرًا حاملاً معه الأشخاص والأشياء كلها فى نفس الحقيبة تاركًا الغرفة التى عادت إلى أصلها فارغة ومجردة من كل شيء فى لحظات.

تميز هذا العمل الرائع الملون بروح مرحه وحيوية تشبه المناخ الفظ الذى سكن فى لوحات ماكس أرنست Max Ernest: نفس أسلوب العبث المدهش الذى اشتهر به الكاتب التشيكى كافكا Kafka، ربما تعلمون كما قال ماكس برود Max Brod - أن صاحب قصة "القضية" La Procés (كافكا) المفعمة بالحزن والكآبة كان يُغشى عليه من الضحك الشديد عند قراءته لبعض الفقرات من قصصه أمام أصدقائه، كما تميز فيلم "المستأجر الشيطان" Le locataire diabolique بالإخراج المبتكر الذى يعادل بدايات قصة "التحول" LaMetamophose أو المشهد الأخير لقصة بوشكين Pouchkine "البنت البستونى" Dame de pique La فى ورق اللعب عندما لاحظ القبطان الورقة التى كانت السبب فى خسارته وهى تغمز له بعينيها بطريقة ماكرة ساخرة.

كتب أدو كيرو Ado Kyrou عن ملياس Melies فى كتابه الذى يعود إلى سنوات ماضية تحت عنوان "السيريالية فى السينما" Le surrealisme au cinema: "أن جميع أفلامه قد اختفت وهذه خسارة جسيمة للسينما" وكان على كيرو Kyrou أن يكتب عن ملياس بعد أن شبهه بكبار الشعراء السرياليين مثل بريتون Breton وسوبون Soupault. "أن الخسارة فادحة لفن صناعة السينما"، إذ أن من بين الأفلام المفقودة أفلامًا قد أحرقها بنفسه غمًا أو غيظًا وأفلامًا أخرى لم يصورها لأسباب عديدة، ولذا يمكن اعتبار ٨٠ % من أعمال ملياس Melies قد فقدت إلى الأبد مما جعل تلك الأعمال تتحول إلى أبعاد ونسب فى سجل أرشيف المقتنيات التاريخية إلا

فى حالة عدم الإلمام بها يمكن اعتبار فقدها مستمرًا وفى حالة عدم معالجة هذا الأمر الذى أصبح الآن ممكنًا من الناحية التقنية قد نرى اختفاء نسبة العشرين فى المائة المتبقية من تلك الأعمال. لكى يتواجد الفنان ويتجلى الفن يجب أن نشاهده عن طريق فن الرسم أو السينما أن نلمسه بواسطة فن النحت وأن نسمعه عن طريق الموسيقى وأن نقرأه فى الكتب، إلا أن شريط الخيال أى الفيلم السينمائى كما شرحت من قبل مسجل على طبقة حساسة وضعيفة للغاية مثبتة على مادة مقوية تدعمه كحامل لها ظلت لمدة خمسين عامًا قابلة للاشتعال سريعة الانفجار وقابلة للتحلل كيمائيًا مما أدى إلى تلف الوثائق المسجلة نهائيًا، إن مادة نترات السليولوز بمواصفتها الضعيفة ظلت تستخدم حتى استبدلت بالمادة الجديدة المتصفة بالأمان فيما بين عام ١٩٤٥ و ١٩٥٠ ومع هذا ماذا كان يحدث أيام ملياس Melies؟. كانت شرائط الأفلام لا تؤجر بل كانت تباع لمستغلى المسارح العارضة للأفلام السينمائية الثابتة أو المتنقلة ويتم استهلاكها حتى تستنفذ صلاحيتها وتتلف فيعودوا مرة أخرى لشراء إنتاجا جديدا صالحا للعرض.

إن اهتمام المشاهدين بوسيلة التسلية الجديدة لم يكن بالقدر الكافى باستثناء بعض الفضوليين الذين أرادوا أن يحتفظوا لأنفسهم ببعض الشرائط التى كانت غالبًا مستهلكة وفى حالة يرثى لها. فلم يكن من الغريب إذن أن ينتهى مصير نُسخ تلك الأفلام إما بإلقائها فى سلة المهملات .أو أن تُصهر مرة ثانية لتدخل فى صناعة أشياء أخرى مفيدة مثل مشط الشعر.

لكى ندرك مدى ضعف السينما ومصيرها كفن، يكفى أن ندرك أنه إذا كان شريط الفيلم منذ نشأته قام على مادة وحيدة فإن مرحلة عرضه تتم بواسطة مواد مختلفة فى تكوينها مثلها مثل ما حدث لفنون النحت أو الطباعة على الحجر، مع إضافة جانب سلبى آخر قد ذكرته لتوى وهو الضعف الشديد للمادة المقوية المكونة للفيلم وكذلك مادة الجيلاتين. علاوة على هذا الضعف الذى يعوق السينما توجد عقبة أخرى أكثر ضراوة وهى: إن مستقبل السينما يحتاج إلى التجديد التقنى المستمر.

منذ عام ١٨٩٥ إلى ١٩٢٩ كان العرض السينمائى صامتًا يصاحبه فى أغلب الأحيان الموسيقى التصويرية إلا إنه كان خاليًا من أى حوار وكانت تظهر مع الصورة مساحة صغيرة يُكتب عليها بعض الكلام للتعبير عن حالة ما أو لشرح موقف معين. بالتأكيد فإن ظهور السينما الناطقة جعلت الفيلم الصامت فى طى النسيان ولولا وجود بعض العبقريات الجانحة والمتفردة أمثال هنرى لانجلواه Henri langlos وجاك لودو Jacques ledoux وغيرهم أيضًا بعض المخرجين الذين ذاعت شهرتهم بالقدر الكافى وشعروا بعبقريتهم مثل شابلن Chaplin (الذى أدرج أسمه فى قائمة ويلز تحت ثلاثة مسميات متميزة كمهرج وشاعر ومؤلف) أو كبعض الأفلام مثل "الهجوم على الذهب" La ruee vers lor لنفس الفنان شابلن "شيرلوك الأصغر" Sherlock junior لعبقرى آخر يدعى بوستر كيتون Buster Keaton، "ترسفيراتو والفجر" Nosferatu et L`Aurore لمورانو Murnau، "ميلاد أمة" La naissance d`une nation لجرايفيث Griffith، "ساعة الموت" L`Heure supreme لفرانك بورزاج Frank Borzage، "العجلة" La Roue لآبل جانس Abel Gance- فتلك الأفلام كان من الممكن أن تصاب بسوء الحظ الذى لحق بفيلم "الجشع" Les Rapaces لستروهيم Stroheim الذى رُكب فى بادىء الأمر على أربع وخمسين بكرة ولم يتبق منهن سوى أربع وعشرين بكرة فقط.

كان هنرى لانجلوا Henri Langlois الذى اشترك فى تأسيس مكتبة الأفلام الفرنسية يشبه السينما الصامتة بلون الزجاج الأزرق الذى يزين كاتدرائية شارتر. هذا اللون الأزرق الشهير الذى لم ينجح أى صانع زجاج في التوصل إلى انتاج تلك الشفافية مع تلك الكثافة فى الإشراق والنورانية. كم كان محقًا فى هذا التشبيه! من منا لم ير لقطة لخيال "ماكس شراك" Max Shreck وهو يسبح مع الطاعون فى سفينة شراعية فى بحر البلطيق مع ضبط دقيق لزوايا التصوير البارعة التى اختارها مورنو Murnau مع مدير التصوير فريتز أرنو واجنر Fritz Arno Wagner فضلاً عن مشهد صحوة أموات الحرب فى فيلم "إنى أتهم" J`accuse لآبل جانس Abel Gance الذى أنتج عام ١٩١٩ والذى صور فى جو من الرعب

والرغبة فى النجاة لم يستطع أحد أن يجسد مثله روعة الصور الجميلة بانطباعها القوى والحيوى، لقد تفوق بقدرته المطلقة على التعبير على مجموعة كبيرة من الشرائط السينمائية المتطورة الحديثة التى استعير تعبير جوليان جراك Julien Gracq لوصفها بأن "السينما فى مهب الريح".

عند المقارنة بين كيفية تكوين مجموعات الأعمال التى نشاهدها ونعجب بجمالها حتى الآن فى متاحف العالم الكبرى وفى بعض الأماكن الأثرية المعدة لها، نجد أن الطريقة المتبعة واحدة فى كل زمان ومكان: ظهور راعٍ للفن أوهاو بوجه عام يحيط نفسه بالتحف الجميلة التى تقدم له بناء على طلبه أو يقتنيها من الفنانين الذين يفضلهم وفقًا لذوقه أو حسه الفنى. وهذا الراعى غالبًا ما يكون ملكًا أو أميرًا أو رجل دين أو تاجرًا أو برجوازيًا. وبالرغم من اختلاف الآراء حول الفوضى الكبيرة التى سادت ومازالت تسود حتى الآن حول كيفية تجميع المجموعات المناسبة والملائمة لأكبر عدد من المشاهدين، يمكن أن نؤكد بعدم حدوث ما يشبه ذلك بالنسبة للسينما (الفن السابع).

وفى الواقع فإن السينما منذ نشأتها وهى مصدر جذب شعبى لا مثيل له، وهذا النجاح الغير عادى دعا إلى تقديم عروض لا تقاوم حيث إن الكيف لم يلبث أن دخل فى حرب ضارية وخاسرة مقدمًا مع الكم. استمر هذا الصراع حتى اليوم مع بعض المتغيرات التى سوف نتناولها فيما بعد وكل ذلك يتم على أساس مبدئين:

١- مبدأ الفورية، أى الحث على التجديد الدائم للأعمال السينمائية تبعًا لتجدد رغبات الجمهور باستمرار ومله السريع من التكرار. باختصار الفيلم الجديد يجُب ما قبله.

٢- مبدأ التطابق أو التماثل، أى أن المشاهد يشعر من أثر تتابع سيل الصور (للتذكرة: أربع وعشرون صورة فى الثانية) أن انتباهه قد انصرف لصالح الوجدان وسرعان ما يجد نفسه مغمورًا بالانفعال العاطفى فى معايشة أحداث الفيلم والتأثر بها مما يحد – كما نعرف جميعًا من قدرته على إدراك الجوانب

الفنية والعودة مرة أخرى إلى حكمة المنطق وتكوين رأيًا موضوعيًا على الجوانب الفنية للفيلم. كما أن الوقت الذى يستغرقه عرض الفيلم يتعارض مع عامل الوقت اللازم لتكوين الرأى وبالتالى مع وقت تكوين النظرة الثاقبة والذوق السليم

يتكاتف المبدأن السابقان لتصعيب عملية التميز والحكم على العمل الفنى بقصور العامل الزمنى. ومن جهة أخرى فإن الحث على التجديد والأخذ بالتطورات التقنية التى حولت السينما من الصامتة إلى الناطقة منذ عام ١٩٢٩ ثم من الأبيض والأسود إلى الصورة الملونة منذ عام ١٩٣٧ (بداية التفريق بين الألوان الرئيسية الثلاثة الأزرق والأحمر والأصفر) حتى الحقبة الزمنية ١٩٥٠ - ١٩٦٠ حيث أخذت الأفلام الملونة شيئًا فشيئًا مكان أفلام الأبيض والأسود متمشية فى تلك الفترة مع بداية الصورة الإليكترونية، كما أثيرت المشاكل حول الحفاظ على الأفلام (التى عهدت صياغتها فى الغالب لبعض الأشخاص المهووسين بفكرة واحدة متسلطة والمفتقرين إلى الوسائل العلمية المتخصصة) بالإضافة إلى إغفال ذكرى أعمال المبدعين كلما مضت سنوات على رحيلهم. كل ذلك أدى إلى إصابة فن السينما بأضرار جسيمة أكبر بكثير من تحلل مادة النترات الموجودة فى الشريط حامل الفيلم والتى استبدلت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بمادة ثلاثى خلات أستيات السليولوز الأكثر تحملاً والغير قابل للاشتعال. وهذا ما كنا نعتقده بهذا الشأن وسوف نعود إليه فيما بعد.

فى ذلك الوقت وبعد أن تخلصت السينما بسرعة من دائرة الحرفية الفنية، حيث حاول بعض المبدعين الأصليين اكتشاف أساليب وحيل ناجحة وآمنة، أصبحت صناعة تسيطر على مراحل خلق هذا الإبداع الفنى منذ بداياته الأولى كفكرة ثم التطوير الدائب إلى مرحلة عرض الفيلم مع الأخذ فى الاعتبار الصعاب التى طرأت على تلك الصناعة فى مراحلها المختلفة مما جعل كل فيلم أشبه بسباق تنطلق منه العقبات بشكل جديد مبتكر. أو بقول آخر طريف "فيلم داخل الفيلم المصور".

من جهة أخرى منذ عرض فيلم "الجشع" Les Rapaces لأريك فون ستروهيم Erich Von Stroheim الشهير بكلمته المأثورة – التى قد يعرفها البعض منكم – "إنى أعتبر نفسى قد صورت فيلمًا واحدًا فى حياتى ولم يره أحد" هؤلاء الفقراء أو البقايا المعدمة صورهم أريك فى فيلم بعنوان Greed "الجشع" (les Rapaces) فى الفترة الزمنية الفاصلة بين عرض هذا الفيلم الأخير وفيلم آخر مماثل له بعنوان: "الموطن الأصلى" Metropolis لفريتز لانج Fritz Lang الذى يمكن أن نشاهده اليوم للمرة الثانية بفضل إعادة توزيع نسختين منه – يمكن أن نقول إن قصص الأفلام التراجيدية (غالبًا ما يكون الأفضل أهمية وتميزًا) تُعد علامة واضحة فى طريق مسيرة السينما.

قبل أن أوضح هذا الكلام اخترت أن أتكلم بإسهاب عن ثلاثة جوانب مختلفة ومترابطة فى نفس الوقت لموضوع تعددت الآراء حوله ولم تصل إلى نتيجة محدده بشأنه وهو نفس الموضوع الذى اجتمعنا من أجله هنا: السينما كفن.

هناك ثلاثة أمثلة أستعين بهم إذ أننى بطريقة أو بأخرى إما تعرفت أو تعاونت مع الأشخاص المعنيين بهذا الفن سواء أكانوا فنانين أو قائمين بإصلاح وتحديث صناعة السينما.

قال تروفو Truffaut عن فيلم "أصول اللعبة" La Regle du Jeu لجون رينوار Jean Renoir – إنه من الأعمال الرائعة التى تحث بشدة على الذوق فى السينما والرغبة فى تصوير العديد من الأفلام. هذا الفيلم الذى أعترف به اليوم كفيلم نادر أشبه بالجوهرة النفيسة فى عالم الإبداع السينمائى كان يمكن أن يختفى كلية أو يعُرض منه نسخة مشوهه لولا وجود موزع الأفلام الشهير بحبه لفن السينما "جون جابورى" Jean Gaborit الذى اختفى مبكرًا من الساحة الفنية للأسف الشديد وبصحبته جاك ماريشال Jacques Marechal وجاك ديران Jacques Durand.

عُرض هذا الفيلم عشية الحرب العالمية فى عام ١٩٣٩ وأستقبله نقاد الأحزاب المختلفة ببرود شديد (برديش Bardeche من اليمين المتطرف وسادول Sadoul من اليسار المتطرف وشارونسول Charensol من الوسط المتطرف) قام رينوار Renoir بعرض النسخة الأولى الخاصة من الفيلم ومدتها مائه وثلاث عشرة دقيقة لكن سرعان ما انخفضت إلى مائة دقيقة تحت ضغط مستثمرى هذه الصناعة، وعندما استمر عدم إقبال الجمهور انتُقص أيضًا من مدة عرض الفيلم حوالى عشرة دقائق، ثم نتيجة انخفاض جديد فى مدة الفيلم تم تقريبًا حذف دور أوكتاف Octave الذى مثله جون رينوار Jean Renoir بنفسه فأصبح دوره هامشيًا، وهذا يوضح جليًا من الناحية النفسية مدى كراهية موزعى الأفلام تجاه الشخص المتهم الوحيد فى هذه الحالة وهو صانع الفيلم. وأخيرًا عندما أعلنت الحرب سحبت اللافتات والإعلانات بسبب الهزيمة. وفى عام ١٩٤٢ أثناء ضرب بولونيا بيلانكور أُتلفت النسخة السالبة للفيلم، إلا أنه ظهر مرة أخرى فى عام ١٩٤٥ـ بعض نسخ من الفيلم (تتراوح مدة عرضه بين ثمانين وتسعين دقيقة) التى كان قد احتفظ بها بلا شك بعض المنتجين الذين استمروا فى عرض الفيلم المشوه وأخيرًا استفاد جون جابورى Jean Gaborit وأصدقاؤه من عودة جون رينوار Jean Renoir من الولايات المتحدة وقاموا بعد عدة سنوات بتجهيز نسخة مجددة للفيلم مدتها مائه وعشرة دقيقة وكان ذلك عام ١٩٥٩. تحديدًا بعد عشرين عامًا من تاريخ أول عرض للفيلم.

والسؤال الذى يطرح، كيف تم إصلاح الفيلم فى غياب النسخة السالبة للفيلم؟ والإجابة ببساطة شديدة إن النسخة الموجودة المصورة أبيض وأسود تستطيع أن تكون عنصر السحب المطلوب طالما لم يشوبها اتساخ شديد أو خطوط وتحزيز. وهذا لا ينفى أن الجودة السينمائية للنسخة السالبة تظل أفضل إذا اعتبرنا أن فيلم "أصول اللعبة" La Regle du jeu قد أنقذ فإنه لم يعد بالنسبة للنسخ التى تتداول حاليًا إلا نسخ ذات جودة متدنية بالنسبة للنسخة الأصلية مما يشكل بلا أدنى شك خسارة كبيرة.

ولننتقل إلى شخصية أخرى لها أهميتها وقيمتها الفنية، وأقول بكل حب إنها عبقرية بلا جدال استعنت بها فى مقدمة المحاضرة ألا وهى عبقرية أورسون ويلز Orson Welles.

لم تكن أعمال أورسون ويلز بأكملها إلا كفاح جبار قام به مارد عظيم غُلب عليه فى نفس الوقت رقة القلب والخجل والحساسية المفرطة بصورة يصعب تصديقها (كتب ويلز جزءًا من سيرته الذاتية ليتمكن من الدفاع عن نفسه). وكذلك لم أؤيد قط رأى الذين وصفوا أعمال ويلز بقطعة حلوى من الرقاق مؤلفة من ألف طبقة تتداخل فيها أعمال شكسبير Shakespeare مثل (عطيل Othello - ماكبث Macbeth - فالستاف Falstaff) وأفلام ويلز مثل "المواطن كان" Citizen Kane - "فخامة عائلة أمبرسون" La splendeur des Amberson - "سيدة شنغهاى" La Dame de Shangahai - "ظمأ الشر" La Soif du mae.

تصور جميع أفلام ويلز شخصيات حادة الطباع ذات أبعاد شكسبيرية بحته بلا أدنى شك مثل شارلز فوستر كان Charles Foster Kane فى "المواطن كان" Citizen Kane، هانك كينلان Hank Quinlan المندوب الفاسد فى "ظمأ الشر"، السيد آركادين Monsieur Arkadin كل من هذه الشخصيات يخرج من سلالة إليزابيث (أى من الإنجليزى شكسبير) ويخيم عليها السواد الحالك وفى بعض الأحيان السخرية الشرسة وهناك باستمرار الشهوة البربرية فى معايشة الرعب والعظمة.

وبعيدًا عن هذا الولع الشديد بمسرح شكسبير - كان أورسون ويلز Orson Welles قارئًا جيدًا ومثقفًا للغاية. بعد ظهور ماكس رينهارت Max Reinharat وبيسكاتور Piscator الذى ربما شاهد مسرحياتهما فى ريعان شبابه (توفت والدته عند بلوغه الثامنة من عمره فاصطحبه والده فى رحلات كثيرة حول العالم) استغرق ويلز فى متطلبات المسرح الجديدة وخاصة الرغبة فى خلق علاقة جديدة مع المشاهد تحطم مبدأ التطابق، كما توسع إدراكه الفنى فيصبح قادرًا على تكوين

حكمًا موضوعيًا خاليًا من الانفعال. وانطلاقًا من تلك الدراسات قرر ويلز أن يكتب سيناريو فيلم "المواطن كان" (اشترك معه فى كتابته هيرمن مانكيوويز Herman Mankiewicz) على أساس خمسة مشاهد كبيرة (فلاش باك) أى ترجع بالذاكرة إلى الوراء، وهذه التقنية أو المنهج المتبع لم يبتدعه ويلز وإنما استخدمه بمهارة وهو يعلم تمامًا أن هذه التقنية أكثر جذبًا لانتباه المشاهد الذى يجد نفسه مضطرًا إلى أن يشترك فى الأحداث حتى يتمكن من استيعاب تسلسلها والربط بينها.

لن أسهب فى موضوع "المواطن كان" Citizen Kan فالكل يعلم تمامًا ما حدث لهذا الفيلم: نجاح كبير أثناء عرضه من جانب النقاد وفشل ذريع من الناحية التجارية ساهم فيه ويليام راندولف هيرست William Randolph Hearst قطب الصحافة فى هذا الوقت. تعرف هذا الأخير على نفسه من خلال رؤيته لبعض تفاصيل حياته الخاصة تعرض لها هذا الفيلم فحاول أن يمنع ظهوره - ولسوء حظه - كان هوارد هوجيز Howard Hughes منتج الفيلم قطبًا آخر فى عالم الطيران والسينما أيضًا... إلا أن ما ينبغى أن يستوقفنا فى هذا الفيلم "المواطن كان" ليس بالتحديد إنجازات الإخراج الرائعة ذات النتائج المبهرة التى لا مثيل لها ولكن الأهم هو اكتشاف ويلز Welles فى أمريكا لقوة وقدرات تحالفت مع النجاحات الشخصية لأفراد من أصول رائدة فأصبحوا بجهودهم الذاتية وعنادهم وإصرارهم من مشاهير العالم مثل عائلة روكفللر Rockefeller - جولد Gould - فورد Ford - هيرست Hears - هوجيز Hughes - كيندى Kennedy... إلخ.

إلا أن الفشل التجارى للفيلم أثناء عرضه وهو فشل مدبر من جانب هيرست Hearst سحب إبداع ويلز الفنى إلى طريق شائك حيث اتجهت العديد من مشاريعه السينمائية إلى ما أسماه جانس "بمكتب الأحلام المفقودة"، وفى حالة وصول تلك المشاريع إلى أهدافها وتحقيق مرادها تتعرض الأفلام لإجراءات مؤسفة مثل حذف أجزاء من الفيلم أو إعادة تركيبه أو إضافة أحداث جديدة للفيلم بناء على تجاوزات واضحة من قبل منتجين، تجاوزوا حدود مهمتهم - تم حذف أربعين دقيقة من زمن

فيلم "عظمة عائلة إمبرسون" La Splendeur des Amberson، وفيلم "عطيل" Othello تم تصويره فى ثلاث سنوات فى ظروف مضنية، وفيلم "دون كيشوت" Don Quichotte الذى لم يستكمل إطلاقًا إذ أن بكرات الفيلم بنسخته السالبة التى ظلت تنتقل ذهابًا وإيابًا من المعامل إلى خزانة حفظ الشرائط لم يتم فى الأصل سحبها كلها. إن أعمال ويلز التى تميزت بالروعة والإبداع لا تتعدى أثنى عشر فيلمًا صور معظمها متحديًا الصعاب رغم كل شيء وعلى حساب أجره الخاص مقابل أجره كممثل لصالح منتجين آخرين.

وهذه قائمة غير محددة للأعمال التى لم يستطيع ويلز إنجازها:

- "فى قلب الظلام" Au Coeur des tenebres (وفقًا لكونراد Conrad) لقد ذكره كوبولا Coppola فى نهاية فيلمه "نهاية العالم الآن" Apocalypse Now.
- "قصة لاندرو" The Landru story تنازل ويلز عن هذا الفيلم لشابلن فحوله إلى رائعته "السيد فردو" Monsieur Verdoux.
- "الحرب والسلام" Guerre et Paix أخرجه فى وقت لاحق كينج فيدور King Vidor للنسخة الأمريكية، وبوندار تشوك Bondar Tchouk للنسخة المدبلجة السوفيتية.
- "موبى ديك المخبر السرى" Moby Dick الذى سيعرضه فيما بعد على شاشة السينما جون هيستون John Huston.
- "سيرانودى برجيراك" Cyrano de Bergerac الذى سيخصص له آبل جانس Abel Gance نصف فيلمه "سيرانو ودارتانيون" Cyrano et d`Artagnau فى ١٩٦٤.
- "حول العالم فى ثمانين يومًا" Le Tour du monde en 80 jous أعاد إخراجه ميخائيل أندرسون Michael Anderson مرة أخرى لتحسين طريقة العرض على شاشة كبيرة حجم ٧٠ مم الأمر الذى كان يرفضه دائمًا ويلز.

- "أوديسيوس" Ulysse – "سالومى" Salome – "يوليوس قيصر" Jules Cesar فى نسخ مستحدثة لم تعرض عى الإطلاق.

لا نستطيع القول بأن ويلز كانت تنقصه العزيمة أو الطموح مثله مثل رسامى ونحاتى عصر النهضة الإيطالية فهو يظل مخرجًا مبتكرًا لا مثيل له فى فن السينما إلا أنه يختلف عن فنانى عصر النهضة بأنه لم يكن لديه من يجمع له أعماله أو راعى فن يشجعه. لم يكن لديه إلا شركاء ممثلين – فنيين وبعض المنتجين المغمورين الذين سمحوا لعبقريته أن تتجلى على الشاشة مع تراكم الديون حتى بلغت حداها.

فى ١٦ يناير عام ١٩٥٣ وصلت إلى هافر شابة فى مقتبل العمر قادمة من بينوس أيرس بعد رحلة دامت ستة عشر يومًا ممثلة لمكتبة السينما بالأرجنتين فى مؤتمر الاتحاد الفيدرالى لأرشيف الأفلام الذى عقد فى فانس فى هذا العام. فى الواقع لقد أحرقت مراكبها – كما يقال – ومثلما فعل من قبل هرنان كورتاس Hernan Cortes كى لا تعدل عما أقدمت عليه.

بعد أن اشتركت فى العمل مع آبل جانس الذى قابلته عام ١٩٥٤ وأصبحت مساعدة له ثم مخرجة للمجموعة الثانية والمؤلفة المشاركة له المعتادة فى أعماله الأخيرة، التقت نيللى كابلان Nelly Kaplan بأندريه بريتون Andre Breton وفيليب سوبو Philippe Soupault ورواد الحركة السيريالية الذين مازالوا على قيد الحياة. وفى عصر يوم من سنة كبيسة اكتشفت متحف جوستاف مورو Gustave Moreau بشارع لاروش فوكو بباريس فقامت بزيارته وتأثرت ببعض روائعه تأثيرًا شديدًا. إن عرض "فتاة تراس تحمل رأس أورفيه" La jeune fille thrace portant la tête d`orphee أو عرض سالومى أيقظ بلا شك عند كابلان الرغبة فى إعادة صياغة بعض الأساطير التى تلوث منذ نشأتها وبدون حياء جزءًا كبيرًا من التعبير فى السينما العالمية.

بعد أن أخرجت أول فيلم قصير وكان بالتأكيد عن جوستاف مورو أخرجت فيلمًا آخر تناول أعمال النحات رودولف برسدين Rodolphe Bresdin، ثم فيلمًا ثالثًا كشف عن الحياة الخاصة لأندريه ماسون Andre Masson فمنعت الرقابة عرضه بالكامل. ولم يعرض الفيلم بعد ذلك إلا بحذف أجزاء كثيرة منه وصلت إلى ثلثى الفيلم.

فى عام ١٩٦٩ أخرجت كابلان أول فيلم طويل لها بعنوان " خطيبة القرصان La Fiancee du pirate " وكان سيناريو هذا الفيلم قد تم رفضه من قبل مجموعة لابأس بها من أفراد الهيئات المهنية لصناعة السينما، إلا أن فضل ظهور هذا الفيلم يرجع إلى معجزة فى الحصول على مبلغ مسبق كمقدم من إيراده، وقد وافق مالرو Malraux على هذا العرض قبل عرض الفيلم بعدة سنوات كما يرجع الفضل أيضًا إلى مجازفة بعض المنتجين (نيللى كابلان وأنا) فقد وقّعنا دون أدنى تفكير على رزمة من الكمبيالات كانت يمكن أن ترغمنا على العمل طوال عمرنا لسدادها.

كاد هذا الفيلم أن يُمنع منعًا باتًا. أذكر نيللى كابلان وهى تناقش بمرارة موظف فى وزارة الأعلام فى ذلك الوقت كان يحاول أن ينذرها قائلاً: "إذا صورت نهاية مختلفة تقتل فيها البطلة فلن يكون هناك مشكلة مع الرقابة".

وأخيرًا ولحسن الحظ حصل الفيلم على الموافقة لعرضه واختاره مباشرة المسئول الإيطالى عن تلك الفترة لمهرجان فنيسيا فى ذلك الوقت مما أنقذه من مخالب أنستازيا وتجاهل موزعى الأفلام.

لاقى فيلم "خطيبة القرصان" أثناء عرضه استقبالاً يمكن وصفه بحماسى إلا من بعض المعارضين المتذمرين الذين صنفوه فى قائمة أفلام "الهزل الريفى" على طريقة كلوشميرل Clochemerle. لم يفهم أى ناقد ولا من الذين امتدحوا سيناريو هذا العمل لنهجه أسلوب جديد متحرر اشتهرت به كابلان، الانقلاب الجذرى الذى طرأ على تأثير ومساحة دور الشخصيات النسائية فى الأساطير المألوفة لنا الذى انتهجته مخرجة الفيلم كابلان وهى فى نفس الوقت كاتبة السيناريو.

بخلاف شخصية لولا لولا فى فيلم "الملاك الأزرق" L`Ange bleu (مارلين ديتريش Marlene Dietrich) "ولولو لبابست" (لويز بروكس Louise Brooks) وشخصية "جيلدا" فى فيلم لشارلز فيدور Charles Vidor (ريتا هيوارث Rita Hayworth) وشخصية بيرل شافيز فى فيلم "مبارزة فى الشمس" Duel au soleil لكينج فيدور King Vidor (جنيفر جونز Jennifer Jones) "وباندورا" لألبير لووين Albert Lewin (آفا جاردنر Ava Gardner) والشخصية الرائعة والضائعة فى نفس الوقت لماريا فارجاس فى فيلم "الكونتيسة الحافية" La Contesse aux pieds nus لمانكيويز Mankiewicz (آفا جاردنر أيضًا) وشخصية لا لولا منتيس التراجيدية لماكس أوفولس Max Ophuls (مارتين كارول Martine Carol) وبخلاف كل تلك الشخصيات نجد أن شخصية مارى فى "خطيبة القرصان" (برناديت لافون Bernadette Lafont) تتسلح بالجمال المنفردة به وبالتذمر على الأوضاع السائدة وبالحرية الجنسية مما ساعدها على قهر الفقر والضغوط الاجتماعية والكراهية والتعصب ونجحت فى استعادة حريتها وكرامتها دون المساس بشخصها أو فقد حبيبها.

رفضت كابلان الرائدة الناجحة فى مهمتها الصعبة كمخرجة سينمائية جاءت بعد بضعة استثناءات نسائية مثل أليس جى وأيدا لوبينو أن تكوّن جبهة نسائية منفردة مع مجموعة المخرجات الأخريات، ومع هذا تم تصنيفها كمناصرة لحقوق المرأة وبالتالى أصبحت من الخطرين على فن السينما. وبالرغم من النجاح الجماهيرى الأكيد لفيلم "خطيبة القرصان" فقد تحولت أفلامها الأخرى إلى معركة ضارية لفرض شخصياتها المتحررة والمدمرة مثل: "دلوعة بابا" La Cookie de Papa، "المراكب الصغيرة" Les petits bateaux، "تيا" La Nea de Nea الذى استقبل من النقاد بمهانة شديدة من أول عرض له بهدف الثأر والانتقام. إلا أن هذا الفيلم لم يسترد مكانته إلا بفضل عرض مبهر نُظم له فى أمريكا حيث أصبح فيلمًا مهمًا جدا حدث نفس الشىء بالنسبة لفيلم "شارل ولوسى" Charles et Lucie و "أظافر القطة الخفية" Pattes de Velours وأخيرًا بالنسبة لفيلم "متعة الحب"

Plaiser d`amour الذى أعيدت فيه بمهارة أسطورة دون جوان عن طريق الغانيات الثلاثة بلانش المقربة إلى قلب روبير جراف Robert Graves فكانت تبشر بتجديد شباب الأسطورة التى ترجع إلى العصر الذهبى للإنسان كما كان يطالب فيه أندريه بريتون Andre Breton بأن تكف المتناقضات على أن تفهم بطريقة عكسية أنه زمن كان يصعب فيه على بلزاك Balzac أن يصيح كما صاح من قبل فى "سرافيتا" Seraphita قائلاً: "من سيخلصنا من الرجال والنساء؟".

وكان أينشتاين عالم الفيزياء المشهور الذى فهم أيضًا الطبيعة البشرية يقول: إن تحطيم رأى مسبق أصعب بكثير من تحطيم ذرة، إن السينما التى استمدت مضمونها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من التراث الأدبى العالمى متأثرة بالعادات الدينية القديمة قد أفرزت بطبيعة الحال شخصيات نسائية تفردت لعرض مشاكل الجنس أو تخصصت فى أداء مشاهد الإغراء. وبالتالى فهى غالبًا ما تكون مادة لتضحية أو عقاب من أجل هذا السبب نفسه. هذه النماذج النسائية التى اكتشفت وسائل ساحرة نقلتهم إلى صفوف النجوم السينمائية الشهيرة (ولنذكر على سبيل المثال مارلين مونروMarylin Monroe – آفا جاردنر Ava Gardner – مارلين ديتريش Marlene Dietrich وحاليًا شارون ستون Sharon Stone) قد طورن تلك الأدوار لتصبح منهجًا ونجحن بدون جهد كبير على إزالة تلك القوالب البالية التى قُدمت فيها أدوار المرأة سواء أكانت أمًا أم عاهرة إن لم يكن الاثنين معًا.

لقد هاجمت نيللى كابلان هذا الشكل الثابت لدور المرأة بقوة وضراوة. إن أفلامها تحتاج إلى عمر مديد كى تنجح فى زعزعة هذه المفاهيم الراسخة للقوالب الاجتماعية التى تتطور بصورة غير مرضية. ولم تتطرق كابلان إلى المجتمعات التى لا يحق فيها للمرأة أن تكشف حتى عن وجهها أو تقود سيارة أو تستحم فى مياه البحر.

كتب هيدجر Heidegger فى "الطرق التى لا تؤدى إلى مكان": "يرجع أصل العمل الفنى الذى يعادل فى نفس الوقت أصل المبدعين والراعين له أى أصل

الوجود التاريخى للشعوب إلى الفن لأن الفن فى مضمونه أصل وليس أى شيء آخر. أنه أسلوب إشعار بوصول الحقيقة إلى الإنسان أى إلى التاريخ".

كما يقول جانسGance: "يوجد السينما وفن السينما" إن فن السينما موجود لقد قابلته وهو موضوع محاضرة اليوم ولكنه فى حالة استرخاء دائم فهو ينمو مثل زهرة الأوركيديا على كومة من السماد فى انتظار فترة الإخصاب الغير محتملة ولكنها آتية لا محال.

لقد قيل إن مكتبة السينما سوف تنشأ قريبًا فى باريس. أينبغى ترقب مجيء رئيس لفرنسا يكون بالفعل محبًا لفن السينما حتى يأمر بتوفير مجمع به خمس أو ست قاعات فى متحف اللوفر، الباب المعترف بفضله فى السماح بعرض الفنون الأولى الذى أطلق عليه "الفنون الأصيلة" والذى سيخصص لها قريبًا لوفرًا جديدًا بمنطقة برانلى؟ فلنفترض تجهيز مكتبة سينما مؤقتة فى متحف اللوفر قبل افتتاح مقر السينما بضاحية برسى بباريس ربما سيغير ذلك وبطريقة جذرية من النظرة السطحية المتعصبة أو الباردة التى توجه عادة إلى السينما التى سميت "بالمنتج الإعلامى كوسيلة ربط واتصال" وإلى متى يستمر هذا الوضع؟ إن هذا المنتج المرئى السمعى يقتصر حاليًا وفى أغلب الأحيان على عرض أفلام سطحية تتضمن مطاردة سيارات أو تعبيرًا عن سياسات سائدة فى ذلك الوقت أو لقطات منفرة بها عنف أو مشاهد جنسية لا قيمة لها تنذر بالانحدار العاطفى.

بلا أدنى شك تنتشر شبكة المكتبات "السينمائية بالعالم. هذه الهيئات ذات اللوائح المتعددة التى قامت أساسًا على حفظ الأفلام أصبحت مع ذلك غير قادرة على مواجهة الخطر الأخير الذى يهدد اليوم مادة حامل الأمان الجديد لشريط الفيلم ألا وهو مادة ثلاثى أسيتات السيلولوز – ها قد عدنا مرة أخرى لنفس الموضوع – تلك المادة التى سبق أن ذكرتها بأنها خلفت مادة النترات منذ أكثر من خمسين عامًا، وفى الواقع لقد لاحظنا مؤخرًا أن مادة هذا الحامل تتحلل وتشيع منها رائحة حامض الأسيتات، مما أضفى على هذا الطاعون الجديد الذى أصاب الفيلم لقب

"مرض الخل" إذا أضفنا إلى هذه النكبة الأخيرة التى ذكرناها كارثة الزوال البطىء للألوان من بعض النسخ الملونة، إذ أن عدم ثبات الألوان المؤكد بالفعل قد أعلن عن ضعف تلك المادة بمقارنتها مع مادة أفلام الأبيض والأسود التى يعتمد حاملها على مادة النترات. والذى نخشاه أننا لم ننته بعد من عواقب الخسائر المتعذرة التى لا علاج لها.

ومن جهة أخرى، وعندما نعلم أن أكبر مكتبات سينما العالم التى توجد فى استوديوهات أمريكا الكبرى مثل م ج م MGM أو وارنر Warner أو المكتبة الأوربية - الأمريكية الحالية مثل فيفندى اليونيفرسال Vivendi Universal تقوم بجمع عشرات الآلاف من الأفلام من بينها العديد من الأعمال المهمة التى تعد خسارتها بمثابة خسارة حريق مكتبة الإسكندرية، ندرك ضرورة الالتزام بسياسة واسعة النطاق لحفظ وحماية الأفلام على المستوى الدولى.

وكما يحدث فى أغلب الأحيان يطل من النفق بصيص من النور إذ أننى لا أريد أن أنهى كلامى برؤية تشاؤمية.

تطورت عملية حفظ المعلومات على هيئة أرقام فى الآونة الأخيرة تطورًا كبيرًا لدرجة أن آلية نقل الأفلام إلى هذا الحامل الإلكترونى الجديد تبشر بإمكانية حفظ وحماية هائلة لها ولو تطلب الأمر تخصيص ميزانيات ضخمة لهذا الغرض.

أما فيما يتعلق بعملية الإخراج نفسها فإن تقدم الإليكترونيات، والكاميرات المصغرة وأشكال الشاشة تبشر بظهور أسلوب جديد فى التعبير أكثر حرية وأقل تكلفة وبالتالى أقل اعتمادًا على من نسميهم "بأصحاب القرار" أى الذين يفترضون معرفة ذوق الجمهور وامتلاك سلطة الاختيار باسمه. هذا الأسلوب يمكن أن يأخذ وضعه ويعيد إلى المخرجين وشعراء الصورة المكانة التى يستحقونها: المكانة الأولى.

فن العمارة، ما بين الصورة والاستخدام(٤)

بقلم: جان لويس كوهين

Jean-Louis Cohen

ترجمة: هبة مدحت

مراجعة: راوية صادق

إن فن العمارة يعتبر نشاطًا معرفيًا، إلا أن إنتاجه له وجود يومى فى حياة الناس. فهذا العلم الذى يرجع إلى آلاف الأعوام، والذى اعتقد القرن الثامن عشر أن بدايته كانت فى أكواخ الرجل البدائى، قد شهد تغييرات بالغة خلال القرن العشرين. إذ نجد أن المقاييس، والمواد الخام والعملاء الذين ينفذ من أجلهم مختلف الأعمال المعمارية، كل ذلك قد تطور بصورة بالغة. بيد أن الخاصية الرمزية والمفهوم الاجتماعى لهذا العلم قد ظلا كما هما دون أى تغيير. بالإضافة إلى ذلك، عندما يضع مبدع راديكالى مثل لوكوربوزييه Le Corbusier تعريفًا للعمارة "كاستخدام علمى وسليم وبارع لأحجام متجمعة تحت الضوء"، هو بذلك يبنى علاقة قوية مع النماذج المعمارية الإغريقية، تتلاءم مع الآلات الحديثة. ومنذ ذلك الحين، لم يتوقف هذا التوتر بين القوانين والطرز القديمة عبر التاريخ من ناحية، وبين تفسير عالمنا المعاصر من ناحية أخرى عن التأثير فى تأملاتنا فى فن العمارة.

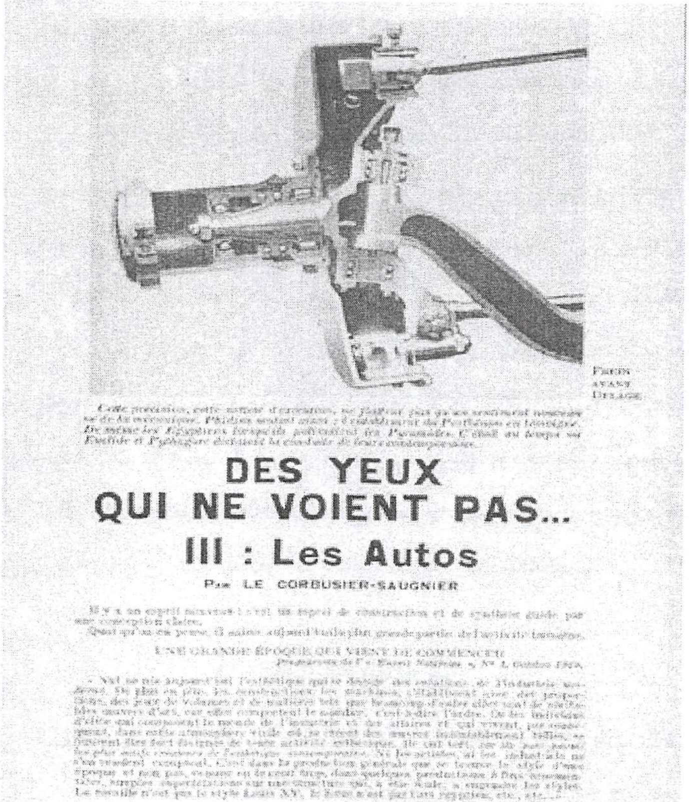
فن العمارة والمعارف

إن فن العمارة ينطوى على مجموعة معارف تتصل بتلك التى تقدم هنا على مدار العام، ولكن مع استقلالها استقلالاً تامًا عنها. أول هذه المعارف هى تلك التى يمكن أن نعتبرها علومًا خارجية، وهى تتطرق إلى المجتمع وأساليب المعيشة والمدينة. فالعمارة فى الواقع هى علم ينطوى على الملاحظة كما ينطوى على

---

(٤) نص المحاضرة رقم ٣٥٩ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٤ ديسمبر ٢٠٠٠.

الحركة، وهو يبنى معلومات عن التحولات الملموسة للأراضى، وأيضًا عن التقنيات وتفسيراتها وكذلك عن الاستخدام العملى للفراغ. وهكذا فقد اقترحت العمارة خلال القرن العشرين تفسيرات بصرية ونظريات للأجسام والمناظر لعالمنا المعاصر. وفى عام ١٩٢٢، اتهم لوكوربوزييه Le Corbusier من خلال "أعين لا ترى" موضوع صناعة السيارات والطائرات والسفن، وكل هذه الأجسام المصنعة تقنيًا والتى سوف تبهر جيله (شكل ١).


FREIN
AVANT
DELAGE

DES YEUX
QUI NE VOIENT PAS...
III : Les Autos
PAR LE CORBUSIER-SAUGNIER

شكل (١) لوكوربوزييه Le Corbusier "أعين لا ترى"

صفحة من كتاب

(Vers une Architecture, 1923 (c) Fondation Le Corbusier ADAGP)

أما روبرت فنتورى Robert Venturi، فقد نجح فى عام ١٩٧٢ فى أن يجعل الحجم التجريبى التنبؤى لشكل لاس فيجاس شيئًا ملموسًا. واليوم يقوم رام كولهاس Rem Koolhaas بمراقبة التحولات الحضرية الخاطفة لمدن الصين وأفريقيا. كما رصد المعماريون التحولات التى طرأت على المساكن الخاصة والناتجة عن الانشغال بالعوامل الصحية والعملية والترفيهية أيضًا، واقترحوا علاقات جديدة بين الداخل والخارج. ولرصد تلك التحولات، لجأ المعماريون إلى تطبيق نظريات التنظيم العلمى للعمل أو تلك الخاصة بسيكولوجية الإدراك. وأخيرًا، فقد استمدت العمارة خبرتها من علوم هندسة الهياكل والمواد والشبكات.

وبجانب هذا الامتلاك لوقائع وأنماط التفكير الخارجية، تشيد العمارة أيضًا علومًا "داخلية"، تلك التى تتناول تاريخ هذا العلم وطرزه ومختلف أفكاره والتى كانت موضع اتهام على مدار القرن العشرين. وتتناول أيضًا العلوم "الداخلية" للعمارة أنماط التشكيل التى تأثرت تأثيرًا كبيرًا باتصالها بالتقنية وبالفن الحديث. فقد أدت مقاطعة التخطيطات المقلدة "للطرز" الموجودة إلى ظهور مقاييس جمالية جديدة تستبعد الزخرفة والتصنيف تبعًا للطبقات التقليدية. وكرد فعل معاكس لتمسك القرن التاسع عشر الشديد بالتاريخ، كثيرًا ما قام القرن العشرون بالضرب صفحًا عن الماضى، سواء كان ذلك على مستوى المدن – بإزالة أى آثار للماضى، أو على مستوى المبانى – بترك كل الأشكال الموروثة عن التاريخ. فإعادة بناء علاقة ناقدة للتاريخ تعد أحد الرهانات الأساسية لعصرنا الحالى.

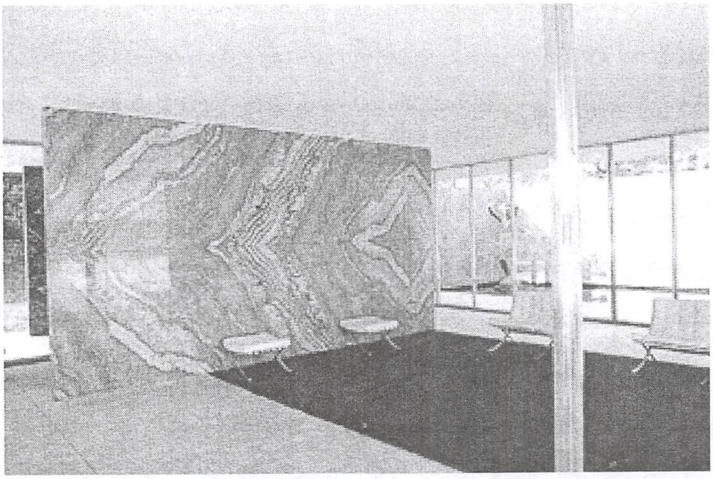
إن العمارة، وهى فن توظيف الفراغ، تشكل إطار الحياة اليومية. فهذا التوتر بين اللعب بالأشكال والرهانات الداخلية لهذا العلم من ناحية، وبين الحرص على تلبية مطالب السكان من ناحية أخرى، يخترق إنتاج القرن العشرين بأكمله. إذ نجد أن التجارب التقنية والتشكيلية التى يمكن من خلالها أن نستشف شكل المدن فى المستقبل، لم تتوصل فعليًا بعد إلى تشييد مبان تعتبر دعامة لهوية المواطنين. إن الأمر لا يتعلق هنا فقط بالقيمة الجمالية، فهناك مبان ذات أشكال غير تقليدية،

ولكنها لاقت ترحيبًا إيجابيًا ذلك لأنه تم اتخاذها كدلائل على عملية تحديث مقبولة. ولكن تلك التى اعتبرت استثناءًا، قد رفضها، على العكس، العديد من الأجيال.

زوال الحدود

إذا كان فن العمارة لا يعرف الحدود، فذلك لا يثير الدهشة، ولكن زيادة معدل انتقال المقالات والمشاريع والمهنيين أنفسهم قد وصل فى نهاية القرن العشرين إلى مستوى جديد من حيث الكم. فكل ما تترتب عليه هذه الظاهرة يستحق التفكير. ذلك أن التأكيد على وجود بُعد دولى عند التفكير فى فن العمارة وفى تصميم المشاريع، لم ينتظر بالطبع الظهور المفاجئ "للطراز" المسمى "دولى" بالولايات المتحدة فى عام ١٩٣٢. فى الواقع، لقد تم إدراك البُعد الدولى وتم أخذه فى الاعتبار فى مجال العمارة قبل حتى تأسيس الدولية البنياوية فى عام ١٩٢٢ أو المؤتمرات الدولية للعمارة الحديثة فى عام ١٩٢٨، ومع انتشار مجلة "بوزار" "Beaux Arts"، التى تعددت فروعها فى جميع أنحاء العالم.

لقد تحولت صورة العمارة مع ظهور الخبير فى هذا المجال. فرحلات لوكوربوزييه Le Corbusier ليس لها مثيل سوى تلك التى قام بها تانتان بطل الرسام هيرجيه Tintin d'Hergé. ونظرًا لأنه عين نفسه خبيرًا فى الإصلاح الحضرى، فقد ضاعف من المشاريع التى ابتكرها عقب تفقده، وإن كان ذلك سريعًا، لمدن العالم القديم والجديد بأفريقيا. وفى الثلاثينيات، أدت الاضطرابات التاريخية المفاجئة إلى دفع عدد من الأوروبيين للرحيل إلى أماكن مختلفة وقيامهم بنشر المثاليات الحديثة. وتأسست بذلك من المحيط الهادى إلى الأورال جمعيات خريجى ورش بيريه Perret ولوكوربوزييه Le Corbusier وكذلك خريجى الباوهاوس فى ديسو أو برلين.

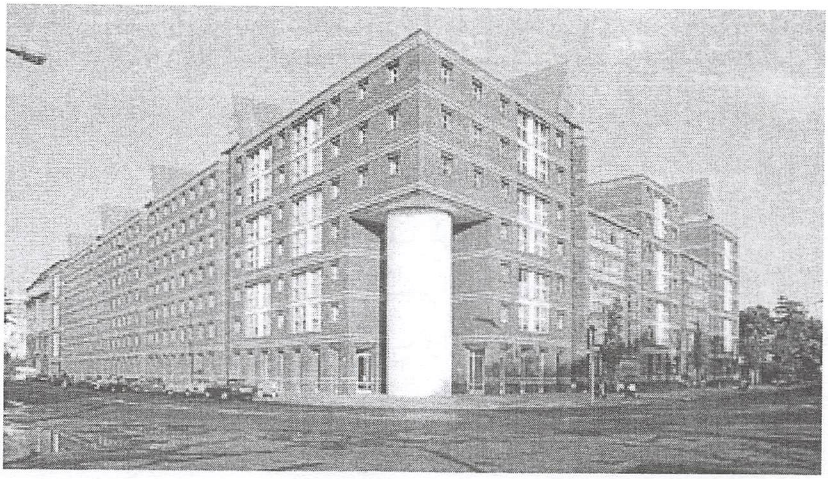


شكل (٢) لودفيج ميس فان دير روهى Ludwig Mies van der Rohe
جناح ألمانيا، برشلونة ١٩٢٩، تم إعادة بنائه عام ١٩٨٩
تصوير فوتواغرافى ج. ل. كوهين J. L. Cohen

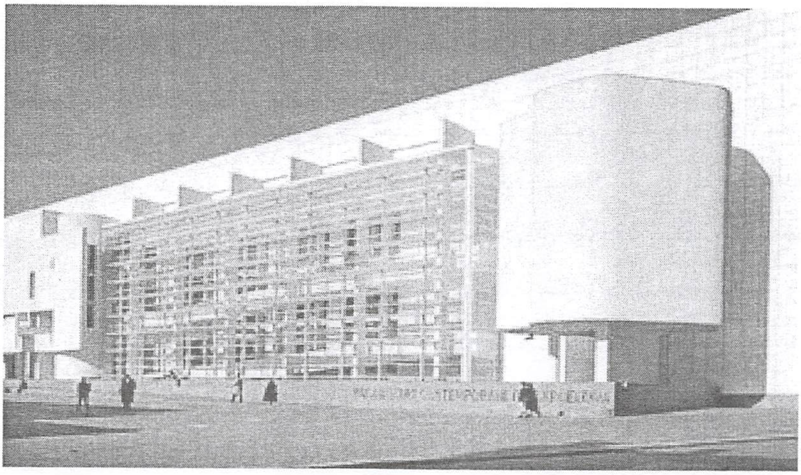
"المقاومة" ذات النزعة الإقليمية

إن مجرد التقاء المذاهب الحديثة بعد عام ١٩٤٥ بحملات التحديث الواسعة، سواء كان ذلك على مستوى الدولة و/أو على مستوى الرأسمالية، قد جعلها تساهم إلى حد ما فى عملية توحيد الطرز التى أثرت فى مجمل الدول المتقدمة، رغم المحاولات التى قام بها بعض الشباب المتمردين على هذا الوضع والمنتمين إلى حركة Team 10 التى تأسست فى عام ١٩٥٤، ورغم محاولات بعض النقاد أيضًا مثل إرنستو روجرس Ernesto Rogers سياق مسألة "إعادة بناء الهوية" المحلية أو مسألة العناصر سابقة الوجود. إلا أن أكثر أشكال هذا التمرد حدة لم ينطو تحت لواء النزعة القومية أو الإقليمية. فقط ظلت حركة Team 10 بصورة واضحة تأخذ شكلاً دوليًا، كما أن الشبكات الأيديولوجية أو التنظيمية لحركات الطلاب الدولية نشطت فى الفترة ما بين عام ١٩٦٧ و١٩٧٠ من أجل إعداد حركات التمرد والقيام بها.

وفى بداية الثمانينيات، قام كل من أليكس تزونيس Alex Tzonis وليان لوفافر Liane Lefaivre باقتراح إشكالية جديدة للعلاقات بين المحلى والعالمى، وذلك بإعادة قراءة بعض أطروحات لويس مامفورد Louis Mumford. كما أن موقف كينيث فرامبتون Kenneth Frampton، الذى استمد فكره من تلك التحليلات وطالب بتبنى أفكار بول ريكير Paul Ricœur، قد أتاح فهم بعض صور أشكال خطاب ما بعد الحداثة. "فالإقليمية الناقدة" التى تم طرحها قبل كل شيء كفن عمارة مقاوم للتوحيد، تقوم على أساس المعارضة بين الشكل المحلى للقيم والنظم العالمية. وبدءًا من السبعينيات، ومع استمرار نشاط حركة Team 10، ظهرت حركات تضامن جديدة، أهمها هى تلك التى جمعت أنصار حركة "إعادة بناء المدينة الأوروبية" والتى تبنت مواقف قامت على أساسها جزئيًا سياسة حركة الـ Internationale Bauausstellung ببرلين الغربية. وبتركيز برلين أولاً على مواقف روب كريير Rob Krier، انفتح إنتاجها تدريجيًا من خلال برنامج جوزيف كلايهوس Joseph Kleihues على إشكاليات أقل تمسكًا بالحنين إلى الماضى. فالمعرض الذى أقامه كل من بول شيميتوف Paul Chemetov وجون كلود جارسيا Jean-Claude Garcias تحت عنوان "العصرية مشروع لم يكتمل"، يكشف عن مساع مناهضة فى مجملها لما بعد الحداثة الذى أخرجه بينالى فينسيا بعد ذلك بعامين. فهى تنبع من مساع أخرى لا ترفض الحضرية ولكنها تأبى التخلص من النتيجة "النهائية فى مجملها" التى توصل إليها المحدثون. ومن تاداوو أوندو Tadao Ando إلى الفارو سيزا Alvaro Size، مرورًا بليجى سنوزى Luigi Snozzi، أو رولان سيمونيه Roland Simounet أو رافائيل مونيو Rafael Moneo، كل هذا التجمع ما هو إلا أحد مؤشرات دعم استراتيجيات مشروع يتجاوز الإقليمية.



شكل (٣) الدو روسى Aldo Rossi،
عمارة على الكوشستراس la Kochstrasse، برلين ١٩٨٧
صورة فوتوغرافية ج. ل. كوهين J. L. Cohen



شكل (٤) ريتشارد مايير Richard Meier،
متحف الفن الحديث، برشلونة ١٩٩٥
صورة فوتوغرافية ج. ل. كوهين J. L. Cohen

إن بعض المواقف التى ظهرت فى إطار ما بعد الحداثة وكرد فعل ضدها فى نفس الوقت يبدو أنها كانت منذ الثمانينيات ترسم معالم ما سوف أطلق عليه اسم "الدولية الناقدة". فهذه المواقف لم تكن تهدف إلى رد اعتبار ساذج "لما بعد الخطاب" الخاص بالتقدم والذى أدرك جان فرانسوا ليوتار Jean François Lyotard نضوبه، ولكنها قامت على تقارب المواقف والاستراتيجيات وعلى ثقافة مشتركة لعدة مجموعات من المعماريين يعملون بغض النظر عن الحدود السياسية والجغرافية. إذ نجد لدى هؤلاء المعماريين أن البحث عن الخاصية المحلية والذى كان أحد المساعى المؤسسة "للنزعة الإقليمية الناقدة" لا يستبعد وجود سلسلة من المواقف المستعرضة تحدد حيزًا ثقافيًا مشتركًا. "فالدولية الناقدة" التى يمكن أن نرصدها اليوم هى عملية تكيف خلاقة مع كل من ظاهرتى تدويل أسواق الإبداع، وانفتاح المواقع الحضرية. وجاء انفتاح السوق الأوروبية الكبرى فى عام ١٩٩٣ ليدعم تلك الظاهرة، على الرغم من أنها لا تنبع منه.

لقد مر تدويل المناقشات النظرية بلحظات عارمة منذ الخمسينيات، ووصل اليوم إلى أفق جديدة وذلك بفضل تزايد استخدام الصور فى الدوريات ومجال النشر. والواقع، أن مفهوم الخبرة، كما ظهر فى منعطف هذا القرن، قد تغير بسبب الوساطة الإعلامية التى تدعمها تنقلات أصحاب المهنة. فأحيانًا يُنتظر وصول المعمارى وكأنه المخلص لحل بعض المواقف المحلية متجاوزًا الصراعات بين مختلف الآراء والمصالح. وهناك وجه آخر للتدويل، هو الذى يتعلق بسياسة التوصيات ببناء الأعمال المعمارية، تلك التى نجدها مجمعة على نطاق واسع فى بعض المدن الأوروبية (فرانكفورت، برلين - شكل (٣)، برشلونة - شكل (٤) - وجينيف مؤخرًا). فكل هذه المدن نجدها هى أيضًا متورطة فى الوساطة الإعلامية التى احتدت من جراء تنافسها المادى أو الرمزى. كل شىء يتم وكأن اختيار الأعمال المعمارية، وخاصة تلك المتعلقة بالمبانى الثقافية يهدف إلى السماح لكل

مدينة بأن تمتلك مجموعة من الأعمال المعمارية المعاصرة لأكبر معماري هذا الزمن. فكل متحف جدير بهذا الاسم يعرض إحدى لوحات بيكاسو Picasso، أو كلى Klee، أو كومة من الجوخ لجوزيف بويس Joseph Beuys. ومثلما نجد في أقفاص كل مدينة حيوان وحيد القرن، والزرافة والدب الأبيض، يبدو أن كل مدينة تطمح في أن تعرض وجبة متنوعة من الأبنية، مكونة من أجمل ما يمكن عرضه في ذلك الوقت.

ومن أكثر المواقع استقبالاً لمثل هذا السيرك المعماري، نجد الـ IBA ببرلين، تلك المدينة نفسها التي تواجه صعوبات كثيرة، بعد إعادة التوحيد، في أن ترى نفسها مركزًا أوروبيًّا، أو تصبح باريس المشروعات الكبيرة والمتوسطة، أو مثل فينسيا وبعض المدن اليابانية قبل الأزمة النقدية ("الفقاعة" المالية) التي تعرضت لها. فهذه الصورة الهزلية للتدويل كانت لها أثر على بعض المشروعات المبتدئة إلى حد شل حركتها، وذلك من أجل إعادة بناء هوية حضرية أكثر تعقيدًا من عملية تجاور الأبنية الفاخرة المنعزلة، مهما بلغت من جودة ومن جمال.

ولكن فيما وراء هذه العمليات، نجد أن تدويل الممارسات والإجراءات قد عرف أنماطًا جديدة. فقبل حتى إنشاء السوق الأوروبية الكبرى، تكثفت حركة تبادل الطلاب إلى درجة أنها قد أتاحت لهم، بفضل برنامج ايرازموس Erasmus، تلقي دراسات بالتناوب بين المدارس الأصلية للكثير منهم وتلك التي تستقبلهم. وهناك أيضًا برامج مثل اليوروبان Europan أتاحت للشباب من المبتكرين الانتقال من الإطار القومي إلى إطار آخر، كما أعطت لهم أيضًا الفرصة لتنفيذ بناء أول أعمالهم في الخارج. وأخيرًا، وبفضل تعميم عملية كرسي الأستاذ الزائر، وبفضل انفتاح المؤسسات للزائرين على مختلف المستويات، أصبح تبادل المدرسين من المعطيات الثابتة لهذه البانوراما التعليمية.

ومع ذلك، نجد أن أنماط تدويل العادات والثقافات لم تعد تتناسب رغم ذلك مع الشكل الخارجي للصراع الذي طرحه فرمبتون Frampton في تصوره. إذ لم

يعد هناك نظامًا واحدًا وموحدًا يتعارض مع النظم المحلية، ولكن أصبح هناك مجموعة علاقات أكثر تعقيدًا، ومتعايشة على مختلف المستويات. فمركزية الموضوعات تتغير تبعًا لبرامج الإنشاء وبموجب نشاط الأقطاب الثقافية التى تتمثل فى بعض المدن وبعض المدارس (لنذكر على سبيل المثال الـ Architectural Association بلندن، والـ Barcelone de Bohigas والـ Berlin Kleihues) وقد ظهرت أنظمة ثنائية القطب فى بعض الظروف، وأتاحت بعض التنقلات كما هو الحال بإيطاليا وفرنسا وإسبانيا فى السبعينيات.

البحث عن ممارسة ناقدة

لم تعد الدولية الناقدة تعمل انطلاقًا من إشكالية دفاعية فى مواجهة تحديث موحد أو موقف حالم (طوباوى)، ولكن انطلاقًا من استراتيجية قد تكون متحفظة أو متهكمة، حسبما يستدعى الحال، تلازم السوق. وفى هذا الإطار، فإن مؤيدى الدولية الجدد يبدو أنهم يتقاسمون عدة أنماط من المعتقدات، لا تمثل فى حد ذاتها برنامجًا متكاملاً، وإنما بالأحرى مجموعة برامج مفتوحة. فبافتراض مخاطبتهم للجميع، وباندماجهم فى ميوعة الشبكات الرابطة بين المدن، يطالب مؤيدو الدولية الجدد، فى مواجهة النزعة السوقية إلى الماضى، تلك التى تتبناها "ما بعد الحداثة"، بشىء من العودة إلى "حركة الفن الحديث" التى قد يصاحبها أوهام وأعمال مبسطة، بل ومقلدة. فهذه النظرة إلى الوراء، الصادقة بصفة عامة، والتى تكون أحيانًا بمثابة تقديس أعمى، عندما يقتصر شبح مراجعها على "الأوتاد" أو "التخطيط الحر"، تميل إلى التمسك بفن عمارة ينحصر فى الإيقاعات والمواد التى كانت تستخدم فى العصر الصناعى الثانى.

إن عملية تثقيف العمل المعمارى لم تعد فى حد ذاتها معركة بالنسبة لمؤيدى الدولية الجدد. فالعلاقة مع الثقافة الذهنية، وهى انتقائية وأحيانًا ما تكون وسائلية، تعتبر من المعطيات الفعلية وليست مجرد نية عابرة، طالما أن تدريب المعماريين

قد اختلف منذ ثلاثين عامًا. فهذا التجديد الثقافى الذى طرأ منذ ذلك الحين قد تم استبطانه ولم يعد، عدا فى بعض المواقف بالولايات المتحدة، موضوع تظاهرات هستيرية لسرد النظريات. كما أن الوجود القومى لمعرفة دقيقة للسينما وإشكاليات الفن المعاصر قد ساهمت فى تشكيل هذه الهوية المهنية الجديدة.

وباندماج مصممى المشاريع فى الأوجه المتغيرة للسوق العالمى لفن عمارة علمى وتجريبى لا يمثل بداهة سوى جزء هامشى من إنتاج البناء فى مجمله، نجدهم أخيرًا، إن لم يتقاسموا الإيمان بإمكانية تطبيق منهج يؤدى إلى إعادة تأسيس نظرية، فهم على الأقل يتقاسمون الاعتقاد بإمكانية وجود منهج نقدى.

إن الفارو سيزا Alvaro Siza أو رافائيل مونيو Rafael Moneo قد تحاورا من خلال مواقفهما من استمرار التخطيط الحضرى أو أنواع المبانى. كما أقبل سكان بال بسويسرا على إعادة قراءة ناقدة أو حدسية للكتابات العقلانية التى ظهرت فى الثلاثينيات، والحال كذلك بالنسبة لبعض الهولنديين وعدد من سكان باريس؛ أما الأشكال الهندسية الصارمة، فقد اجتمع عليها وفقًا لدرجة من الاستقلال تختلف تبعًا لاختلاف المكان، كل من تاداوو أندو Tadao Ando وإيف ليون Yves Lion والبرتغاليين من بورتو (les Portugais de Porto) والعديد من الأيرلنديين. كما أن انشغال ستيفين هول Steven Holl بالجدران والضوء كان أقرب للإشكاليات التى طرحها الأوروبيون عن تلك التى طرحها الأمريكيون من جيله. وأخيرًا، فإن الأصداء القطرية بين الأشخاص الذين تفرقهم بضعة ساعات بالطائرة، تزداد وضوحًا يومًا بعد يوم.

قيم جمالية مشتركة

فى ظل هذه الظروف، إلى أى حد يقتسم كل من المهنيين والمواطنين مجال العمارة؟ إن المواطنين لم يسخطوا على المعماريين أبدًا، قدر ما سخطوا عليهم فى الحقبة المعاصرة، وذلك بسبب ظهور الأعمال الرديئة النفعية والافتقار إلى المناظر

الجمالية فى بعض "المجمعات الكبيرة" أو التجديد الحضرى، مما شدد على فكرة الفقر والانعزال. إلا أن الاعتبارات الجمالية كانت هى أيضًا موضوعًا لحوار خفى، لم يتوقف فيه أبدًا الصراع بين متطلبات الصفوة (النزعة النخبوية) وتلك التى يريدها الشعب (النزعة الشعبوية). إذ نجد إيحاءً من الصفوة يتخلل الإنتاج المعمارى، بمجرد ما تمثل هذا الأخير فى عمل فنى يقاطع أكثر الأنماط المرئية شيوعًا. فسخرية الشعب من المنازل الخالية من الزخارف من تصميم أدولف لووس Adolf Loos ولوركوربوزييه Le Corbusier، أو أيضًا، مؤخرًا من مركز جورج بومبيدو الذى أطلق عليه من باب السخرية اسم "نوتردام المواسير" ما هو إلا دليل لتلك المقاطعة.

لقد أدى الوعى بهذا الصراع إلى ظهور قيم جمالية شعبوية، هى نفسها فى غاية التنوع، بدءًا بالواقعية الجديدة بإيطاليا وتلميحاتها إلى الأبنية الريفية التى تستنبط أشكالها من المنازل المحلية لروبرت فانتورى Robert Venturi ووصولاً إلى العبارات الديماجوجية لفرنسواه سبويرى François Spoerri. وبصفة عامة، فإن المحاولات المتكررة من أجل استخدام مواد وتركيبات منحدرة من صناعة السيارات فى مجال المنشآت العامة أو الإسكان، قد باءت بالفشل بدءًا من البلدية (بيت الشعب) فى "كليشى" Clichy لبودوان Beaudouin ولودز Lods، وبروفى Prouvé إلى المنازل التى كان ينوى باكمنستر فولر Buckminister Fuller إنشاءها داخل مصانع الطائرات وإلى الجهود الأكثر حداثة من أجل إدانة صورة المنزل الفردى.

بين الصورة والاستخدام

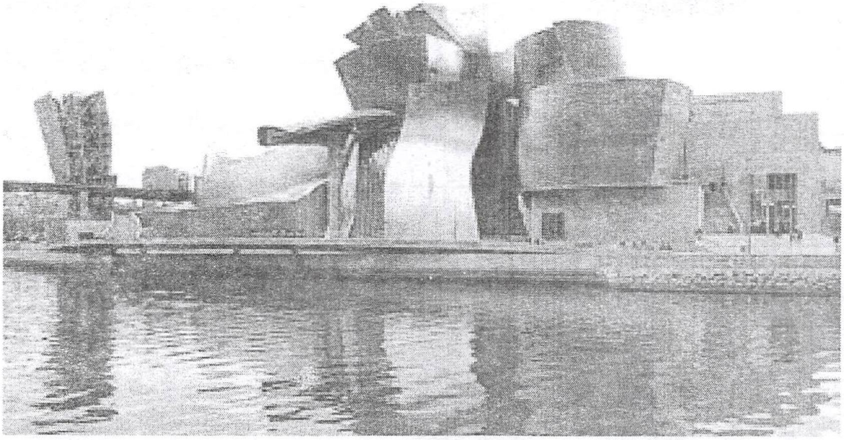
إن التعارض بين المواطن والمعمارى تدور اليوم حول الصراع ما بين الصورة والاستخدام. ففى مواجهة الشك بعدم كفاءة المعماريين أمام الاستخدامات الأكثر ابتذالاً، التى سبق وأن ذكرها فلوبير Flaubert فى كتابه Dictionnaire des Idées reçues الذى يرى أشخاصًا أغبياء يغفلون دائمًا عن بناء السلم فى المنازل"، نجد أن مؤسسى مختلف تيارات "الحركة الحديثة" قد قاموا بتوظيف مسألة الاستخدام.

لقد استنتج أصحاب المدرسة النفعية من خلال رصدهم للمهارات وأنواع الأنشطة شكل المبانى نفسها، محطمين الصناديق المغلقة كما هو الحال بالنسبة "للباوهاوس" فى داسو، أو بإعادة بناء تلك الصناديق حول نظم قابلة للتحويل، كما هو الحال بالنسبة للبلدية (بيت الشعب) فى كليشى Clichy، إذا ما اكتفينا بذكر هذين المثالين الأكثر توضيحًا لذلك. والمعارضون لهذا المسعى، قد طرحوا نوعًا من الشكلانية الحديثة التى أدت أحيانًا إلى حلول استطاعت بغنائيتها أن تمس الجماهير، وذلك بمجرد أنها جسدت قيمًا منتشرة انتشارًا واسعًا، كما هو الحال بالبرازيل. وهناك منهج آخر، هو الذى يتمثل فى ترك أى طموح تشكيلى وإنتاج، بنفس الصورة وعن قصد، عمارة ليس لها شكل محدود.

إن الأفكار المعاصرة ليست امتدادًا مباشرًا لتلك التناولات. فهناك مساع متبكرة متعددة تتناول موضوع تحويل استخدام الفراغات. إذ تتناول فى مجال المساكن العلاقة مع الخارج، والمرونة، والمزج، والراحة، والاستخدامات الفراغية الجديدة؛ كما تتطرق أيضًا إلى الفراغات العامة والأبنية الخاصة بالتعليم والثقافة وأيضًا بالأماكن السياحية.. فابتكار برامج البناء التى نجدها فى العديد من المشاريع قد جاء نتيجة طلب الجماهير، وخاصة فى أوروبا. ولكن الاهتمام بالاستخدامات لا يتوافق بالضرورة مع الاهتمام بابتكار شكل المبانى. وعلى العكس من ذلك، فإن بعض المعماريين قد توصلوا، لأسباب لا تنسب إليهم دائمًا، إلى تفضيل الشكل الخارجى والصورة العامة على حساب الراحة فى استخدام المبانى.

وأحيانًا، يسود توازن غير مستقر بين مبادئ الاستخدام وواجهات خارجية للمبانى غير مألوفة وبدون شك تعسفية، إلا أن تلك المبانى غير صالحة للسكنى كما هو الحال بالنسبة لصالة 2F بمطار رواسى شارل ديجول ل. بول آندرو وبيتر

ريس أو بالنسبة لمتحف جوجنهايم لفرانك جيرى Frank Gehry ببلباو(٥) (شكل ٥)، حيث نجد قاعات العرض أكثر هدوءًا عن ما يمكن أن توحى به الحركة العامة للشكل الخارجى. والحال نفسه بالنسبة لمجموعة نيموزوس السكنية من تصميم المعمارى جون نوفل Jean Nouvel بمدينة نيم الفرنسية، حيث إن الأشكال الخارجية العجيبة تأوى فراغات داخلية واسعة ومبتكرة. هناك أيضًا تناقض من نوع آخر يمكن أن نلمسه فى منزل للاكاتون وفاسال Lacaton & Vassal بفلواراك،(٦) المصنوع بخليط من الأمينت والأسمنت وبالأندولين (onduline)، حيث يراه السكان المجاورون قبيحًا وذلك بسبب مظهره الخارجى المتقشف، إلا أن سكان المنزل أنفسهم يحبونه لاتساعه الداخلى المألوف.



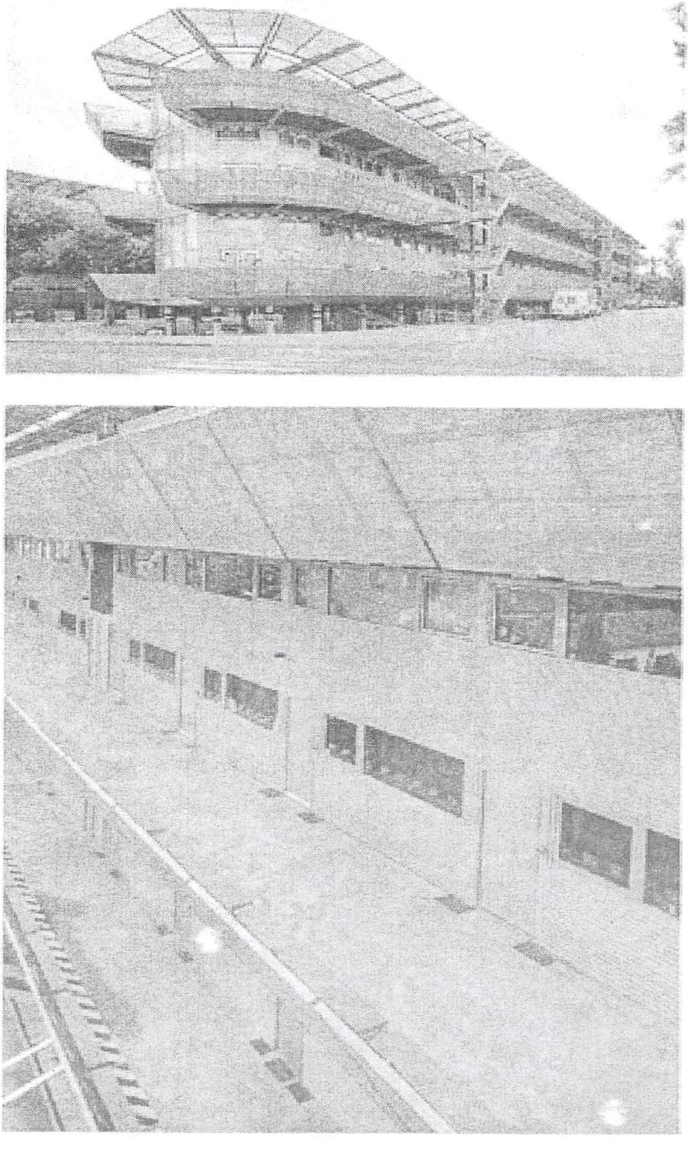
شكل (٥) فرانك جيرى Frank Gehry
متحف جوجنهايم ببلباو (إسبانيا) ١٩٩٧
صورة ج. ل. كوهين J. L. Cohen

---

(٥) فى إسبانيا.

(٦) بمدينة بوردوه الفرنسية.

وكرد فعل لهذه المحاولات، فقد زاد عدد مصممى المشاريع الذين يطرحون فرضية احترام رموز الأنماط الخارجية المألوفة، دون توجيه الاتهام لمتطلبات الإبداع فى الفراغ الداخلى (شكل ٦).



شكل (٦) جون نوفل Jean Nouvel وجون مارك إيبوس Jean Marc Ibos،
مجمع نيموزوس السكنى، نيم ١٩٨٨
صورة ج. ل. كوهين J. L. Cohen

هناك تناقضات شديدة تتخلل اليوم الإنتاج المعمارى الأوروبى الذى يصعب علينا أن نعطى له صورة إجمالية. لقد تحدثت هنا عن الإحكام الدقيق بين الصورة والاستخدام. ولكن العلاقة بين المبنى والمدينة أو المنظر لا تقل تعقيدًا عن ذلك، خاصة فى اللحظة التى تقضى التحولات الجارية على التوازن التقليدى بين المواقع الحضرية والريفية. إن الأمر يتعلق، هنا أيضًا، بمسألة إحكام أكثر منها "دمج" بين المبنى والفراغ المحيط به، فالمبنى بمقدوره أن يعطى تفسيرًا موجزًا لوضعية موقعه الذى يقوم عليه، مثل إمكانية الموقع فى إعطاء تعريف موجز للقوانين المعمارية.

ثمة تناقض آخر بديهى يقابل اللمسة الشخصية للمعماريين والتملك الجماعى للمبانى. فبقدر ما يكون "السكن" اليوم "فى منزل من تصميم لوكوربوزييه Le Corbusier" علامة مميزة للطبقة الاجتماعية، بقدر ما استطاع وجود معمارى معروف فى ظروف حضرية واجتماعية أخرى، أن يكثف من سخط السكان. فقط ظهرت فى الستينيات شعبوية من نوع مختلف عن تلك المذكورة سابقًا. فهذا النوع من الشعبوية كان يزمع، إذا صح القول، أن يعطى القلم للسكان". وفى بعض الأحيان استطاع أن يتوصل إلى تصميم مجموعات معمارية ناجحة، انزوى فيها المعمارى كمبدع ليصبح ميسرًا لعملية تصميم المشروع.

العمارة والديمقراطية...

على هذا النحو تُطرح إشكالية مساهمة العمارة فى الحياة الديمقراطية. إذ أن النوعيات المعمارية للمبانى استطاعت فى بعض الأوقات على مر التاريخ أن تطبق سياسات اجتماعية جديدة. وفى أوقات أخرى، اتسعت عملية الإبداع فى توظيف الفراغ، لخدمة مطلب الصفوة. كما أنها استطاعت أن تخدم السياسات المحافظة، بل وأيضًا السياسات الشمولية صراحة. ولكن من المؤكد أن التغيير الرئيسى الذى طرأ فى القرن العشرين، هو انتشار لا مثيل له لنشاط كان حتى ذلك الحين مقتصرًا

على الطبقات المهيمنة، ثم امتد ليصل إلى دائرة الحياة اليومية للجميع. وهكذا، فقد وعدت العمارة الحديثة بشيء، سواء رضينا أم لم نرض، ومن حق المواطنين انتظار الوفاء بهذا الوعد. إن الوفاء بهذا الوعد، خاصة أن بعض الأحداث المؤسفة جعلت منه أمرًا مشكوكًا فيه، يفترض الهروب من النرجسية، ومن الانطواء، بل ومن هيستريا العمارة المنغلقة على قيمها فقط. فالقدرة المذهلة للعمارة المعاصرة على التجديد والمساءلة، تبين لنا أن مثل هذا المأزق يمكن تجنبه.

المراجع:

- BENEVOLO (L.), *Histoire de l'architecture moderne*, vol. 3, *Les conflits et l'après-guerre*, et vol. 4, *L'inévitable éclectisme*, Paris, Dunod-Bordas, 1980, 1988.
- LE CORBUSIER, *Vers une architecture*, Paris, G. Crès et Cie, 1923 (nombreuses rééd.).
- CHEMETOV (P.), J.-C. GARCIAS (dir.), *La Modernité, un projet inachevé*, Paris, Éditions du Moniteur, 1982.
- FRAMPTON (K.), « Pour un régionalisme critique et une architecture de résistance », *Critique*, n° 476-477, janv.-fév. 1987.
- KOOLHAAS (R.) *et al.*, *Mutations*, Bordeaux, Arc en rêve, Barcelone, Actar, 2000.
- LEFAIVRE (L.), TZONIS (A.), *Architecture in Europe, Memory and Invention*, Londres, Thames et Hudson, 1992.
- MIDANT (J.-P.) (dir.), *Dictionnaire de l'architecture du XX^e siècle*, Paris, Hazan, 1996.
- OCKMAN (J.) (dir.), *Architecture Culture 1943-1968 ; A Documentary Anthology*, New York, Columbia University/Rizzoli, 1993.
- VENTURI (R.), *L'Enseignement de Las Vegas*, Liège, Mardaga, 1978 (éd. orig. 1972).

ماذا تبقى من الفردوس؟(٧)

بقلم: جون ديلومو

Jean DELUMEAU

ترجمة: زينب عبد الوهاب

مراجعة: د. مراد وهبه

ثمة "موضوعات تاريخية" لم تحظ بالاهتمام الكافى حتى الآن، وكانت تستحق منذ وقت طويل أن نعكف عليها ونوضحها على امتداد تواصلها من جيل لآخر. هذا ما سعيت إليه خلال دراسة طويلة دامت ثمانية وعشرين عامًا تناولت فيها: أولاً: موضوع الخوف تحت عنوان (الخوف فى بلاد الغرب) La peur en Occident سنه ١٩٧٨ ثم (الخطيئة والخوف) Le peche et la peur سنه ١٩٨٣. ثانيًا: موضوع الشعور بالأمان تحت عنوان (السكينة والملاذ) proteger Rassurer et سنه ١٩٨٩ ثم (الاعتراف والعفو) L'Aveu et le pardon سنه ١٩٩٠. أما الموضوع الثالث: فقد اخترت له عنوان (قصة الفردوس) Une histoire du paradis وقسمته إلى ثلاثة أعمال: (روضة الفردوس) Le Jardin des Delices سنه١٩٩٢ و(ألف عام من السعادة) Mille ans de bonheur سنه ١٩٩٥ وأخيرًا (ماذا تبقى من الفردوس؟) Que reste -t' il du paradis ? سنه ٢٠٠٠". وقد تناول هذا العمل الأخير مادة الحنين الدائم إلى الفردوس الأرضى والرغبة فى إحيائه فى المستقبل وأخيرًا الأمل فى سعادة أبدية فيما بعد الموت. وهذه الدراسات مقصورة على العالم المسيحى. وقد تعلق الأمر بموضوعات محددة: (الخوف، الحاجة إلى الأمان، التطلع إلى السعادة) مستمدة من تاريخ العقائد والتمثيلات الجماعية وبصورة أكثر دقة هنا، من التاريخ الثقافى للفردوس المسيحى.

---

(٧) نص المحاضرة رقم ٣٦٠ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٥ ديسمبر ٢٠٠٠.

وفى هذا الصدد خالفتُ الفكرة الموروثة التى تؤكد أن كلاًّ من الأدب وعلم الأيقونات المسيحى نجح فى التعبير عن الجحيم بدرجة تفوق التعبير عن الفردوس. فكل ما هو جميل ومُثير يتواكب مع وصف جهنم، أما الألوان الشاحبة والرتابة والملل فتصاحب التصورات السماوية. وقد تجنب المبشرون حقيقة الوصف العينى والقريب جدا من المستوى البشرى "للفردوس" بينما أفرطوا فى تصوير عذاب الهالكين.

أما عن الأيقونات التى تصور يوم الحساب فقد لفتت الأنظار بمشاهدها الشيطانية إلى المواكب الهادئة للقديسين وهى تسير نحو الملائكة لاستقبالهم. إلا أن (فردوس) دانتى Le Paradis يشهد على إبداعات مذهلة فى تدوينها لا تقل عنها فى الرسوم الرائعة ذات الألوان الداكنة التى أدت إلى ذيوع كتابى (الجحيم) L`Enfer و(ملاذ التطهر) Purgatoive. ولكى نقدر قيمة الإبداعات الخاصة بوصف الفردوس، سواء أكانت مكتوبة أم مرسومة والتى صاحبت تاريخ المسيحية لمدة طويلة علينا بإجراء توثيق واسع النطاق. وهذا الاختيار المنهجى يفضى إلى إعادة النظر فى حكم ظالم كان موضع قبول.

إذن على المؤرخ ضرورة الاستعانة بالترانيم الدينية والرؤى الروائية والنصوص الصوفية التى تتكلم عن الفردوس. وعليه أيضًا أن يجمع بنظرة واحدة قضايا متباينة تتناول بصورة أو بأخرى فكرة الفردوس: القدس فى الدرجة العالية والروضة الأبدية والسماء بملائكتها التى تعزف على الآلات الموسيقية ثم ميلاد المسيح كمشهد ظهر فى صورة الفردوس ليقطع رتابة الألوان الرمادية ثم صعود السيدة مريم – أى انتقالها إلى السماء وهى الفكرة المفضلة والسائدة فى فن الباروك وأخيرًا دخول وبقاء الأبرار فى النعيم الأبدى الذى يعد عيدًا لجميع القديسين. ويضاف إلى ذلك صورة مبنى الكنيسة نفسه المتميز بمعماره، وبزجاجه الملون وزخرفته التى تبهر الأنظار فى القرنين السابع والثامن عشر كمشهد ينبئ مسبقًا بصورة الفردوس. ولذا فإن عملية تجميع الأفكار الخاصة بوصف الفردوس من الدين المسيحى أصبح عملاً ممتدًا وواسع النطاق.

ما النصوص الأساسية التى تصف الفردوس فى المسيحية؟ أولاً ذكر جنة عدن فى سفر التكوين جاء فيه "وأنبت الرب الإله من الأرض كل شجرة شهية للنظر وجيدة للأكل... وكان نهر يخرج من عدن ليسقى الجنة، ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس... أخذ الرب الإله آدم ووضعه فى جنة عدن ليعمرها ويحفظها" إن كلمة "الفردوس" نُقلت من اللغة الفارسية القديمة عن طريق اللغة اليونانية وتعنى "الحديقة" لم ترد كثيرًا تلك الكلمة فى سفر التكوين ولكنها أخذت تنتشر تدريجيًا فى الأدب العبرى وخاصة عن طريق إسحق، فضلاً عن بعض الإضافات المقتبسة من الكتاب الوثنيين اليونانيين واللاتين الذين وصفوا رياض الجنة باستحضارهم للعصر الذهبى ونعيم الشانزيليزيه (مأوى الأبرار بعد موتهم) وهناء الجزر السعيدة، إلا أنه منذ القرن الثانى الميلادى شاع اقتناع عند الكتاب المسيحيين بأن ما كتبه الوثنيون عن تلك الأماكن الرائعة يرجع أساسًا إلى وصف الفردوس الأرضى فى سفر التكوين. وقد لقى هذا الرأى استجابة وقبولاً حسنًا فى القرن السابع عشر. ومن هنا اتسمت جنة آدم وحواء بكل الصفات الجميلة التى اختص بها العصر الذهبى ومأوى الأبرار ونعيم الجزر السعيدة. ولكن كلمة "فردوس" التى لم تكن تعنى حتى القرن السادس على أقل تقدير "إلا جنة عدن" أصبحت شيئًا فشيئًا تستخدم كمعنى يشير إلى مكان السعادة الأبدية. ومن هنا فمعنى الكلمة صعد من الأرض إلى السماء ناقلاً معه كل العبارات الجميلة التى تصف الرياض.

أما عن "سفر الرؤيا" المنسوب إلى القديس يوحنا والذى قام بتحريره عام ٩٠ بعد الميلاد فهو يمثل برسوماته المتأججة والمنتشرة بكثرة مرجعًا آخر تستمد منه أفكارٌ عن الفردوس. يكشف لنا الكتاب عن سبع مشكاة كبيرة من الذهب تحيط بابن الإنسان الذى غزا شعره المشيب يرتدى حزامًا ذهبيًا بينما يجلس شخصًا (هو الرب) على العرش أمام قوس قزح ويلتف حوله أربعة وعشرون شيخًا وأربعة من الأبرار حاملاً كل منهم قيثارًا وممسكًا بكأس من الذهب مُلئ عطرًا. ينساب أمام العرش بحر صافٍ كالبللور وتنتشر أعداد لا تحصى من الملائكة كما نجد مجموعة من القديسين ترتدى ثيابًا بيضاء وتمسك بيدها سعفة نخل.

أما الحمل فنراه واقفًا فوق جبل صهيون بينما يدوى "النشيد الجديد" ومن جهة أخرى تتلألأ المدينة المقدسة "القدس نازلة من السماء" متلألئة وحصونها مبنية من الأحجار الكريمة. وكذلك يتدفق نهر الحياة المتلألئ مثل البللور من تحت عرش الرب والحمل الذى يتكرر ظهوره من جديد ولكنه يُنصب فى هذه المرة فى المدينة التى لن يغشاها الليل أبدًا، وحيث يغيب عنها الألم والدمع والموت.

إن صفة "الرؤية" قد اكتسبت معنى مأساويًا بالرجوع إلى المصائب العديدة التى ستضرب وفقًا لسفر الرؤيا عالم الخطاة قبل نزول المدينة السماوية. ولكننا نغفل دائمًا أن ما قيل حول كتاب "الرؤى" المنسوب إلى القديس يوحنا - هو فى الأساس رسالة أمل. فهو يبشر بأن الانتصارات الوهمية للشر سيعقبها ظهور أكيد وممتد للخير والسعادة فى القدس الأبدية.

وثمة مُؤلَّف ثالث يجب الرجوع إليه لفهم تصور الفردوس فى المسيحية وهو "الدرجات السماوية" الذى جاء ذكره للمرة الأولى فى القسطنطينية عام ٥٣٢. وقد نسب فى هذه الفترة إلى دنيس الأريوباغى الذى اعتنق المسيحية فى أثينا على يد القديس بولس الرسول والذى أصبح أول أسقفًا لتلك المدينة. وفى الواقع فإن المدعو دنيس يقال عنه إنه أديب من أصل سورى عاش فى نهاية القرن الخامس أو بداية القرن السادس الميلادى وربما كان من أتباع الأفلاطونية الجديدة ثم اعتنق المسيحية. وفى محاولة منه لإعداد تنظيم شامل لتصور الفردوس، فإن هذا المزعوم دنيس قد قسم الصرح السماوى إلى تسع فرق متصلة الواحدة بالأخرى مثل حلقات السلسلة وموزعة على ثلاث طبقات الواحدة فوق الأخرى. تقطن المجموعة الأولى بالقرب من الله أما الأخيرة فتكون بالقرب من الإنسان. إن "الطهارة والإلهام والكمال" من فيض الله وتنتقل من الدرج الأعلى إلى الدرج الأسفل ومنه إلى الإنسان. وفى أعلى درجات السماء يقطن الملاك الأعلى أما الملائكة الأخرى فهى على عكس ذلك، إذ هى متصلة بالبشر.

إن المزعوم دنيس أصبح فى لمح البصر سلطة لا يستهان بها وأصبحت أهميته التاريخية تضاهى أهمية القديس أغسطس والقديس توما الأكوينى. إن

درجته الملائكية قد أجازها أصحاب المؤلفات الدينية فى العصور الوسطى وكذلك فرنسيسكو سواريز الذى قال عنه في القرن السابع عشر إنه "توما الاكوينى زعيم اليسوعيين". إن الله والقدس السماوية وفقًا لعلم الكسموغرافيا المعترف به حتى ظهور "جليليو" قد احتفظا بمكانتهما الخاصة فى الدرجات العليا السماوية. ووفقًا لهذا العلم الموروث من أرسطو وعالم الرياضيات اليونانى بطليموس الذى كان يعيش فى الإسكندرية فى القرن الثانى الميلادى فإن الأرض الثابتة هى مركز الكون.

إن العصور القديمة المتأخرة والعصور الوسطى أضافا إلى نسق بطليموس كوكبين آخرين: "المحرك الأول" و "النار والنور". إن الكوكب الأول الذى يسمى أيضًا "بالسماء البلورية" عليه أن يتوسط الثمانية كواكب السفلى ويقوم بتحريكها وبالتالى فإن دوران كل من تلك الكواكب الثمانية الذى يسهم الملائكة فى دفعه يسهم بدوره فى دوران الكوكب الداخلى.

أما عن "كوكب النار والنور" فقد قالت عنه الأساطير إنه "موطن الآلهة" وأصبحت تعنى فى علم الكسموغرافيا المسيحية فى القرون الوسطى، الموطن الثابت للرب والملائكة والأبرار. فإن " كوكب النار والنور " يرأس ويحيط بجميع الكواكب الأخرى.

لقد شيد دانتى "الفردوس" بطريقة رائعة ربط فيها التدرج الملائكى لدنيس المزعوم، بالكسموغرافيا المصطبغة بالسمة المسيحية عند بطليموس. وقد حرص الشاعر فى ابتكاره العبقرى على أن يجمع بين الصعود القائم على تدرج السموات الواحدة تلو الأخرى والخط الأفقى الذى يظهر كوكب النار والنور ممتدًا أمامه. صعد دانتى بإرشاد من بياتريس إلى السماء منطلقين من الأرض مرورًا بالأجرام المتتابعة للكواكب المختلفة وبالنجوم الثابتة وبالكوكب الأول السيار. كل كوكب تسكنه طائفة من الملائكة منها من يتبع القمر ومنها " الساروفيم " أى الملاك الأعلى الذى يخضع للكوكب الأول السيَّار. وكذلك فقد خُصص طبقًا لدرجات

الأبرار المختلفة ووفقًا لفضلهم ومقدارهم كواكب ذات شأن متباين تتوافق استحقاقاتهم، وقد أراد بذلك دانتي أن يُعبر عن رأيه الذى يتفق مع علم اللاهوت فى عصره بأن الأبرار والملائكة لا يتمتعون كلهم بنفس القدر من السعادة. إلا أن الكل فى قمة السعادة إذ أنهم يحظون برؤية الله كما أن لديهم القدرة على الوجود فى مكانين فى وقت واحد. إذن هم يقيمون فى فى نفس الوقت كواكب متباينة وفى كوكب "النار والنور" ذلك الذى يتفوق ليس فقط برئاسته على الكواكب الأخرى بل يمثل أيضًا على المستوى الأفقى شكل زهرة عابدة تشبه الأرض المتدرجة فى الارتفاع والانحدار تلتف حول الله فى حلقة دواره. أما عن القديسين والملائكة فهم تاج هذه الزهرة.

إن كوكب "النار والنور" هو المكان الذى تخيرته المسيحية "موقعًا" للقدس السماوية. فالنصوص والرسوم عبر القرون قد حذت سفر الرؤيا فى ذكر هذه المدينة التى ترمز إلى السعادة الأبدية. وهذا ما أعلنه الراهب يوحنا الفيكانى فى القرن الحادى عشر قائلاً "جبل صهيون المقدس، القدس أمى، أنت راضية بل سعيدة للغاية ومحظوظة إلى الأبد! كم أنت جميلة ورائعة ومنتصرة وهانئة تنعمين بكل الجمال ولا يمسك أى دنس أو عيب. أنت مدينة الله المختارة التى بناها الله بسواعده فمن يستطيع أن يُقدرك بثمن أو يتكلم عن جمال وزخرف بنائك البديع المُرصع بكل الأحجار الكريمة المنحوتة والمصفوفة بعناية لتلاءم صرحك العظيم، ولذا لا يُسمع عندك أى صوت لمطرقة أو دق فجدرانك يكسوها أنواع عديدة من الجواهر المتلألئة وأبوابك مرصعة باللؤلؤ المصقول وميادينك مطلية من الذهب الخالص أما عن بيوتك العديدة فهى مُقامة على أحجار الزفير وأسقفها مغطاة بقراميد من الذهب فلا يسمح لدخولها أى دنس أو يسكن فيها ضعاف القلوب مرتكبو الآثام والذنوب فأنت أبعد كل البعد عن ملتقى الشر والأشرار".

ولكى نوضح موضوع القدس السماوية من الناحية الزمنية والمكانية يمكن الرجوع إلى رسوم الفسيفساء بالكنيسة الرومانية للقديسة (بودنسين) التى بنيت فى

أواخر القرن الرابع أو بداية القرن الخامس الميلادى. وربما أراد مصممو الفسيفساء أن يصمموا بطريقة مثالية المبانى الدينية للقدس فى ذلك الوقت. فالمبانى شُيدت بالرخام والأسقف من الذهب الخالص. وتتزامن مع تلك الكنيسة كنيسة البازيليك الرومانية للسيدة مريم العذراء حيث يوجد فى الجزء القديم منها صورة للفردوس مستوحاة من سفر الرؤيا. ونقرأ فوق قوس النصر الذى يؤدى إلى صدر الكنيسة كلمة هيروزاليم (أورشليم) وتلتف جدرانها العالية وأبراجها الذهبية المرصعة بالأحجار الكريمة حول أبنية تتلاصق وتتلاحم الواحدة بجانب الأخرى.

إن المدينة السماوية أصبحت تمثل فيما بعد موضوعًا سائغًا "للأيقنة"، أى لدراسة كل ما يتعلق بهذا العهد من تماثيل أو رسوم فنجدها مثلاً فى كتاب يجمع نصوص وأناشيد الإنجيل للقديس مدار دى سواسون على شكل منمنمة ملونة عُثر عليها فى بلاد. نهر الرينان قبل عام ٨٢٧ ميلادية ونشاهد من خلالها أربعة وعشرين شيخًا يعبدون الحمل الإلهى، ثم يكشف لنا بساط أحمر اللون مطوى عن جزء كبير من زخارف المدن فى ذلك الوقت.

وقد اختص الجزء الأكبر من الرسوم التى تزين المنسوجات والمفروشات فى العصور الوسطى بوصف يوم الميعاد مما أدى إلى زيادة الطلب عليها لا سيما فى عام ١٣٧٣. وقد تم الآن حفظها فى قصر أنجير (بغرب فرنسا).

وأبرزت تلك الرسوم صورة المدينة السماوية أكثر من مرة وعلى الأخص على خلفية زرقاء حيث تمثلت القدس كمدينة تشبه مدن القرن الرابع عشر بها باب وحصون وكنائس يشير الله إليها من فوق السماء ليراها القديس يوحنا. أما عن اللوحة التى رسمها هذا الأخير فتبدو فيها القدس على شكل مربع وهذا ما يمكن أن نتبينه من مشهد يوم القيامة الذى يرجع إلى أقدم العصور وهو رسم فلندرى منمنم استُكمل فى عام ١٤٠٠.

مثلما فعل مصممو الفسيفساء لكنيسة القديسة بودنسين باستلهامهم رموز المدينة الخالدة من آثار الإمبراطورية فى ذلك الوقت قام فنانو العصور الوسطى

بنفس الشيء عندما نقلوا معمار الفن القوطى القديم فى تصوير القدس. إن آخر قطعة من الأربع عشرة قطعة التى نحتها "دورير" لوصف يوم القيامة (حسب رؤيته) فى عام ١٤٩٨ وهو العمل الذى منح صاحبه شهرة واسعة النطاق تظهر صورة الشيطان مهزومًا، شاذ الخلقة يغوص فى بئر ضيق بينما يشير الملاك للقديس يوحنا ببنانه إلى مدينة الغبطة الأبدية. وفى الواقع فإن هذا المشهد يشبه تمامًا إن لم يكن صورة مطابقة لنورمبورج، مدينة دورير من ناحية شكل بناء المدينة الألمانية فى ذلك الوقت بأبوابها وأبراجها المحصنة وأجراسها الجميلة والحائط الكبير ذى الأبراج الصغيرة الذى يربط الضاحية بالمدينة الآهلة بالسكان. وهكذا فإن الفنانين خلال العصور المختلفة عندما يصورون يوم القيامة يتخيلون بطبيعة الحال المدينة السماوية طبقًا لشكل المدن والحياة المعاصرة التى يعيشون فيها.

ثمة فكرة عظيمة أخرى ترتبط بوصف الفردوس وهى روضة النعيم التى انتقلت بأوصافها إلى الحياة الأخرى ونذكر بعض السطور المأخوذة من أقدم نص مسيحى استلهم وصف المثوى الأخير للأبرار من صورة الروضة الخالدة. وهذا النص يرجع إلى منتصف القرن الثالث الميلادى وصاحبه رجل دين من حاشية القديس كبريانوس جاء فيه "إن مقام المسيح هو مقام النعمة وقد وصف بأنه أرض الخير الوفير حيث الحقول الخضراء التى يغطيها الزرع طيب الثمار فهنيئًا لآكليه، وتنتشر فيه الأزهار برائحتها الذكية التى لا تنفد" وهنا تنمو الأشجار وترتفع عاليًا نحو السماء تمد ظلالها الكثيفة وتغطى وتحمى مثل الملبس الواقى فلا برد الشتاء ولا حرارة الصيف الشديدة تؤثر على النباتات. وفيما بعد رسم الشاعر الإسبانى برودانس سنه ٤١٥ وصول الروح الطيبة إلى الفردوس فيراها "مستلقية على فراش أرجوانى اللون تستنشق عبير الروائح العطرة وتحتسى، من على مرقدها المبثور بالورد، قطرات من الشهد المصفى".

• إلا أن من أشهر رسوم الفسيفساء لرياض الفردوس فى الفن المسيحى هى كنيسة القديس أبوللينير فى كلاس دى رافين فى القرن السادس الميلادى التى

تصور أرض النعيم الخالد. وتلك الفسيفساء تشبه صورة حمل الله الزاهد فى مذبح جاند التى رسمها "جان وهيبار فان ايك" فيما يقرب من عام ١٤٣٢ والتى تعدُّ من قمم الفن المسيحى الرفيع. وفى نفس الوقت صوّر فرانجيليكو يوم الحساب حيث نرى الملائكة يستقبلون الأبرار فى حديقة مليئة بالزهور ويحتضنونهم بدفء وحنان.

ومن جهة أخرى فقد استخدم روضة الفردوس كإطار على الأخص فى القرنين الخامس والسادس عشر للرسوم الخاصة بميلاد المسيح والسيدة مريم وهى تضع طفلها على ركبتيها. إن ميلاد المسيح يمثل عيدًا فى الجنة، هذا الإحساس أراد "بنوزوجوزولى" أن يبرزه فى مصلى (الكنيسة الخاصة) قصر ميدتشى الفلورنسى المشهور بالموكب الذى يكرم الطفل يسوع، فضلاً عن ذلك فإن تلك الكنيسة الخاصة تتضمن صورًا لميلاد المسيح تحدُّها لوحتين جدرانيتين مدهشتين ينزل منهما الملائكة إلى جانب الطفل الرضيع وأمه مريم. فصورة الريف والمدينة والصخور قد تغير وجه كل منها لتزداد جمالاً وسحرًا فنلمح الزهور والورود من خلال أجنحة الملائكة.

وهذا يسمح لنا بالتالى أن نتناول موضوعًا قريبًا من الموضوع السابق ألا وهو السيدة العذراء والطفل يسوع الذى نجده فى لوحة للرسام مملنج بمتحف اللوفر. فصورة الأزهار خلف السيدة مريم تتناغم مع الفتيات الصالحات اللاتى يحطن بالسيدة العذراء فضلاً عن الملائكة التى تعزف على الآلات الموسيقية فتخلق مناخًا ريفيًا يتسم بالسعادة والهناء الأبدى. إن تقديس مريم قد أسهم فى إثراء الرسوم والصور التى تحكى عن جنة الفردوس. ومثال ذلك لوحة "مريم العذراء تحت ظل الأزهار" لستيفان لوشنر (١٤٥١) المحفوظة بمتحف كولونيا حيث السيدة مريم باركها الله الأب ترتدى تاجًا على رأسها وقد التف حولها وحول ابنها التى تصطحبه الملائكة والورود، إذ أنهما سينتقلان فى أقل من لحظة إلى حديقة الفردوس. إن مشهد التفاف الملائكة الصغار حولهما وهم يعزفون على الآلات

الموسيقية له دلالة ومغزى فهو يشهد على ظهور الموسيقى وانتشارها منذ منتصف القرن الرابع عشر فى مجموع الصور التى تعبر عن الجنة.

وهذا الحضور الجديد للآلات الموسيقية فى الصور يتوافق مع تقدم الموسيقى وانطلاقها فى تلك الفترة فى الحضارة الغربية. وهذا يظهر جليًا فى لوحة فلمندية من القرون الوسطى لم يتعرف على صاحبها وتوجد فى متحف بيلباو. ففى تلك اللوحة تلتف حول السيدة مريم وطفلها ملائكة بلون أزرق سماوى فاتح تخرج من وراء سحابة بنفسجية اللون تضرب على بعض الآلات الموسيقية مثل القيثار والطنبور والسنطور والعود والأرغن. كما أن لوحة الملائكة العازفات لمللوز ودافورلى (١٤٩٤) التى توجد الآن بالفاتيكان فى حجم أكبر تشهد على التدخل الوثيق بين الموسيقى وعناصر وصف الجنة فى تلك الفترة

إلا أن نسبة الرسوم المتعلقة بوصف الفردوس والتى أتسمت بالثراء والألوان الزاهية فى بداية القرن السادس عشر قد بدأت تنخفض بصورة ملحوظة فى القرن التالى؛ إذ تخلت صور القدس السماوية عن الأسقف المطلية بالذهب والأسوار المبنية من الأحجار الكريمة وأصبح ظهور الملائكة العازفة على الآلات الموسيقية نادرًا كما اندثرت صور المروج ذات الأزهار وأشجار "الرافن" ولوحات "جاند" واحتلت الملابس الفضفاضة محل الملابس الفخيمة الخاصة بأهل الجنة. ومن ناحية أخرى بدأت الكنيسة الكاثوليكية تحترس بعد إنشاء المجمع الدينى بمدينة ترانت بإيطاليا من الوصف الدقيق لصورة الجنة أى الوصف المستلهم عناصره من الصفات الأرضية والتى يرفضها من جانبه المذهب البروتستانتى رفضًا باتًا.

وفى المقابل يجب الإشارة بعد الملحوظة السابقة إلى التحديد الرائع الذى طرأ على وصف وتقديم الجنة فى المسيحية بفضل عصر النهضة وتأثير الفن الباروكى فالفن القوطى لم يعرف شكل القبة فى الإنشاء. وعلى عكس ذلك فإن عصر النهضة والفن الباروكى أكثرا من هذا الشكل المعمارى بعد أن استخدمه برونللثى من عام ١٤٢٠ إلى عام ١٤٣٦ فى كاتدرائية فلورانس التى ارتفعت إلى

١١٤ مترًا وقُبة القديس بطرس التى تم بناؤها عام ١٥٩٣ ويصل ارتفاعها إلى ١٤٣ مترًا. إن القباب والأقواس أى العقد الكامل بشكلها النصف دائرى أقرب ما تكون شبهًا بسماء الجنة لذا استعان بها الرسامون فى صورهم للتنويه عن الفردوس.

إن قُبة كاتدرائية فلورانس هى أيضًا من عصر الفن القوطى. ولكن قُبة كاتدرائية تودى بإيطاليا (فى بداية القرن السادس عشر) تُعد قُبة مميزة لمعمار الموسيقى المحبب إلى عصر النهضة. إن الأشكال الدائرية (الكروية) وتفضيل سمة النقاء والبساطة تشير إلى الرغبة الحقيقية فى أن تجسد الجدرانيات نظام الكون وأن تعكس الكنيسة العظمة الإلهية وفى عصر فن الباروك تنوعت أشكال القباب وتعقدت وأخذت تبعث على الدهشة والحيرة لتحقيق هدف واحد: تبصير المؤمنين بعظمة الله وروعة دار الآخرة.

إن كنيسة (الخلاص) سالوت بفنيسيا التى بُنيت بعد انتشار وباء الطاعون عام ١٦٣٠ والتى سُميت باسمه قد بُنيت على طريقة المسارح، قبتان غير متساويتين فى الشكل: قبة سان إيف دولا سابيزا التى بناها بورومينى فى منتصف القرن السابع عشر وجمع فيها بين الأشكال المقعرة والأشكال المحدبة (المقببة) ثم قبة بالخارج مسطحة يعلوها فانوس على شكل حلزونى مما جعل هذه الكنيسة من روائع فن روما الباروكى. فالنجوم التى تنزل من السماء داخل هذه القُبة تشبه زهرة منقلبة الشكل توحى بنزول الروح القدس يوم عيد الفصح والفانوس يمثل برج الوفاق والألفة مقابل برج بابل الذى يتحدث أهله بجميع اللغات إذ أن تعدد اللغات وبلبلة الألسن يجب أن تختفى من روضة الفردوس.

ومن القباب الرائعة الجمال أيضًا قبة كنيسة القديس سوار (أى كفن السيد المسيح) التى شيدها جارينى منذ عام ١٦٦٧ فى الجانب الأقصى من كاتدرائية تورين بإيطاليا. إن روعة وجمال تلك القبة يرجع إلى تكديس الأشكال المسدسة فى تدرج تنازلى وترتيبها بطريقة تخميسية (أى جعل كل مجموعة من خمسة مسدسات

أربعة منها فى الزوايا والخامسة وسط مربع أو مستطيل) بحيث تتجه نحو القاعدة المستديرة للبرج الصغير. وتهدف تلك الهندسة المُبهرة إلى تحويل الأنظار نحو سر التثليث.

وإذا كانت الرسوم المعبرة عن الفردوس فى عصر الباروك تختلف كلية عن الرسوم التى شهدتها العصور السابقة، فهذا يرجع بالتأكيد إلى أنها كانت تنتشر فوق مساحات منحنية الشكل غير متساوية مثل القباب والأقواس فضلاً عن كونها مفعمة بالحركات الدوارة للملائكة والقديسين. فى حين اتسمت تلك الحركة بالنقيض فى عهود سابقة؛ إذ التزمت الجمود إما لسكون حركة هؤلاء الملائكة والقديسين وإما لضيق المساحة التى وُجدوا فيها. إن استحداث الحركة فى الرسم يرجع إلى زيادة تحكم فنانى فلندريا وإيطاليا فى أبعاد المساحة التى قاموا بالرسم عليها منذ العصور الوسطى.

إن الانتقال بين ثلاثة أبعاد مختلفة على مساحات غير مستوية بها أقواس ومنحنيات استثار مهارة وإبداع الفنانين الذين تفوقوا بطريقة ملحوظة فتوصلوا إلى رسم مذهل خادع للنظر يعطى على البعد وهم الحقيقة وأبدعوا كذلك فى نقل الصورة المصغرة بطريقة تثير الدهشة والإعجاب. لقد حقق فن الباروك أولى نجاحاته فى "التجسيم الإبداعى" الذى فرض نفسه بقوة فى المعابد والأماكن المقدسة عن طريق إدماج الأشكال المطلية بالألوان الزيتية بمادة الجص، وضم المساحة المجسمة الوهمية إلى المساحة الحقيقية التى يظهر فيها الفن المعمارى. ولذا نجد أن وسيلة خداع النظر فى الرسم تساعد على إبراز إطار اللوحة وتكسر جمود الخطوط وتمكن دنيا الغيبيات من دخول الكنيسة وفرض وجودها على جدرانها.

ومنذ ذلك الوقت أهتم الفن بإبراز العنصر الزمنى فى الرسم فاهتم بتصوير السرعة الخاطفة لصعود المسيح والسيدة مريم والملائكة والقديسين إلى السماء العليا أكثر من اهتمامه بتصوير الفترة الزمنية لانعقاد السماء العليا بكامل هيئتها. وثمة أفكار متشابهة انضمت للأفكار السابقة وعلى الأخص فيما يتعلق بتمجيد انتصار سر القربان المقدس وفوز الكنيسة والصليب. كل هذه الموضوعات تبرز

الحركة الدوارة والصاعدة بدون توقف بل تزداد روعة مما جعل المؤمنون ينظرون إليها بانبهار شديد من عالم الدنيا.

أما من الناحية الدينية، فقد ولد فن الباروك بكاتدرائية "بارم" بإيطاليا عام ١٥٣٥ أى قبل انعقاد مجمع ترنت بإيطاليا بعشر سنوات مع لوحة "صعود العذراء" التى رسمها كوريج (الإيطالى) على القبة؛ فهى تبهر الزائر بشدة وهو ينظر إليها من مكانه فلا يستطيع الوقوف على تفاصيلها لارتفاعها الشديد عنه، أيمكنه رؤية الملائكة وهم يضربون بالصنج أو على الطبل؟ أيستطيع أن يثبت عينيه على وجه السيدة مريم الملىء بالفرحة والانشراح؟ مما لا شك فيه أن الجواب بالنفى. وما يلفت نظره هى الحركة الدوارة للملائكة والدوامة الحلزونية التى تسحب السيدة مريم والملائكة نحو بؤرة الضوء التى تدفع حلقات السحب الكثيفة الرمادية إلى التراجع والانسحاب.

وثمة لوحات جدرانية أخرى معقدة الصنع إلا أنها تنتمى إلى نفس الجمال رسمها بعد قرنين من الزمان الفنان جوهان يعقوب زيللر على قبة كنيسة الراهب أوتوبيرن فى بافاريا. وقد أتاح عيد الفصح الفرصة لتلك الجدرانيات أن تفتح باب السماء أمام نظرات إعجاب وذهول المؤمنين. فالملائكة تدور حول الدائرة المضيئة التى تحلق فوقها حمامة الروح القدس الذى يرسل شعاع نوره فوق السيدة مريم والحواريين المجتمعين فى مبنى خيالى ضخم ينفجر أعلاه ليظهر الفردوس حيث تتجه إليه أنظار البشر من كل أنحاء الأرض.

إن صعود مريم هو الموضوع المفضل فى عصر فن الباروك لرسمه على القباب والأقواس ومذابح الكنائس. تشهد على ذلك الرسوم التى نقلت جميع أعياد صعود العذراء فى القرن السادس والسابع والثامن عشر وعلى الأخص ما رسمه الفنان كيرين أصام من عام ١٧١٧ إلى عام ١٧٢٣ مستخدمًا مادة الجص المطلى بالذهب لصاحب هيكل كنيسة دير روز ببفاريا حيث الارتباط وثيق بين فن العمارة وفن النحت.

والسمة الأخيرة التى تميز بها فن الباروك والتى أردت الإشارة إليها هى اعتبار الكنيسة مكانًا جميلاً على نمط الفردوس ومضادًا تمامًا لما نجده فى الحياة اليومية من رتابة الألوان الرمادية وتدرجها. فالفن الباروكى يكثر من الألوان الزاهية والزخرف واستخدام المعادن النفيسة. فعند دخول الكنيسة نجد صورًا لكل من الأثرياء والفقراء على حد سواء وقد تركوا عالم الدنيا للانتقال إلى مكان رائع: بلد الأحلام. والأمثلة كثيرة على تلك الرغبة فى تصوير هذه الرحلة السعيدة. فنذكر أولاً كنيسة مزار "وايز" ببفاريا والتى أقيمت فى منتصف القرن الثامن عشر وجذبت الأنظار بخطوطها المنحنية وإفراطها فى الزخرف ومزجها الجميل بين مادة الجص التى طلى بعضها بالذهب وترك البعض الأخر أبيض على لونها الخام. وكل ذلك يطل وينفتح على سماء زرقاء. ثم نذكر كنيسة مزار نوتردام فى بيرنو (١٧٤٦ - ١٧٥٠) التى بُنيت فوق بحيرة كونستانس وعُرف عن طريقها "معمار الوهم" كما أُطلق عليها لقب "قاعة أعياد الرب" فقد أبهرت تلك الكنيسة الأبصار بكثرة الزخرف واستعمال مادة الجص فى النحت مما يعطى فى النهاية شكلاً مموجًا راقصًا تؤدى فيه الملائكة دورًا مهمًّا.

وفى النهاية نذكر دير الراهب " ميلك " (١٧٠٢ - ١٧٣٨) الذى يشرف على نهر الدانوب ويبعد عن غرب فيينا بثمانين كيلو مترًا. يتداخل هذا الدير مع الطبيعة التى تحيط به فيشكل منظرًا بديعًا. أما عن داخل كنيسة دير القديس بنوا بريودى جانيرو فهو يصور نفس الرحلة التى تنقل البشر من عالم الدنيا إلى دار الآخرة ولذا فقد غُلف الداخل بأكمله بالخشب المطلى بالذهب ومن جهة أخرى نرى هرمًا صغيرًا يتكون من سبع درجات يستند عليه مكان الحورس (جوقة المرتلين) إطارًا للسيدة العذراء وهى تحمل طفلها وقد قام بصنعه القديس "بنوا" وأخته "سكولاستيك" والجدير بالتنويه الإشارة إلى الإصرار على اللون الذهبى خارج الكنيسة وداخلها وبالأخص داخلها. وعلى مدى العصور المختلفة فإن صفة الجمال فى الفن الباروكى توافقت مع صفة ثابتة فى الفن المسيحى التى جعلت من اللون الذهبى منذ عصور استخدام الفسيفساء البيزنطى، هو اللون المفضل للتعبير عن الفردوس.

بالرغم من جمال وروعة صور الفردوس المستوحاة من الفن المسيحى. فإنها قد ذبُلت وتبدلت منذ نهاية القرن الثامن عشر لانتشار المذهب البروتستانتى الذى توخى الحذر من الصور وناشد بالبساطة فى وصف العالم الآخر. لقد أعلن لوثر قائلاً: "مثلنا مثل الأطفال فى جسد أمهاتهم لا يعلمون إلا قليلاً عن ميلادهم وكذلك نحن لا نعلم إلا قليلاً عن الحياة فى دار الآخرة". وعلاوة على تفضيل البساطة فى المذهب البروتستانتى فإن ثمة عوامل أخرى ساعدت منذ القرن السادس عشر على التحول والانكسار التدريجى للرسوم المعبرة عن وصف الفردوس.

ومن جهة أخرى سعى عصر النهضة إلى نشر صور تحكى قصص الأساطير القديمة التى اكتسبت سماها الوثنية ألوان السماء وهيئتها فى الدين المسيحى مما جعل تلك الرسوم تبدو مشوشة وغير واضحة. كما أن صعود الاستبداد المطلق فى نظام الحكم الملكى أجاز استخدام الصور التى كانت مقصورة على تمجيد الله، فى تعظيم شأن الحكام. بالإضافة إلى ذلك فإن اهتمام الفنانين المتزايد بشئون الحياة اليومية وبالطبيعة أدى وخاصة عند الرسامين الهولنديين فى القرن الثامن عشر إلى أن يحتل وصف الأحوال الجوية والأشغال اليومية والأحداث المختلفة نفس المكان الذى كان يشغله فى الماضى العالم السماوى.

وفى النهاية، وعلى الأخص فيما يتعلق بعلم الفلك الجديد الذى اكتشفه بعض العلماء مثل كوبرنيكس وكليبر وجليليو ونيوتن فإنه قد دمر فى مدى مائة وخمسين عامًا علم الكسموغرافيا الذى اكتشفه أرسطو ثم تنصر فيما بعد وألغى عادة تقديس السماء التى كانت شائعة فى الماضى وبالتالى لم يعد كوكب الأرض مركز العالم. كما أن النجوم البللورية قد اندثرت وبدت السماء فيما بعد كما لو كانت بلا نهاية أو على الأقل بلا حدود. فلم يعد ثمة فوق وتحت فى الكون، إذ انهار التناقض التقليدى المألوف بين المنطقة الواقعة تحت القمر أى ما بين القمر والأرض وهى محل التغير والفساد من جهة والمنطقة التى تقع فيها النجوم محل النقاء والصفاء البللورى الشفاف من جهة آخرى.

لذا وجُب التنازل عن فكرة الفردوس كمقر خاص لله والملائكة والصالحين فليس ثمة مكان يمكن أن يرمز إلى الفردوس لا سيما أن الفردوس ليس فى الأصل مكانًا فالأمر يعنى انقلابًا ثقافيًا يجب تعريفه بذلك لتفهم سبب معارضة جليليو. ومن هنا يُثار السؤال منذ ذلك الوقت ماذا تبقى من الفردوس؟.

إن نظرة عامة على التاريخ المسيحى يكشف لنا عن وجود نصين متوافقين منذ وقت طويل عن الفردوس حيث قدما صورًا رائعة للقدس الإلهية والنعيم الأبدى إلا أنهما أكدا بأن الجنة لم يرها أحد. إن السيد المسيح لم يصفها أبدًا كما أن القديس بولس فى "رسالته الأولى لأهل كورنثوس" أعلن أن الحكمة الإلهية كشفت عما "لم تره عين ولا سمعت به أذن ولم يخطر على قلب بشر ما أعده الله للذين يحبونه". إن هذه العبارة التى ترددت من عصر إلى عصر طوال التاريخ المسيحى فُسرت دائمًا بأنها دعوة صريحة للإنسان إلى استحالة فهم أسرار الفردوس بوسائله البشرية. إن تعاليم مجمع ترنت هى على النحو الآتى: "من المحال أن ندرك اليوم عظمة تلك النعم (نعم الفردوس) التى لا يمكن أن تخطر على بالنا. ولكى نتذوقها يجب أن ندخل فى فرح الرب" وحينئذ تغمرنا نعمته وتحيطنا من كل جهة لتُشبع رغباتنا. إن تعاليم يوحنا بولس الثانى تقول: "الذى فى السموات". وهذه العبارة لا تعنى مكانًا ولكن كيفية وجود. وفى هذا الشأن كتب القديس امبرواز فى القرن الرابع هذه السطور: "عند تناول مسألة الفردوس يبدو لى أننا سنواجه مصاعب كبيرة إذا أردنا البحث عن الفردوس وعن مكانه وعن طبيعته. ولكن كيف يمكن أن نحل مسألة مكان الفردوس التى لم نستطع رؤيته على الإطلاق؟.

كان على المسيحية أن تتنازل تدريجيًا عن مجموعة رسوم وصور تتعلق بوصف الفردوس التى ظلت على مدى سنوات طويلة تتسم بالروعة والجمال إلا أنها بدأت شيئًا فشيئًا تفقد مصداقيتها. وعلى الضد من ذلك فإن الحداثة قد طرحت على الساحة مبدأين زاد وضوحهما الآن عن الماضى وارتبطا فيما بعد برغبتنا الحالية للفردوس. وفى تاريخ الفردوس المسيحى فإن الإبهار الذى استغرق وقتًا طويلاً قد تحول منذ قرنين إلى وصف ينبض بالعاطفة.

إذا أخذ فى الاعتبار شبه اختفاء الروابط الاجتماعية التى كانت تشكل نسيج وهيئة الحضارات التقليدية فإننا نطمح، لمجاوزة الانعزال المضاف إلى اللحظة الراهنة، إلى تحقيق وضع يخالف ما توصل إليه جان بول سارتر عندما كتب: "جهنم هى الآخرون". وسواء كنا مؤمنين أم غير مؤمنين فإننا نتوق معًا إلى وضع نتصالح فيه الإنسانية مع نفسها. ووفقًا للمسيحية فإن الفردوس هو الآخرون المقربون إلى الله والذين يتبادلون الحب فيما بينهم، ذلك الحب الذى يمحو الخلافات والعداوات المنتشرة بين البشر فى هذه الحياة الدنيا. إن المطلب الإنجيلى – محبة الله من كل قلب ومحبة الإنسان لقريبه مثل محبته لنفسه – ينتقل من اليوتوبيا إلى الواقع. وفضلاً عن ذلك منذ نهاية القرن الثامن عشر بوجه خاص فإن المؤمنين كانوا على يقين من تحقيق الرغبة الملحة لقاء من أحبوهم وأحسنوا إليهم فى هذه الدنيا مرة أخرى فى الدار الآخرة. وهذا اللقاء فضلٌ من الله. ومع ذلك فقد وردت تلك الفكرة قديمًا فى نص دينى مسيحى عن الفردوس إلا أنها وللحق لم تحظ بمثل هذا الاهتمام الكبير الذى وُليت به الآن، إذ هى ليست واردة فى مؤلفات القديس توما الأكوينى ولا فى مؤلفات بوسويه.

من جهة أخرى كتب القديس كبريانوس: "ينتظرنا فى العالم الآخر وبأعداد غفيرة كل من كان عزيزًا علينا ويرغب فى لقائنا من الوالدين والأخوة والأبناء. إن العثور عليهم ومعانقتهم هى قمة السعادة لنا ولهم". لقد خاطب القديس برنارد شقيقه المتوفى قائلاً: "إن عودتك إلى كنف الله لا يعصمك من رعايتك لنا فحيث المحبة معين لا ينضب فإنك لن تنسانى أبدًا". وذات يوم انتقلت القديسة تيريزا دافيلا بروحها إلى السماء فقالت: "أول من رأيت هو أبى وأمى".

يجب على المسيحى اليوم بعد ابتعاده عن أسلوب الإبداع الرائع فى وصف الفردوس أن يتقبل أسلوب الفراغ فى تصوير عالم الآخرة. إنها خسارة فادحة ولكن يمكن تعويضها بالأمل فى تحقيق السعادة الكاملة فى نعيم الآخرة. إن الوجه الخفى عن هذا العالم هو الوجه الذى ستصبح فيه رسالة السيد المسيح حقيقة واقعة: الذين

يبكون هم الذين سوف يواسون؛ والمفتقرون إلى العدالة سوف يُنصفون والرحماء بالعباد سيجزون عنها رحمة. إن الفردوس، وفقًا للدين المسيحى، يعنى تحقيق هذه الأحلام المجنونة.

هل من الممكن أن نحب أحد الأنواع الأدبية ؟(٨)

بقلم: جيرار جونيت

Gérard GENETTE

ترجمة: د. سهير حافظ

مراجعة: راوية صادق

إن التقييم الجمالى هو دائمًا مبدئيا تقييم شخصى لشىء فريد. غير أن العلاقة بين عدة أشياء متفردة، التى يمكن اعتبارها مكونة لشىء جمالى تفترض الآتى:

- إما أن ننظر إلى هذا التعدد على أنه شىء واحد أكثر اتساعًا، ولكنه يبقى منفردًا، وذلك يحدث عندما يذوب أمامى عمل مثل **آلام المخترع** (Les Souffrances de l'Inventeur)، فى عمل أكثر اتساعًا، **الأوهام الضائعة** (Les Illusions Perdues)، والذى بدوره يذوب فى عمل أكثر اتساعًا، **الكوميديا الإنسانية** (La Comédie Humaine)، والذى لا يمثل إلا جزءًا منه، مثلما تذوب **الوالكيرى** (La Walkyrie)، فى ثلاثية **خاتم النيبلونج** (L'Anneau du Nibélung)، أو **دفع الجزية** (Le Paiement du tribut)، لمزاشيو فى مجموعة **كنيسة برانكاتشى** فى دير فلورنسا (La Chapelle Brancacci). إن المبادرة المشروعة لهذه الأمور الخاصة بالدمج على صعيد التكوين ترجع مبدئيا، فيما عدا بعض الحالات الاستثنائية إلى المؤلف – مما يجعل الأمر أكثر صعوبة إذا ما طبقنا مبدأ الدمج على مجموعات أكثر اتساعًا من الأعمال الكاملة للمؤلف المعنى – غير أن مظاهر الدمج لا تشكل خاصية مقصورة على الأعمال الفنية: إذ أن هذه الزهرة يمكن أن تكون شىء جمالى متفرد، أو جزء من شىء آخر متفرد – طبيعى هو الآخر – مثل هذا الدغل، أو أيضا هذا الآخر ذو التكوين الصناعى: هذه الباقة من الزهور.

---

(٨) نص المحاضرة رقم ٣٦١ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٦ ديسمبر ٢٠٠٠.

- وإما أن نجمع الأعمال تحت مفهوم مشترك، وفى هذه الحالة يكون بالضرورة على مستوى نوعى - عندما يتعلق الأمر بنوع تطبيقى أثبته تقليد تاريخى على وعى إلى حد ما بنفسه (على سبيل المثال التراجيديا الإغريقية، الرثاء الرومانى، السير الملحمية، الشعر الغنائى الأوكسيتانى، رواية الملك آرثر، رواية الترحال والمغامرات (picaresque)، السوناتا الكلاسيكية، الطبيعة الصامتة التكعيبية، أفلام رعاة البقر (Western)، و"الكوميديا الأمريكية") أو نوع مماثل مبنى عن طريق نقدى ونظرى، عندما نعرف بطريقة تركيبية لا زمنية كيان يتعلق بموضوعات معينة مثل الملحمة - بوجه - عام (الملحمة التى تضم كل من الإلياذة، جلجامش، أنشودة رولان (La Chanson de Roland)، بما فى ذلك، بالنسبة لى، الأمل (l'Espoir) لمالرو)، أو كيان شكلى، مثل "القصيدة الغنائية"، أو كيان ذو مضمون وشكل، مثل "الرواية" التى عرفها فيلدنج بأنها: "ملحمة هزلية نثرية". كما أننى لا أعتقد، فضلا عن ذلك، أنه بالإمكان تحديد أى نوع بطريقة تجريبية محضة: إن رواية الترحال والمغامرات الإسبانية (البيكارسك) فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، تمثل تقليدًا محددًا من الناحية التاريخية والجغرافية، غير أن لفظ "رواية" كذلك لفظ "بيكارسك" يرجعان بدون شك إلى تعريفات نظرية، كما أن نماذج هذا النوع متباعد بعضه عن البعض زمنيا، أكثر مما نعتقد بصفة عامة بفعل رؤية وهمية مرتدة للماضى. هذه التجمعات النوعية هى تقريبًا بلا حدود، بما أن كل مفهوم يمكن أن يندرج دائمًا تحت مفهوم أكثر امتدادًا لفئة أكثر اتساعًا.

هل فى إمكاننا إذن أن نحب أحد الأنواع؟ لننحى جانبا حالة الأعمال الأدبية المركبة على غرار **الكوميديا الإنسانية** (La Comédie Humaine)، الثلاثية أو كنيسة برانكاتشى (Tétralogie ou Chapelle Brancacci)، حيث إن لهم خاصية التفرد الأوبرالى التى لا تحتمل الجدل، كذلك، بديهيا، قدرة مثل هذه الأعمال على إقامة علاقة جمالية. ويبقى السؤال: هل نستطيع إقامة مثل هذه العلاقة مع نوع ما، هو فى تعريفه دال على الجمع، أيا ما كانت حدوده وأيا ما كانت إمكانية فهمه

"التراجيديا الكلاسيكية" على سبيل المثال أو ("التصوير التكعيبى")، مثلما نفعل مع عمل متفرد؟

إن الجواب قد يبدو بديهيا، مدعمًا بالرأى العام: لا أحد يتردد فى القول إنه يحب (أو يكره) - على المستوى الجمالى: الويسترن (أفلام رعاة البقر) أو التصوير التكعيبى. غير أن الأمر البديهى المباشر يمكن أن يخفى صعوبة أو عدة صعوبات، أو على أبسط الفروض بعض الغموض، ينبغى محاولة حلها، أو على الأقل استجلائها.

ربما تكون الصعوبة الأولى أثرًا لفلسفة العصور الوسطى (السكو لاستيك): إذا قبلنا تعريف "كانت" للتقييم الجمالى، والذى سنه "بدون تصور"، فإنه من الصعوبة بمكان أن يطبق هذا التقييم على شىء جمعى مكون دائمًا بالضرورة على أنه مرتبة - فضلا عن ذلك فإن هذا التكوين تاريخى أو مماثل - وبالتالى فإن هذا الشىء يتم تعريفه عن طريق مفهوم هذه المرتبة. غير أن تحفظ "كانت" لا يتناول تكوين الشىء، ولكن يتناول طبيعة حكم التقييم الذى يطبق عليه: إن "حكم الذوق" الكانتى - هو بمثابة تقييمنا الجمالى - ليس "حكمًا منطقيا يكون معرفة بفضل مفاهيم الشىء"، ولكنه تعبير عن شعور بالمتعة أو بالكدر، لا يمكن أن تربطه "أى عملية انتقالية" بـ "مفاهيم"، حتى لو اعتقد الشخص الذى يتذوق الجمال عن طريق الخطأ، أنه بإمكانه أن "يتكلم عن الجمال كما لو كان الجمال خاصية للشىء وكما لو أن الحكم (على الذوق) حكمًا منطقيا"؛[٩] بعبارة أخرى، الـ "لا مفهوم" لا يميز الشىء، ولكن التقييم ذاته هو الذى يميزه، وهو أساسا تقييم شخصى وليس هناك ما يدل عليه منطقيا فى "خواص" هذا الشىء. إن غياب العلاقة المنطقية بين خواص الشىء وتقييمه الجمالى (لا نستطيع أن نردد مثل هذا القول على أنواع أخرى من التقييم - مثلا: العملى أو الأخلاقى) يطلق عليه أيضا "استحالة إيجاد مبدأ موضوعى للذوق"؛ هذا هو عنوان الفقرة الرابعة والثلاثين لـ "نقد ملكة التقييم"

---

[٩] Kant. Critique de la faculté de juger (نقد ملكة التقييم)، Paris. Folio. Gallimard. p. 140.

"Critique de la Faculté de Juger"، والذى يبدأ هكذا: "مبدأ الذوق، يمكن أن نستشف أنه المبدأ الذى بموجبه إذا حققنا الشرط الذى يفرضه سنكون مؤهلين لأن ندرج مفهوم شيء ما لكى نصل إلى نتيجة إنه جميل بعد ذلك. لكن هذا مستحيل قطعيا. ذلك لأنى يجب أن أشعر فى التو بمتعة عند عرض الشيء، وليس هناك أى جدل يعتمد على حجج يمكن تصديقها يستطيع أن يخلق هذا الشعور بالمتعة". باختصار، فإنه ليس بالإمكان استنتاج المتعة الجمالية أو الكدر الذى يولده الشيء اعتمادًا على مفهوم هذا الشيء. غير أن معرفة هذا الشيء يمر عبر "مفاهيم" - حتى، أنى افترض أن هذا صحيح، إذا كان الأمر يتعلق بشئ متفرد، الذى تستدعى معرفته، على أقل تقدير، اللجوء إلى مفاهيم تنتمى إلى نوع قريب واختلاف محدد؛ وتبعًا لهذا الرأى، فإن الشيء الذى يتصف بتفرد لا يمكن التغاضى عنه، سيكون له مفهوم "خاص به"، أو شبكة المفاهيم "الخاصة به" - إلا إذا كان الأمر يتعلق ربما بشئ لم يتم "تعريفه" حتى ولو مؤقتًا، وبالتالى يكون مجرد حدث حسى. ولكننا لن نلتفت لهذه الحالة، لأن مسألتنا تتناول أشياء "نوعية" (تبعًا للمعنى الذى أوضحناه من قبل)، والتى يتم التعرف عليها إجباريا عن طريق المفاهيم، حتى لو كانت هذه الأخيرة تقريبية، بل مشوشة أو مغلوطة. إجمالا هذا يعنى أن كل شيء "يعرف" بواسطة مفاهيم، بالأحرى إذا أردنا الشيء النوعى، غير أن مفهوم هذه المعرفة لا يمكن أن يؤدى أو يبرر أى تقييم على مستوى جمالى، الذى لا يمكن أن يتحقق إلا بالمتعة "التى تشعر بها حال عرض" هذا الشيء. فبإمكانى أن أعرف (بدرجة أو بأخرى) ماذا أفهم من لفظ "ملحمة"؛ بل يجب أن أقوم بذلك - من خلال مسعى يعتمد بديهيا على دراسة المفهوم - إذن لتكوين هذا الشيء، وبالتالى لنجعل منه شيئًا له صلة جمالية ("هل تحب الملحمة؟")؛ ولكن هذا التعريف للمفهوم ليس له علاقة بالمتعة التى أستشعرها، وبالأحرى مرة أخرى مع المتعة التى أستشعرها مع أى ملحمة أخرى على حده. وبالمقابل - أو بالأحرى، لهذا السبب ذاته - فإن فعل تكوين هذا الشيء عن طريق المفهوم لا يعد عائقًا فى وجه هذا التقييم الجمالى كما أن هذا التكوين لا يستطيع التحكم فى هذا التقييم: و "كانت" يقول هذا "مستحيل"،

كما أن باسكال كان يقول من قبل إن هذا ينتمى إلى "مقام مختلف" وهو يتحدث عن موضوع آخر.

أما الصعوبة الثانية فتعود بالتأكيد إلى التعريف، أو ببساطة مماثلة التقييم الجمالى ذاته، وربما لكل ما هو تقييم شخصى والذى يحتوى، تبعًا "لكانت"، على "أحكام" تنتمى "للاستمتاع" (الطبيعى: "إنى أحب هذه الكمثرى") كما أنها تحتوى أيضا على "أحكام الذوق" (أحكام جمالية بالمعنى الحديث: "إنى أحب هذه الملحمة"). قد يكون من المفيد أن نتوقف لحظة عند الحالات الأولى، التى تبدو ظاهريا ذات طبيعة أبسط.

إذا قلت (ولو ضمنيا) "هذه الكمثرى طيبة"، فإن هذا الحكم بالاستمتاع يبرهن بالتأكيد على المتعة، أو (نفس الشئ) الرضا البدنى الذى أشعر به، أو الذى شعرت به عند تذوقها. وبإمكانى بلا شك أن أعبر عن نفس الرضا إذا قلت: "أنا أحب هذه الكمثرى"، أو أفضل من ذلك: "إنى أحببت هذه الكمثرى" – وعمومًا يكون من المستحب انتظار نهاية فعل ما أو حدث ما للحكم عليه بكل تأكيد: إن الدودة يمكن أن تكون فى آخر قضمة. حتى أن هذا التعبير أكثر تناسب للصبغة الشخصية للتقييم: "هذه الكمثرى طيبة" لا تعبر عن شعور الشخص الذى قد أكون تقاسمت معه هذه الكمثرى، والذى قد لا يشاركنى تذوقى لها (أقصد الكمثرى). إذن، "إنى أحببت هذه الكمثرى" تترجم إلى حد كبير بأمانة – ولو باختصار، لعدم وجود تحليل أكثر عمقًا – رضا خاص بالتذوق، حدث فى الزمن: والحالة هذه، فى زمن مضى للأسف. ولكن لنفترض، لضرورات التقابل، إنى فى مرحلة التذوق، وأصرح فى، زمن المضارع، مع درجة من الثقة فى البقية العاقلة والتى ستبرر لاحقًا: "إنى أحب هذه الكمثرى". مرة أخرى، "هذه الكمثرى طيبة" لن تضيف إلى هذا التقرير بالمتعة إلا مساحة واهية للغاية من "ادعاء العالمية"، وهو ادعاء لا يعنينا الحديث عنه هنا فى هذا المقام. وهكذا ينسحب التقييم الذى حاول أن يكون موضوعيا والذى اعتقد أنه عالمى.

إذن، "أحب هذه الكمثرى". الآن ما يهمنى، هو مقابلة حكم من هذا القبيل مع حكم آخر هو: "إنى أحب ثمار الكمثرى". إن اختلاف المعنى، كما يبدو لى، يجب أن يكون واضحا تمامًا: "إنى أحب هذه الكمثرى" يعبر عن متعة مفردة، "إنى أحب ثمار الكمثرى" لا يعبر عن "متعة" نوعية – بل فقط (أو بطريقة أرحب) ذوق نوعى – وهو مفهوم، على حد اعتقادى خيالى – بعبارة أخرى، إن فعل "يحب" ليس له نفس المعنى فى هذين (النوعين) من الإيضاح: فى الإيضاح الأول، فهو يشير إلى متعة حقيقية تتولد من اتصال مع شيء حقيقى، أما فى الإيضاح الثانى، فهو يشير إلى متعة كامنة من الممكن تجسيدها عندما نفكر فى فئة من الأشياء لا يمكن تواجدها بكاملها أمامى بأى حال من الأحوال عندما أفكر فيها بعقلى، وليس هناك كثير من التجاوز إذا قلنا، بألفاظ أكثر شيوعًا، إن الحالة الأولى يعبر الفعل عن إحدى المتع، وفى الحالة الثانية يعبر أكثر عن إحدى الرغبات: إن "أحب هذه الكمثرى" يفترض أنى أتذوقها، أو أنى خلصت لتوى من تذوقها، أن "أحب ثمار الكمثرى" يفترض بالطبع إنى قد تذوقت بعضًا منها، وحفظت ذكرى طيبة عنها، غير أن ذلك لا يجعلنى بتاتًا أتذوقها جميعًا، كل ما يمكننى فعله هو أن أتمنى تذوقها جميعًا. وبعبارة أخرى، "إنى أحب هذه الكمثرى" يعبر عن متعة حسية ومباشرة فى حضور الكمثرى، إنى "أحب ثمار الكمثرى" فتعبر عن تقرير لسلسلة من الشعور بالمتعة مضت متواترة إلى هذا الحد أو ذاك، وتعميم هذا التقرير المبنى على التجربة إلى صنف عام، تكون بالضرورة مجردة. ورغم هذا، من الممكن للحركة الثانية، وهى حركة تعميم، أن لا تحدث، تاركة للتقرير هيئته الواقعية الخالصة: فى أحسن الأحوال، "إنى أحببت كل الكمثرى التى تذوقتها"، وهنا، فإن عدم وجود تعميم للتذوق، سيمنع أى نوع من أنواع التأثير المستقبلى. مرة أخرى، إن الاختلاف شاسع بين التعبيرين ("إنى أحببت كل الكمثرى التى تذوقتها" و"إنى أحب الكمثرى"): الاختلاف ليس فقط على مستوى التقرير البسيط إلى الإسقاط الاستقرائى الذى قد لا نلتفت إليه، ولكن أيضا – إلا فى حالة إذا كان الاختلاف واحدًا – تطبيق تقييم ذوقى لمجموعة تولدت عن طريق الخبرة (بعض ثمار

الكمثرى التى احتفظت بذكراها) على هذا المجموع النظرى: صنف الكمثرى بوجه عام، فى الماضى والحاضر وفى المستقبل. المجموعة الأولى تعبر عن مجموعة أشخاص، أما الثانية فهى تعبر عن فئة. ورغم هذا إذا "أحببت" مجموعة من الأفراد (فريق) لا يحمل بالضبط معنى "أحب" فردًا، ولكن وبكل تأكيد الأمر ليس مثل حب فئة. غير أن هذا الإيضاح الواقعى لا يظهر مطلقًا، ويتركنا موزعين بين تقرير المتعة "إنى أحب هذه الكمثرى" والرؤية المستقبلية "إنى أحب ثمار الكمثرى"، التى لا يمكن أن تكون تقريرًا لمتعة ما، ولكن تقريرًا عن ذوق نوعى، هو فى الحقيقة مجرد، كما لو كان ينقصه الشيء.

أما الآن فيجب ترك هذا المضمار، الذى يمكن أن يكون غاية فى اليسر وهو مضمار الأحكام الخاصة بالاستمتاع، والعودة إلى أحكام التقييم الجمالى بالضبط، وبصورة أدق الأحكام التى تتناول الأعمال الفنية.

بادئ ذى بدء، إن الحدود بين مجموعة وفئة تكون فى هذه الحالة أكثر مسامية، هذا بالتأكيد من جراء العوامل الجينية والتى لا نقابلها بمثل هذا الوضوح، رغم وجودها أيضا فى الأشياء الطبيعية: إن "المشاهد" المكونة لـ "الكوميديا الإنسانية" تنتمى بالطبع، إلى حد ما، لنفس الفئة (على سبيل القياس، وهى مرتبة النوع الأدبى "الرواية"، أحيانًا "القصة القصيرة" - دائمًا "للسرد النثرى"؛ وهى تكون من ناحية أخرى مجموعة بنيت على التجربة، ليس فقط لأن بلزاك هو الذى قام بجمعها فى مجموعة منسقة، ولكن أيضا - وبصورة أبسط - لأن جميعها بالنسبة لنا، قد خرجت، كما يقولون، من قلم نفس المؤلف. ولكنها تكون أيضا، وبطريقة أكثر وضوحًا، وذلك لعدم وجود أى تنسيق متعمد من قبل المؤلف - مجموعة تحمل نفس الصفات الجينية، أعمال ستاندال، وهى تنتمى لأنواع مختلفة (روايات، دراسات نقدية، سيرة ذاتية، وصف الرحلات...) وأعمال واحد من قبيل بيتهوفن (أوبرا، سوناتات، رباعيات، سيمفونيات...) أو أعمال بيكاسو (أتخلى هنا عن أى حصر نوعى، لما يتضمن هذا الحصر بصفة خاصة، من صعوبة وعدم جدوى فى

هذه الحالة). يمكننا إذن القول إن الهوية الوراثية تحدد وحدة مجموعة معينة تجريبية، وإن الهوية النوعية، على الأقل عندما يمكن التعرف عليها بجلاء، تحدد وحدة نظرية، أو خاصة بالمفهوم لفئة. غير أننا نجد أن الهوية الوراثية لا تقتصر على هوية المؤلف، لأن المؤلف، كفرد مادى ومعنوى، لا يكون بمفرده "المصدر" التجريبى القادر على تحديد وحدة مجموعة من الأعمال. كما أن أعمال المؤلف، أحيانًا تكون قابلة (إلى حد ما) لخاصية نوعية مسيطرة (بلزاك روائى، رغم مسرحه؛ شيكسبير كاتب مسرحى، رغم قصائده، فيردى مؤلف أوبرا، رغم الروكييم (مرثيته))، وأيضا وبطريقة متبادلة فإن النوع يكون قابل لتحمل خاصية وراثية، على سبيل المثال نمط تاريخى وقومى. إن التراجيديا هى يونانية فى القرن الخامس (وماتبعها فهو ينتمى إلى الآثار أو الأحياء)، السيرة البطولية، "فرنسية" فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر، رواية المغامرات "البيكارسك"، إسبانية من القرن السادس عشر إلى القرن السابع عشر (نفس الملاحظة). هذه "الأنواع التاريخية" (ضمن أنواع أخرى كثيرة) كما نسميها أحيانًا، تكون إذن فى آن واحد فئات (غير) منطقية بفضل تماثل المواضيع و/أو الأشكال، ومجموعات تجريبية بفضل الوحدة النسبية للمصدر. "نحب (أو نكره) نوعًا" لا يتعلق إذن بحب (أو كره) الصفات المشتركة لأعمال متعددة والتى لا تتوحد أحيانًا إلا عن طريق الاشتراك فى المواضيع و/أو الشكل – مثلما يمكننا أن نحب (أو نكره) الصفة "الملحمية" فى آن واحد فى الإلياذة، فى جلجماش أو "الشنسون دى رولان"، أو صفة "الطبيعة الصامتة" من شاردان إلى براك، أو الصفة "الأوبرالية" من مونتيفردى حتى البان برج، هذا إذا نحينا جانبا أى سلسلة وراثية محتملة –، ولكن أيضا التعلق أحيانًا بمجموعة من الأعمال تحمل صفات وراثية ونوعية، تمتد بينها شبكة مركبة من القرابة الحقيقية، التماثل فى المواضيع، التضاد فى الشكل، باختصار دورة أوبرالية نشطة يمكن أن تسبب جانبًا كبيرًا من المتعة نشعر بها أو العكس.

والعلاقة بنوع، مثلها مثل أى علاقة جمالية (العلاقة كما ندركها) هى فى نفس الوقت فعل لاهتمام معرفى وفعل لتقييم شعورى، غير أن الثانى يتحدد تبعًا

للأول، والذى يعتبر الشرط الأساسى ولكن غير الكافى: ليس هناك تقييم جمالى بدون اهتمام، حتى لو كان هذا الاهتمام سطحى، ولكن الاهتمام الجمالى يمكن أن لا يتبعه أى حركة تقييم، إما لأن هذا الاهتمام يؤدى إلى تقييم غاية فى الحياد ("هذا الشىء لا يهمنى") لدرجة أنه لا يمكن اعتباره تقييم، إما أن يكون هذا الاهتمام، وهو ذو هدف معرفى بحت (وجهة نظر المؤرخ أو الخبير فى الإسناد)، لا يواكبه أى حكم ولو ضمنيا، أما أخيرًا أن يكون الشىء الذى ينصب عليه الاهتمام شديد العمومية ومجردًا كى يكون شيئًا جماليا: وهذا هو، كما يبدو، الوضع بالنسبة للأنواع التى يطلق عليها "نظرية"، والتى يتم تعريفها بالقياس.

غير أننى لا أعتقد أن هذا الاعتبار السلبى يكفى لاستبعاد إمكانية وجود علاقة جمالية بأحد الأنواع، حتى لو أن هذا الشىء يندرج تحت نمط وجود يعتمد على "المفهوم". لقد تذكرت من قبل لماذا الفقرة الخاصة بكانت بشأن "بدون مفهوم" لا تبدو لى إنها تتناول هذه النقطة، ويجب القول إن إحدى الفضائل النادرة للفن "المعاصر" كما يطلق عليه هى ربما، أنه جعلنا ندرك، أن "مفهوم" ما يمكن أن يكون محل تقييم جمالى: إن العمل القائم على المفهوم "يقدر" كما جاء على لسان أحد المدافعين عنه "بمقدار" مفهومه، أو بعبارات أكثر نزوعًا إلى المذهب الذاتى، أن هذا "المفهوم" (وبالتالى الفئة التى يعرفها على الأقل افتراضيا) يمكن أن يعجبنى أكثر من هذا المفهوم الآخر. إنى لا أود أن أشبه قطعيا القانون الذى يحكم المفهوم لوجود نوعى بالقانون الخاص بأحد "الأشياء الجاهزة" أو أحد أعمال "الحدث"، ولكن التقييم الذى يرتكز، كما نفعل حاليًا يوميا، على اعتبار فكرة من هذا النوع "جيدة" أو "رديئة" على المستوى الجمالى، بدون أن يكون الشىء ذاته حاضرًا وبصورة يمكن تطبيقها أيضا على أى إنجاز محتمل متوافق أو مماثل، هذا التقييم ليس بعيدًا كل البعد عن التقييم الذى يرتكز على الحسنات والسيئات المتبادلة لشئ نظرى مثل التراجيديا أو الملحمة: "القيام بعرض حاملة زجاجات على أنها عمل فنى" هى حقا بأحد المعانى عمل نوعى، حيث إن أى فرد ينتمى إلى فئة "حاملة الزجاجات" يرتضى أن يصورها، وعندما أصف هذه العملية بأنها "جديرة بالانتباه"، وهو ما

يعتبر تقييم جمالى مثل أى تقييم آخر، فإنه من البديهى أن اهتمامى ينصب على نوع "حاملة الزجاجات"، وليس على هذه الحاملة بالذات، التى يمكن أن لا أكون قد رأيتها أبدًا من قبل.

إن "فن الشعر" لأرسطو و"علم الجمال" لهيجل، على سبيل المثال وليس الحصر، يعرضان بعض الأمثلة للتقييم النوعى من هذا القبيل. فنجد أن "فن الشعر" ينتهى بمقارنة جمالية وتقنية بين التراجيديا والملحمة تغلب التراجيديا على الملحمة، وترد نقطة بنقطة على حزب مضاد لابد أن نتعرف فيه، من وراء قناع الشخصية المستترة، أفلاطون نفسه - تبدّل للتعارض المعروف، ولاتساع نوعى أكثر رحابة بين مؤيد "الدييجازيس" "diègèsis"، أو السرد الخالى من أى حوار، ومؤيد "الميمزيس" (mimèsis) الدرامى بصفة عامة. يمكن أن نعتبر هذا الموقف صبيانيا: كما لو أننا لا نستطيع أن نقيم شيئًا (نوعيا أو فرديا) دون أن نضع فى المقابل، بغرض الإيضاح، شيئًا "مضادًا"! غير أنه يجب أن نعترف ببقايا هذا النوع من التفكير ذى النزعة الثنائية فى كل عصر، مثلا فى القرن الثامن عشر "النزاع بين القدامى والمحدثين"، أو اليوم بين المؤيدين والمناهضين للفن "المعاصر"، أو عند الذين لا يفضلون "الخيال" إلا بإدانة الأنواع التى لا تعتمد على الخيال مثل السيرة الذاتية، التاريخ، أو الرواية غير الخيالية - وبالعكس، بالتأكيد.

على الأقل فى هذا المضمار، موقف هيجل أقل هجومًا، فهو لا يواجه أى عدو خفى أو محدد. غير أن نظام "علم الجمال" بكامله، سواء على مستوى الفنون المختلفة والأنواع المختلفة بداخل كل فن، يعمل كآلة ضخمة خلاقية على نحو ضمنى حيث كل "لحظة" تواجه جدليا اللحظة التى تسبقها، وهذا يعنى أن الجانبين المتضادين يخضعان لجمعية تتجاوزهما. ومجال الشعر هو خير دليل على هذا، الموضوعية الملحمية ذات الأركان الثلاثة زائعة الصيت، الذاتية الغنائية والجمعية المسرحية، غير أنه من الممكن أن نلاحظ أن الفنون ذاتها يجب أن تخضع لخطة من هذا النوع، مع التحفظ بأن التسلسل التاريخى، الذى كان من الصعب تطبيقه

على التقسيمات الثلاثة النظرية "ملحمية – غنائية - مسرحية" (القول بظهور الملحمة قبل الشعر الغنائى لم يعد سوى مُسلمة عملية) يتهيأ بصعوبة أكبر لممارسة هذا التطبيق الجديد، بما أن الفن (أو الفنون) الرومانطيقي (تصوير، موسيقى، شعر)، لحظة مميزة للسريرة الذاتية، يأتى يقينًا بعد اللحظة الاندماجية للفن الكلاسيكى (النحت الإغريقى)، الذى يلى اللحظة الموضوعية للفن الرمزى فى أروع أمثلته ألا وهو فن العمارة المصرية. فزمن التوازن الكلاسيكى، والذى تتضح كفاءته، على الأقل على المستوى الجمالى البحت، يجد نفسه فى موقع تاريخى أوسط، وهذا ما يضطر هيجل، وذلك على نقيض توجهه الجمالى الواضح، أن يضفى إلى اللفظ الثالث، الذى يفتقد ميزة "التناوب" التجمعى، تفوقًا آخر أكثر غموضًا وروحانية من كونه جماليا: "(...) هناك شيء رغم ذلك أرفع من التمثيل الجميل للفكر فى شكل يمكن إدراكه (...) الفكر الذى يعتمد على مبدأ الملاءمة مع نفسه، على اندماج مفهومه وحقيقته، لا يمكن أن يجد وجودًا مناسبًا لطبيعته إلا فى العالم الخاص به، العالم الروحانى، فى روحه ذاتها، بالمشاعر التى تحتويها، باختصار فى سريرته الأكثر حميمية والأكثر عمقًا"(١٠) وللمصادفة، إن الفنون الثلاثة الرومانطيقية ترضى فيما بينهم موضوع القصدية التراتبية بأن تتدرج من فن التصوير مرة أخرى (الموضوعى) للموسيقى (فن ذاتى) ومنه إلى الشعر، وهو جمعية جديدة – لم تعد "وسطيه" مثل النحت الكلاسيكى، ولكنه "نهائى"، تحققه أكثر الفنون روحانيه".(١١) لكن يجب، هنا أيضا، التغاضى عن مسيرة التاريخ الحقيقى، لأن الثلاثة "أنواع" الكبرى المكونة لهذا الفن "الرومانطيقى"، وتبعًا لذلك فهو كمبدأ مستوحى من المسيحية، نجدها موضّحة فى الإنجازات الملحمية، الغنائية والمسرحية للشعر الإغريقى القديم.

---

(١٠) Hegel, Esthétique, (علم الجمال) trad. Jankélévitch, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, t.v. 8.

(١١) Schaeffer (J.-M.), L'Art de l'âge moderne, (فن العصر الحديث) Paris, Gallimard, 1992, p.207.

هذا التفاعل المتبادل والدائم بين العمل الفردى والمفهوم النوعى، هذه الطريقة التى تعتمد أحيانًا على تناول النوع كأنه عمل والعمل كنوع توضح جيدا مسامية التمييز بينهما من وجهة النظر التى تشغلنا: إذا كان فن الشعر النوعى، الذى مثله أرسطو وهيجل بكفاءة، يتسامى من واقع تعريفه للأعمال التى لا يمكن له رغم ذلك، أن تجاهلها، فإن النقد نفسه لا يمكن أن ينغلق فى الباطنية الفردية ويتجاهل الأصناف النوعية التى لا يمكن لممارسته الوصفية والتقييمية أن تستغنى عنها، وإلا سيكون معنى ذلك الانغلاق فى حالة من النشوى الصامته، أو التعجبية الخالصة. إن "الاهتمام بالأوحد"، الذى كان جابريل مرسيل يوصى به للنقد، وهذا ما كان يعترض فورًا عليه ألبير تيبوديه، لا يستطيع فى الحقيقة الاستغناء عن "الشعور بالتشابهات والتجانسات، الذى ينبغى له أن يعبر عن نفسه من آن لآخر بالتصنيفات"(١٢) – والتصنيف يعنى وضع مفهوم وبالتالى التعميم. ليس هناك أى اهتمام يستطيع الانغلاق فى باطنية الوجدانية، فليس هناك تقييم لا يفلت من تشبيه حتى لو كان ضمنيا. أما النقد أحادى الموضوع – أقصد، النقد الذى يتخذ من العمل الكامل لمؤلف أو فنان متفرد، موضوعًا نمطيا، بإرجاع هذه الأعمال للشخصية "العميقة" أو لا، لهذا الفنان –، هذه الممارسة متواجدة، على الأقل فى الأدب وفى كل الفنون منذ سانت بوف ودون أن نستثنى بروست، ألا يتمثل النقد بمعناه الدقيق فى أن يتناول هذه المجموعة، التى غالبًا ما تكون رحبة وكثيرة التنوع، يشير إليها اسم كابلزاك، بيتهوفن أو مايكل أنجلو، كنوع من المرتبة لفرد واحد، يحاول النقد استنتاج وتعريف الصفات الثابتة أو "المتواترة"، وبناء عليه مشتركة فى كل حالاته؟

لقد فهمنا بلا شك: أن "تحب (أو تكره) مؤلف"، أو "فنان"، كما نفعل دائمًا وخاصة كما نقرن، فهذا يعنى أننا قد أحببنا، أو نحب أحد الأنواع لأن مؤلف ما أو فنان ليس إلا فئة و / أو مجموعة أعمال. ولست حتى متأكدًا أن "تحب (أو تكره)

---

(١٢) Albert Thibaudet, Réflexions sur la critique. (تأملات فى النقد) Paris, Gallimard, 1939, p.244.

عمل متفرد" هو شعور يقترب كثيرًا من هذا التفرد المطلق الذى أطلق عليه جابريل مارسيل "الأوحد". ليس هناك شىء متفرد تمامًا، وليس هناك شىء نوعى بصورة قاطعة: فى اللحظة التى نعرف فيها ما نحب، هذه المعرفة تُدخل فى هذا الشعور خميرة النوعية، إذا سمحت لنفسى أن أقول، لأنها خميرة للتعميم. والإجابة المناسبة للسؤال "هل نستطيع أن نحب أحد الأنواع؟" فإن الإجابة السليمة ربما تكون إذن هذا السؤال الآخر: "هل يمكننا حقا أن نحب شيئًا آخر؟".

السلوك الجمالى بوصفه واقعة أنثروبولوجية(١٣)

بقلم: جان- مارى شيفر

Jean-Marie SCHAEFFER

ترجمة: د. أنور مغيث

مراجعة: قسم الترجمة بالمركز الفرنسى للثقافة والتعاون

افتراضات فلسفية

أنا واحد من المقتنعين بأن الفلسفة المعاصرة توجد فى مفترق طرق. إنها تعيش منذ بضعة عقود لحظة مهمة تعادل فى أهميتها اللحظات التى عاشتها فى أيام ديكارت وأيام هيوم وأيام كانط وأيام نيتشه أو فيتجنشتين، وكما كان الحال فى ظل ظروف الأزمة "المثمرة" المرتبطة بهذه الأسماء، فإن الوضع الحالى لاينجم عن أسباب من داخل الفلسفة وإنما هو نتيجة مرتبطة بالتطورات المعرفية فى مجالات أخرى. ولكى أدخل فى الموضوع أقول إن العلوم منذ أكثر من قرن لم تكف عن تعليمنا بأن الكائن الإنسانى بوصفه نوعًا بيولوجيًا يتطلب إعادة تعريف للمسائل التى كانت فى قلب الفلسفة الحديثة: نظريات الذات، نظرية المعرفة، الأخلاق. وبالفعل تبين لنا دراسات كثيرة، وبصورة متزايدة فى الأهمية، أن مانسميه الروح الإنسانى هو خاصة بيولوجية للنوع الإنسانى دون أن يعنى ذلك أنه مفصول عن الجانب الحيوانى فينا. وإذا كان الأمر كذلك، فإن ما يجعلنا بشرًا ينبع من منظور طبيعى Naturaliste وطبقًا لهذا المنظور لم يعد للسلوك البشرى مثله مثل المعرفة والقيم أى أساس متعالٍ transcendental إذ ليس لها سوى نشأة بيولوجية وتاريخ ثقافى.

وباعتبار أن علم الجمال الفلسفى جزء لا يتجزأ من فلسفة الروح لا يمكنه أن يفلت من التعرض لنفس التساؤل. وهذا على الأقل هو الفرض الذى يمثل أساسًا للتأملات التالية.

---

(١٣)نص المحاضرة رقم ٣٦٢ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٧ ديسمبر ٢٠٠٠.

ما السلوك الجمالي؟

إن تعبير "خبرة جمالية" يستثير لدى كل واحد منا تصورات منتقاة تمامًا وبالتالي متنوعة جدا. ويرجع هذا التنوع إلى أسباب عديدة من بينها، وبلا ترتيب، تاريخنا الشخصي، ومستوانا في التعليم المدرسي، والثقافة التي ننتمي إليها، واللحظة التي يُطرح علينا فيها السؤال أثناء اليوم، فئتنا العمرية، همومنا الأخرى أو مشاغلنا، ومحيطنا الاجتماعي، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية. كما أنه من الصعب جدا أن نبدأ من مفهوم مشترك للمصطلح. ورغم ذلك فإن هذا يعد أمرًا لاغنى عنه لو أردنا ألا نتوه منذ البدء في أشكال لا تنتهي من سوء التفاهم. ولقد علمتني التجربة أنه لكي نحدد أفقًا لمرجعية مشتركة، حتى وإن كانت مؤقتة، يستحسن البدء ببعض الأمثلة. وإليكم موقفان يمثلان، في نظري، خبرات جمالية نموذجية.

ها هنا في البداية، كيف يعدد ستاندال ما يسميه "لذّاته الموسيقية" الأولى:

"- صوت أجراس كنيسة سانت أندريه، ولاسيما عندما تدق من أجل الانتخابات في سنة كان فيها ابن عمي أبراهام ماليان رئيسًا أو مجرد ناخب.

- ضجة المضخة في ميدان جرونيت عندما كانت الخادمات في المساء تضخ الماء مستخدمة القضيب الحديدي الكبير.

- وأخيرًا وإن كان أقلها تأثيرًا، صوت الناي الذي يعزفه أحد الباعة الجائلين في الطابق الرابع في ميدان جرونيت".(١٤)

سوف أتوقف عند أربعة جوانب في هذه الفقرة. هناك أولاً الإحالة إلى فكرة "اللذة" التي لا تنفصل عن أي خبرة جمالية. ثم بعد ذلك خاصية الارتباط الوثيق بين الانفعالات الجمالية والتاريخ الشخصي. وفي هذا تتعارض مقومات خبرة ستاندال بصورة فريدة مع التعريف الفلسفي التقليدي للخبرة الجمالية والذي يشدد،

---

(١٤) Stendhal. Vie de Henry Brulard. Paris. Folio-Galimard. p.242

بالنسبة للخبرة الجمالية "النقية"، على التحرر مما ينبع من أمزجتنا الخاصة. والجانب الثالث هو أن ستاندال، بدلاً من أن يضع الفن (والمقصود به هنا الموسيقى)، فى تعارض مع مجموعات الإحساسات الإدراكية للحياة اليومية (صوت المضخة) يشدد على استمراريتها، وهو بذلك يضع أيدينا على أن ما يهم فى تعريف السلوك الجمالى ليس هو موضوعه ولكن الموقف الذى نتبناه إزاء هذا الموضوع. وأخيرًا تذكرنا شهادة ستاندال بأن الحياة الجارية مصدر دائم للحظات الانتباه الجمالى وهو ما يتضمن افتراض أن الانتباه الجمالى عنصر أساسى فى الخريطة العقلية للإنسان.

المثال الثانى يأتى من نص يابانى كُتِب فى حوالى العام ألف.

"فى يوم من أيام الشهر التاسع، توقف المطر، الذى كان يهطل طوال الليل، عند الفجر. أى منظر رائع! تحت أشعة شمس الصباح الساطعة تركت أزهار الأقحوان فى الحديقة أمام المنزل، الندى الذى كان يبللها يسقط قطرة فقطرة. وعلى السياج ذى الفتحات، وعلى الأغصان المتشابكة، وعلى سيقان الأشجار كنت أرى خيوط العنكبوت الممزقة هنا وهناك. وكانت قطرات المطر معلقة بها وتبدو كحبات لؤلؤ بيضاء مصفوفة. ولقد شعرت، عند إعجابى بما أراه، بحزن لذيذ. وعندما صعدت الشمس قليلاً فى صفحة السماء، ولأن الندى الذى أدى إلى ظهور الشجيرات الثقيلة للغاية كان قد سقط، بدأت الأغصان فى التمايل ثم انتصبت فجأة دون أن تمسسها يد. وبعد ذلك أخبرت بعض الأشخاص لأى مدى كنت مفتونة. ولكن المدهش أن هناك بعض الناس يعتقدون أن الندى ليس جميلاً".(١٥)

هذا النص ينطق بوضوح ولذا سأعرض له باختصار. إن المؤلفة ساى شونا جون تشدد، مثلها مثل ستاندال، على اللذة. ولكنها تبين لنا أيضًا أن هذه اللذة لا تتعارض مع شعور ما بالحزن. وهذا يطرح مشكلة معرفة فى أى شيء

---

(١٥) Shonagôn, Notes de chevet, Paris, Gallimard, 1966, p.152 Sei

تكمن اللذة الجمالية على وجه التحديد، مع الأخذ فى الحسبان أنها يجب أن تتوافق مع سلسلة متنوعة من المشاعر يمكن أن تصل إلى ما هو مأساوى. إن نص ساى شونا جون الأكثر تطورًا من الملاحظات المختزلة لستاندال يبين لنا، من جهة أخرى، إلى أى مدى تتضمن الخبرة الجمالية ازديادًا فى شدة الانتباه، ويتعلق الأمر هنا بالإدراك البصرى. هذا الاستغراق فى الموضوع وهذا الاهتمام بالتفاصيل، وهذه الأحلام التشبيهية والمجازية التى تعد امتدادًا للانتباه الإدراكى، هى من أهم الملامح المؤثرة للخبرة الجمالية. وفى النهاية تذكرنا الجملة الأخيرة فى النص بأن ما يبدو لى بوصفه خبرة جمالية غنية لا يثير بالضرورة نفس رد الفعل لدى أشخاص آخرين. وهو ما يحيلنا إلى السؤال عن الحكم الجمالى وبصورة أكثر تحديدًا إلى أساسه أو إلى مصدره.

ولا تعد هاتين الخبرتين على الإطلاق عينة ممثلة. فى الواقع، إن محاولة فهم الوقائع الجمالية من منظور أنثروبولوجى تعنى البحث عما هو مشترك على سبيل المثال بين طفل مولع بالرسوم المتحركة التى يعرضها التليفزيون، أو شخص مصاب بالأرق يجد راحته فى الاستماع لغناء الطيور فى الصباح، أو ضجيج قطار يمر عبر السهل، أو واحد من هواة الفن التشكيلى متحمس أو ممتعض أمام معرض مخصص للوحات فيرمير Vermeer أو جوزيف بويسJoseph Beuys، أو قارئ أو قارئة مستغرق فى قراءة رواية، أو أحد رجال البلاط فى عهد الملك - الشمس (لويس الرابع عشر) يشاهد عرضًا لمسرحية فيدرا، أو مجموعة من القرويين يتحلقون حول منشد إغريقى أو ساحر إفريقى، أو هاو للموسيقى يتابع كونشرتو للموسيقى الكلاسيكية، أو الروك أو الجاز، أو سياح يبدون إعجابهم بوادى كانيون العظيم(١٦) أو شعاب إقليم الأرديش بفرنسا، أو خبير فى الشاى يزن فى يديه فنجان الشاى ويدقق فيه بعد أن شرب ما فيه وهكذا دواليك. هذه المواقف تبدو متنوعة للغاية. ومع ذلك فإن هذا التنوع لا يوجد إلا سطحيًا. إنه يشمل توجهًا، أو بصورة

---

(١٦) وادى فى منطقة جبال الأريزونا غرب الولايات المتحدة الأمريكية. (المترجم)

أدق، نشاطًا ذهنيًا يظل هو نفسه. إن هذه المواقف تشترك بالفعل في خاصيتين تسمحان سويًا بتحديد خصوصية السلوك الجمالي.

كل أشكال السلوك التي وضعناها هي أنشطة للتمييز والإدراك. فالملمح الأول المميز للخبرة الجمالية يكمن في كونها تتعلق بخبرة معرفية، وهذه الصفة هنا تؤخذ بمعناها الواسع أي بمعنى أن التعرف يعد امتدادًا متزامنًا مع الانتباه الذي نوجهه إلى العالم. إن الوظيفة الأصلية و"الأصولية" للانتباه المعرفي لا تكمن بداهة في استخدامه الجمالي، ولكن في كونه يسمح لنا بالتوجه في المحيط الفيزيقي والإنساني الذي نعيش فيه. باختصار، إذا كان النشاط المعرفي شرطًا ضروريًا كي يوجد سلوك جمالي، فإنه لا يعد وحده شرطًا كافيًا.

الملمح المشترك الثاني يبرز لنا الشرط الخاص الذي يجب على نشاط التمييز أن يحققه كي يكون ذا طبيعة جمالية. ففي كل الخبرات التي عددناها، نجد نشاط التمييز مشحونًا انفعاليًا، بمعنى أنه ذو قيمة عالية بسبب حالة الإشباع التي يستطيع أن يحققها. وهذا تحديدًا هو الشرط الإضافي: لكي يصير الانتباه المعرفي جزءًا من سلوك جمالي ينبغي أن تكون غايته هي الرضا والإشباع النابع من النشاط الانتباهي نفسه. بعبارة أخرى: إن نشاط الانتباه نفسه هو الذي ينبغي له أن يكون مُشبِعًا أيًا كانت الأحاسيس التي قد يؤدي إليها الموضوع الذي يتوجه إليه هذا النشاط. وهذا يفسر لنا لماذا تستطيع ساي شونا جون أن تعيش خبرة جمالية مشبعة في حين أن تأملها للندى يثير في داخلها شعورًا بالحزن. وينبغي أن نضيف أن التقدير يمكنه بالطبع أن يكون سلبيًا أي أنه يمكنه أن يتعلق بخبرة "عدم إشباع" واستياء. ولكن حتى يمكننا الحديث عن خبرة جمالية، ينبغي أن يكون عدم "اللذة" هذا منظمًا لنشاط التمييز وينبغي أن يكون مصدر (عدم) الإشباع هو نشاط الانتباه المعرفي.

التقدير الجمالى وحكم الذوق

من المهم أن نميز بين التقدير appréciation أى الحالة الانفعالية التى يسببها الانتباه الموجه إلى موضوع ما، والحكم Jugement التقييمى أى الفعل القصدى الذى يعزو هذه القيمة أو تلك لهذا الموضوع. إننى لا أحكم إذا كنت راض أو غير راض ولكنى أكتفى بالشعور أو أكون على دراية به أو ربما استنتج منه النتائج فيما يخص العلاقة الجمالية التى أمر بها. إن الرابطة السببية بين الانتباه المعرفى و(عدم) الإشباع هى إذن رابطة تبعية داخلية متبادلة. أما الرابطة بين السلوك الجمالى وفعل الحكم الذى يشكل حكم الذوق فهى أقل مباشرة، اللهم فقط عندما نمارس مهنة النقد، فنحن لا ننخرط فى السلوك الجمالى "من أجل" أن نستطيع صياغة حكم الذوق ولكن لأننا نأمل أن يتعلق الأمر بخبرة مشبعة. إن الحكم الذى قد نصيغه ليس إذن سوى "نتيجة" لهذه الخبرة فى حين أن الإشباع المعرفى هو غايتها الداخلية.

أما فيما يخص السؤال الذى يتعلق بمعرفة مقام الحكم الجمالى، فإن الإجابة تنبع مباشرة من تحليل السلوك الجمالى: فإذا كان هذا السلوك يتم تعريفه بوصفه علاقة انتباه تقديرية وإذا كان الحكم الجمالى يقع على هذا السلوك، فإنه فى نهاية الأمر لن يمكنه التعبير سوى عن أنواع ذاتية من التفضيل بما أنه يتعلق بنوعية خبرة شخصية. بعبارة أخرى، يعد الحكم الجمالى ذاتيًا لأن "مصدره" حالة عاطفية يسببها النشاط المعرفى. كما أنه حكم لا يقبل التفنيد، وليس ذلك لأن له قيمة مطلقة، ولكن لسبب بسيط وهو أن الإشباع أو عدم الإشباع مثلهما مثل أى انفعال آخر أو إحساس لا يعتبران فى عداد الأشياء التى يمكن تفنيدها ولكن يمكننا على أكثر تقدير استهجانها. وفى المقابل يكون الحكم قابلاً للإلغاء بواسطة سلوك جمالى جديد، يدور حول نفس الموضوع ولكن يكون مرتبطًا بمؤشر مختلف للإشباع، على سبيل المثال أن تكون معرفتنا بالموضوع قد تطورت وبالتالى يكون الانتباه الذى نعزوه له مختلفًا. وينبغى أن نشدد على أن تفسير الحكم الجمالى بوصفه خبرة ذاتية لا

يقطع الصلة التى تربط هذا الحكم الجمالى بالموضوع الذى يتعلق به. ولا يؤكد هذا التفسير على الإطلاق أن الخصائص الموضوعية والتقنية للموضوع الجمالى غير مرتبطة بالحكم، بل هى مرتبطة به بداهة لأنها تكون سببًا لنشاطى المعرفى ومرجعًا له فى آن. من جهة أخرى، فإن التفسير من خلال المصدر الذاتى لا يتضمن البتة أن يكون الحكم الجمالى غير مشترك: فـ "الذاتى" يتعارض مع "الموضوعى" ولكن ليس مع "العام". فحين يكون هناك فردان يقومان بنفس الخبرة الجمالية أو على الأقل بخبرة متشابهة، فإن أحكامهما الجمالية يمكن أن تكون مشتركة.

الجمالى والفنى

قد نلاحظ أن الأمثلة التى قدمتها تنصب بلا تمييز على أعمال فنية كما تنصب على أى مجموعات من الإحساسات الإدراكية. وهذا يعنى أن الجمالى لا يقتصر على الفنى. وهناك على الأقل أسباب ثلاثة تأتى فى صف هذا التمييز.

فكما رأينا فى القرن الثامن عشر وكما تبين بعض الأمثلة التى قدمتها، لا تتجه العلاقة الجمالية إلى الأعمال الفنية وحدها. فالكائنات البشرية لديها إمكانية أن تتواصل جماليًا ليس مع أعمال مصنوعة فقط ولكن بصورة أشمل مع العالم الذى تعيش فيه، على سبيل المثال مع أجساد شركائها فى النوع، مع العالم الحيوانى ومع النباتات وبصورة أعم مع أى مجموعة إدراكية أو خيالية أو حتى مفاهيمية.

إن الإبداع الفنى لا يندرج على الدوام فى وظيفة جمالية. بعبارة أخرى، هناك العديد من المصنوعات البشرية التى نصنّفها، لأسباب تتعلق بقرابة فى النسل أو بانتماء نوعى، بين الأعمال الفنية فى حين أنه لم يكن لها فى ثقافتها الأصلية وظيفة اجتماعية ذات طابع جمالى. فالأقنعة، كتلك التى نراها الآن فى متحف اللوفر، لم يتم على وجه العموم إبداعها بقصد التأمل الجمالى، ولكن كى تؤدى وظيفة طقسية محددة: فقد كانت تستخدم كسند يساعد على تجسد الأرواح. ورغم

هذا الغياب للوظيفة الجمالية، لايوجد شك، سواء على مستوى النوع أو النسل، فى أن هذا القناع يندرج تمامًا فى فئة أعمال النحت، وهى فئة تعد من بين النماذج النمطية لفكرة "العمل الفنى" بمعناها الشائع. ومن المفيد أن نضيف أن وجود أشكال فنية، لها عندنا وظيفة جمالية لا يكون لها نفس الوظيفة فى ثقافة أخرى، لا يعنى بالضرورة أن هذه الثقافة لا تعرف الوظيفة الجمالية. ولكن أغلب الظن أنها تمارسها فى موضوعات أخرى وفئات أخرى من الأحداث. وهذا يعنى أن مسألة وجود سلوكيات جمالية فى حقبة ما أو ثقافة ما ينبغى أن تنفصل عن مسألة الوظيفة التى تعزوها هذه الحقبة أو تلك الثقافة للأعمال الفنية. باختصار، كما أن تاريخ أو أنثروبولوجيا الإبداع الفنى لايمكن اختزالهما إلى تاريخ وأنثروبولوجيا إنتاج الأعمال الموجهة إلى التلقى الجمالى، فإن دراسة السلوك الجمالى لا يمكن أن تختزل فى التلقى الجمالى للأعمال الفنية.

ولكن السبب الأساسى الذى يقضى بالتمييز بين النشاطين هو أن الإبداع الفنى ونشاط التلقى الجمالى يتعلقان بعمليات عقلية مختلفة جد الاختلاف: فالنشاط القصدى الذى يتمثل فى إبداع شيء ما والنشاط العقلى الذى يتمثل فى إعارة الانتباه لشيء ما لا يمكن رد أحدهما إلى الآخر كما أنهما يستخدمان موارد ومقاصد مختلفة. ولكن هذا التمييز لا يلزمنا البتة بأن نستبعد البعد الجمالى للإبداع الفنى، ولكن فقط أن نميز بين ما يتعلق فى هذا الإبداع بالعمل وبالمشاكل التى ترتبط به وبين ما يتعلق بالانتباه الذى يعيره من يعمل للعمل الذى يقوم به، أى بالتالى ما يتعلق بالموقف الجمالى الذى يتبناه تجاه عمله الخاص. وهكذا فإن ضربة الريشة التى يؤديها الرسام تتعلق بعملية الإبداع الفنى ولكن الرقابة التى يمارسها على عمله الخاص، بالابتعاد عن اللوحة لتأملها وتفحصها لكى يرى "ما إذا كان الأمر على مايرام"، تتعلق بالموقف الجمالى بما أنه سوف يحكم على عمله بمقتضى سمة الإشباع أو عدم الإشباع الناتجة أولاً عن تفحصه البصرى وربما أيضًا عن تفحصه التأويلى.

إن الأمثلة التى قدّمتُها على السلوك الجمالى تأتى من حقب تاريخية ومن أجواء ثقافية مختلفة. وبالتالى فالسلوك الجمالى لا يخص الثقافة الغربية وحدها، كما أنه لم يولد فقط فى القرن الثامن عشر. وبعد كل ذلك، فإن وجود نفس السلوك فى ثقافات مختلفة لا يخبرنا عن سبب هذه العمومية ولا كيف تتشكل بهذه النسبية الثقافية الواضحة للعيان فى صيغ تحققها. ولكى نرى الأمر بصورة أوضح علينا أن ننطلق من واقعة أن أغلب الحقائق الإنسانية تقوم على تدخل ثلاثة أنماط من العوامل السببية بدرجات مختلفة: الترسيخ الجينى، والانتقال خارج الجسد (تاريخى) والتشابه التطورى. إن تضافر هذه العوامل الثلاثة هو الذى يفسر كيف أن صورًا من القرابة العابرة للتاريخ والعابرة للثقافات يمكن لها أن تتواجد مع تنوع ثقافى كبير فى أغلب الأحوال.

ولكى أبيّن خصوصية هذه العوامل الثلاثة وتضافرها سوف أضرب مثلاً من الأنشطة اللغوية. لو صدقنا الأبحاث الحالية لوجدنا أن كون كل البشر يتكلمون يرجع إلى وجود كفاءة لغوية مترسخة ومنقولة جينيًّا. وهذه الكفاءة عامة بمعنى أن أى وليد يمكنه أن يتعلم أى لغة، شريطة أن يوجد فى المحيط اللغوى المناسب فى لحظة التنشيط الداخلى لما يسميه ستيفن بينكر Steven Pinker، بشىء من الاستثارة، "غريزة اللغة". أما فيما يخص صلات النسب التاريخية فإنها تكون فعالة فى كل أشكال التطور الثقافى. إنها فى آن واحد عامل من عوامل التلاحم والتمييز. وهناك مثال يأتى أيضًا فى مجال اللغة وهو أن القرابة بين اللغات الرومانية يمكن تفسيرها بواسطة النسب التاريخى: فكلها ترجع إلى انحراف تاريخى تدريجى من لغة واحدة فى الأصل وهى اللاتينية؛ فالأصل التاريخى المشترك هو سبب قرابتها، والانحراف التاريخى هو سبب اختلافها. وأخيرًا تعد التشابهات التطورية تشابهات لا تقوم على أساس انتقال جينى عام ولا على أساس انتقال تاريخى ولكنها ترجع إلى وجود عقبات من نفس النمط. مثل هذه التشابهات التطورية لا توجد فقط على

مستوى الملامح البيولوجية العضوية (بين أنواع مختلفة) ولكن أيضًا على مستوى الملامح الثقافية. وهكذا فواقعة أن جميع اللغات تعرف تقريبًا نفس الوظائف البراجماتية، ونفس صيغ اللغة، مثل الصيغ الإخبارية والصيغ الاستفهامية والصيغ التعبيرية، ترجع بلا شك إلى تشابه تطورى، أى أنها تتعلق بمجموعة من التطورات المستقلة التى سببتها عقبات متشابهة، مثل حاجة كل جماعة لأن تشترك فى المعلومات حول ما هو كائن (عبارات وصفية واستفهامية) ولأن تبلور تبادلات خاصة ذات طبيعة عاطفية (قضايا تعبيرية)، وتعمل على استقرار العلاقات التراتبية داخل المجموعة (أوامر)، وهلم جرا.

لو صح التحليل الذى نقدمه هنا للعلاقة الجمالية، على الأقل فى خطوطه العريضة، فإن الاستعداد النفسى الذى لدينا والذى يجعلنا نعرض أنفسنا لخبرات جمالية له بلاشك هو أيضًا ترسيخ جينى. ويشهد على ذلك أنه فى مجتمعات عديدة تختلف كثيرًا بعضها عن بعض كما تتطور كل منها بصورة مستقلة تركت لنا الكائنات البشرية شهادات على مثل هذه السلوكيات. ودراسات علماء النفس وعلماء الطبائع Ethologie وعلماء علم النفس العصبى وعلماء الإدراك والبيولوجيا تدعم هذه الفرضية، على الأقل بطريقة غير مباشرة. فلقد بينت الأبحاث فى بيولوجيا الأعصاب وجود ارتباطات عصبية مباشرة بين نظم معالجة المعلومات ومركز اللذة/الاستياء. وكذلك بدأت محاولات فى فهم الآليات المعقدة التى تتصل بالتنشيط ذى الغائية الذاتية Autotélique لمعالجة المعلومات، وهو مايعنى أننا قد بدأنا نعى بوجود أنشطة انتباه فى غياب أى إلحاح براجماتى. وبناء على ذلك فإن من البديهى أن موضوع السلوك الجمالى يرجع إلى مثل هذا التنشيط العصبى للانتباه الإدراكى المنتظم وفقًا لمؤشر الإشباع الداخلى. كما يساهم أيضًا فى زيادة معرفتنا بهذا الموضوع دراسات السلوك والبيولوجيا التطورية التى تخبرنا عن "ما قبل تاريخ" السلوك الجمالى. فنحن نعرف على سبيل المثال أنه لدى العديد من الأنواع الحيوانية تعد درجة الجاذبية التى تمارسها المحفزات الصوتية أو البصرية التى

ينتجها الذكور هى الطريق الذى يحقق عملية الانتخاب الجنسى. ونفس الأمر يتم مع غناء الطيور أو كذلك أيضًا "الأعشاش" التى تبنيها ذكور طيور العش (فى استراليا وغينيا الجديدة) وتكون مهمتها هى إغواء الإناث التى تختار الذكر الذى تتلاقح معه بحسب درجة الجاذبية الموجودة فى العمل الذى بناه. وكثير من علماء الطبائع يعتقدون أن الانتخاب الجنسى هو أيضًا أحد الأسس التطورية للسلوك الجمالى الإنسانى، وخصوصًا فى مجال التقدير الجمالى للجسد الإنسانى وللوجوه وأيضًا لزينة الجسد. وهذا يجعلنا منتبهين إلى أنه إذا كان النشاط المعرفى فى الخبرة الجمالية له غائيته الخاصة فى ذاته، فهذا لا يتضمن بالضرورة عدم اهتمام بالسلوك الجمالى بوصفه سلوكًا عامًا: فقد يكون السلوك الجمالى نفسه دائمًا مغرضًا أو وظيفيًا بمعنى أنه يمكن لحدث القيام بأنشطة معرفية ذاتية الغاية تنظمها اللذة أن يكون حدثًا وظيفيًا. إن الانتخاب الجنسى هو بلاشك وظيفة من بين سلسلة من وظائف أخرى يمكن أن يؤديها الموقف الجمالى. فعلى سبيل المثال كون أن هناك شيئًا له وظيفة فى طقس دينى لا يمنعه أن يُحدِث فى نفس الوقت موقفًا جماليًا. بل ويمكن لتبنى هذا الموقف أن يلعب دورًا مهمًا فى ممارسة جيدة للطقس. ويكفى أن ننظر إلى العبادة الكاثوليكية التى تبين أن تراثنا الثقافى قد بلور مجموعة من الممارسات المعقدة حيث تكمن إحدى أهم خصائصها الأكثر أهمية فى أنها لا تتوقف عن استخدام الموقف الجمالى بوصفه عنصرًا إيجابيًا للتدعيم.

من البديهى، أن وجود قاعدة جينية للعلاقة الجمالية – منظورًا إليها بوصفها نشاطًا معرفيًا عصبيًا يُنظم من قِبل الإشباع الناتج عنه – لا يمكن أن يفسر التنوع والثراء الذى نراه فى الأشكال الثقافية العديدة للانتباه الجمالى. وهكذا فإن تفاوت أهمية السلوكيات الجمالية بحسب الثقافات والعصور والطبقات الاجتماعية، والفئات العمرية، والظروف الفردية، يستدعى وجود عوامل سببية متعددة يمكن تفسيرها فى إطار التشابهات التطورية والانتقالات التاريخية. وفيما يخص العوامل التى تتعلق بالتشابهات التطورية يمكن أن نقول بوجه عام أن تطور السلوكيات الجمالية يتاح بواسطة أسلوب فى الحياة يكون فيه الضغط البيولوجى والاجتماعى غير مرتفع،

بفضل حياة وسط الجماعة منظمة تتيح مناطق للهدوء ووقت للفراغ لأعضائها أو على الأقل لجزء منهم. وهذه الحالة الأخيرة، أى حالة الاستقطاب الاجتماعى التراتبى، تؤدى إلى سلوكيات جمالية شديدة التعقيد ونخبوية لدى الشرائح الاجتماعية السائدة والتى يكون مقابلها فى بعض الأحيان، ولكن ليس بالضرورة، تخلفًا فى السلوكيات الجمالية لدى باقى الأعضاء المحكوم عليهم بإنجاز مهام إعادة الإنتاج الاقتصادى للمجتمع. وفى المقابل، نجد أن المجتمعات الأكثر تمسكًا بالمساواة فيما يخص اقتسام العمل تنتج بوجه عام ثقافات جمالية مشتركة ومتاحة للجميع بصورة أسهل. ومن هنا فإن الصراع المعتاد منذ القرن التاسع عشر بين "الفن الراقى" و"الفن الجماهيرى" هو بلا شك أحد نتائج انتقال المجتمعات الأوروبية إلى بنية اجتماعية أكثر اقترابًا من المساواة من تلك التى أنتجت لنا الفن الكلاسيكى.

وتعتبر مسألة وضع الاتفاقات والاختلافات بين الثقافات فيما يخص الموضوعات التى تعد مؤثرة من الناحية الجمالية مسألة أكثر تعقيدًا. بعض الاتفاقات تنبع بلا شك من العوامل الجينية. وفيما يبدو أن هذا هو الحال حينما نجد الكائن الإنسانى يتبنى فى كل مكان موقفًا جماليًا تجاه وجوه أفراد الجنس الآخر من نفس النوع. أما وضع الجاذبية التى تمارسها الزهور Phytophilie فهو يعد أقل بداهة. ويقدمه علماء الطبائع عادة على أنه ملمح عام راسخ جينيًا. ولكن الأبحاث الأنثروبولوجية لا تؤكد هذه الفرضية. وإنما على العكس تشدد على عوامل خارجية مثل نوع المحيط الطبيعى، وكذلك على عوامل اجتماعية. ولقد وضع جاك جودى عدم اهتمام الثقافات الإفريقية بكل ما يتعلق باستخدام الزهور فى الزينة فى تعارض مع الشغف بالزهور الذى نلحظه لدى شعوب جزر المحيط الهادى.(١٧)

ولقد كانت أهمية العوامل التاريخية فى تنوع الخبرة الجمالية موضوعًا لدراسات لا تحصى ولا تعد، على الأقل فى مجال الاستخدامات الجمالية للابتكارات الفنية. وهكذا فمنذ العصر اليونانى القديم ومجددًا فى العصور الحديثة

---

(١٧) انظر: Jack Goody, La culture des fleurs, Paris, le Seuil, 1994

لعبت الاستخدامات الجمالية للفن المسرحى دورًا مركزيًا فى الحضارة الغربية – وهو دور يتعارض بوجه خاص مع الأهمية المحدودة لهذا الفن فى الثقافة الصينية على سبيل المثال – ويمكن تفسير ذلك فى إطار الانتقال التاريخى، على اعتبار أن عصر النهضة قد عد نفسه بوضوح استمرارًا للعصر اليونانى القديم ولاسيما لفن الشعر الأرسطى. وكون أن فن الخط الذى يحتل مكانة مركزية فى الفن الصينى، يكون له نفس المكانة فى الفن اليابانى يمكن تفسيره أيضًا فى إطار تاريخى على اعتبار أن اليابانيين عندما استعاروا الكتابة الصينية، استعاروا معها استخداماتها الاجتماعية المختلفة – ومنها الوظيفة الجمالية. إن عملية النقل خارج الجسد أى التأثر التاريخى تؤدى أيضًا دورًا مهما فى مجال "الجمال الطبيعى" وهو الذى ليس أقل تأثرًا بالناحية الثقافية من مجال الفنون. ولذا، ولنظل فى رحاب الشرق الأقصى، فكون الثقافة اليابانية تشترك مع الثقافة الصينية فى نفس نمط السلوكيات الجمالية تجاه الظواهر الطبيعية هو أمر يمكن تفسيره تاريخيًا، بما أن الثقافة اليابانية قد تبنت رؤية للعالم يجد البعد الجمالى فيها مقوماته الأساسية فى الثقافة الصينية.

يبدو أن تطور السلوكيات الجمالية، مثله مثل تطور باقى السلوكيات الإنسانية، ينتج عن تضافر العديد من العوامل السببية. والتفسير الطبيعى Naturaliste الذى رسمت للتو ملامحه العريضة، مهمته الأساسية هى محاولة إنصاف تعددية العوامل السببية. وميزته الأساسية، فيما يبدو لى، تكمن فى كونه يسمح لنا بالإفلات من حبائل البديل الزائف، الذى نجده فى تعبير "نسبية ثقافية" أو "عمومية". فى حالة ما يتصل بالأداء العقلى تكون العمومية البيولوجية التى لا تتعارض مع التباين الثقافى هى العامل الوحيد غير الغامض القادر على التفسير. بالفعل أن السمة الأكثر أهمية للمخ – أى للأساس البيولوجى للسلوكيات الجمالية – هى ما نطلق عليه المرونة التشكيلية للبنية العصبية. هذه المرونة التشكيلية هى التى تكوّن الأساس البيولوجى للتنوع الثقافى وما بين الفردى للوقائع الثقافية. ولو أخذنا التناول الطبيعى لعلم الجمال مأخذ الجد، فإن الصيغة المثلى تكون "عمومية

بيولوجية" و "بالتالى" نسبية ثقافية". وبناءً على ذلك يكون إضفاء التناول الطبيعى على علم الجمالى الفلسفى، لا يقلل من قيمة العلاقة الجمالية، ولكن يسمح بالإدراك الكامل للوظيفة الأساسية التى يؤديها ويستمر فى أدائها فى داخل المصير البيولوجى والثقافى فى آن للبشرية.

فن القليل(١٨)

بقلم: بيير سانسو

Pierre SANSOT

ترجمة: إيناس عامر

مراجعة: د. سلوى لطفى

إن القضية لا تتعلق بالثناء على الناس الذين يملكون القليل أو حسدهم بحجة أنهم أفلتوا من الهموم التى يسببها الثراء والسلطة. فما يثير إعجابنا ليست الصعوبات الخاصة بالظروف المتواضعة بل فن القليل الذى بفضله يعمل بعض الأفراد من أجل الأفضل بوسائل ضعيفة. فبمعدات بسيطة، يصلح العامل سيارة ويغير من معالم مسكن. فهو يخترع الوسائل والغاية فى نفس الوقت - المشكلة وحلولها... وبرغم المفردات اللغوية المحدودة، يستطيع شخص ما أن يعبر عن مشاعره ويثير الضحك أو الشفقة عن طريق الإيماءات والعبارات الهزلية. الغذاء غير الوفير لا يمنع أن تجهز الأسر وجبة جماعية وتستمتع وتشعل أنوار البهجة وتكثر من مظاهر الفرح الإنسانى.

"هذا القليل" لا يخشى المبالغة فيه عندما يعنى الوجود بشكل مكثف. إنها الفرحة التى نتمسك بها لنتخطى ظروفنا العادية لا الرغبة فى الاستئثار بالثروات العامة على حساب الجماعة. إنها الرغبة التى يثيرها الأمل فى الاقتراب من المطلق؛ حفلة ينفق فيها أكثر من المعقول، راديكالية ثورة فى مواجهة الظلم، كلمة تنتشر بلا مبرر وبصورة مبالغ فيها... الجشع المفرط يضايقنى. أنا لا أحاول الدفاع عن قضية مبالغ فيها. هل نستطيع أن نلوم شخصًا على ذكائه المفرط وحساسيته الشديدة وكرمه الزائد عن الحد!

---

(١٨)نص المحاضرة رقم ٣٦٣ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٨ ديسمبر ٢٠٠٠.

سوف نستخدم بعض فئات من الطبيعة البشرية: التملك، السلطة، التقييم، ولكن من الممكن أن تكون التملك، العمل، الوجود.

تملك القليل، لا يعنى التجرد من كل شىء. بل يمكن أن يعنى العيش فى قلق من فقدان هذا القليل (وظيفة صغيرة، مدخرات متواضعة) وعدم القدرة على الصعود إلى السطح مرة أخرى. ويعتمد هذا الوضع على حسن التصرف. لكن ما أن نتولى مسئولية أسرة ونضع الآمال الجميلة من ورائنا، يتحول هذا الخوف إلى شعور مُلح ويفسد علينا بعض متع الحياة اليومية. فنقبل الشىء الذى لا يمكن قبوله (إدارة مكان كبير قبل الفجر، توبيخات رئيس العمل)، لأنه يجب أن نتماسك بأى ثمن، بل ويأتى أحياناً الوقت الذى نلقى فيه بأنفسنا إلى هاوية مخيفة.

احتمال آخر، إذا كان هذا القليل له بعض الأهمية، نتشبث به وندافع عنه بجميع وسائل الدفاع والهجوم ونهتم بأشياء قليلة الثمن ورديئة الذوق. نرفع لافتات "الكلاب الشريرة" و"ممنوع الدخول"، نتخذ الحذر من المجهول أو من أى إنسان يريد أن يتدخل فى خصوصيتنا. من هم هؤلاء المنزوون؟ أفراد، أسر منغلقة على نفسها أو أبطال شجعان تضع يدها على الزناد.

إن التملك ليس بالشىء القليل ما دامت "الأنا" بجوهرها الزائل ترتبط "بما يخص كلاً منا" فشيئًا ما، شيئًا واحدًا فقط يمكن أن يكون لنا المنقذ فى ظروف مأساوية (كالحكم بالنفى أو المرض). تتسم الناس التى تملك القليل، أكثر من غيرها، بحساسية تجاه ما يبقى فى ذاكرتها وحالات تعبها. فالخسارة تؤثر عليهم بصورة كبيرة.

تملك الكثير، من يكره ذلك، إلا البعض الذين يحلمون بطفولة وجب عليها عدم الإسراف والتبذير، حيث يترددون قبل شراء الحلوى أو بعض النماذج الواضحة. فمحظور عليهم أن لا يزيدوا من حجم مشاريعهم، مثل هذه المكتبة محكوم عليها بالزوال إذا لم تزد من مساحتها. فالذى يملك الكثير الزائد عن الحد قد

يكون إذن ضحية نظام. ومع ذلك نحن نقدّر، هنا وفى أى مكان آخر، أن يخضع مثل هذا الرجل لنزعة المبالغة.

ونحن نراقبهم، ألا نستسلم لعاطفة الغيرة أو لأيديولوجية المساواة بحيث لا يتخطى أحد الآخر؟ حتى إذا منحنا البعض منا قدرًا أكبر من الجرأة والمهارة، ألم تأتى ثروات هذا النظام من سلب الآخرين قوة عملهم؟

الوجود والعالم لم يسلّما إلينا كما هما فى كمالهما. يجب علينا تخليدهما، سواء بالترحيب الحماسى أو بالسبق وبمضاعفة الغنائم: فبالنفوذ الفعلى، أقرر الحقيقة للقريب والبعيد، أخترع الطرق لأسير فيها أو لأقترب من ما أرغب فيه. وبنفوذ فكرى، افهم، أستوضح ما كان يبدو لى غامضًا، وبالفهم أصبح مشاركًا فى الأحداث حتى وإن اقتضت الضرورة ذلك. وعندما تخور قواى، ينهار عالمى، ويتلقى وجودى الضربات. استسلم بدلا من السعى. فغالبًا ما تتراكم الإعاقات بأنواعها، وتحد من قدرات بعض الناس. مبدئيا، يستطيع هؤلاء الرد على ما يعتبرونه تحديا وعندئذ يثيرون إعجابنا ولكن ليس ضروريًا لأحد منا أن يكون بطلاً أو مثار إعجاب.

كذلك تعتبر عدم السلطة فضيلة مدخرة لبعض الناس الذين يستطيعون إذا لزم الأمر الضغط على العالم، كدليل على الذوق والعلو المعنوى، وليس الحال هكذا بالنسبة للذين يمتلكون القوة المحركة وملكات فكرية متواضعة.

إن السلطة تؤدى إلى الجنون.السلطة المطلقة تؤدى إلى الجنون المطبق. فمن الصعب أن نحد سلطة ما بأنفسنا أو عن طريق دستور. وفى هذه الحالة الثانية، يكفى، فيما يبدو، أن نضاعف من السلطات ومن تشتيت مجالات اختصاصاتها. فلا تتعدى السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية بعضها على بعض. هذه قاعدة جيدة. ولكنها لا تحترم دائمًا (فى الغالب). وللفاعلية، لابد من وجود رجل يأمر وينسق ويقرر الحكم الأخير. كما يجب لحل المشكلات الفرعية

ربطها بمشكلات أكثر أهمية و هلم جرا. لابد من وجود شفافية وتواضع كبيرين لكى نتقبل احتمالية وقوعنا فى الخطأ ولا نحيط أنفسنا بجمع من المنافقين.

عدم التقدير الكافى، وأعنى بذلك عندما لا يعطينا الآخرون حق قدرنا ويعاملوننا وكأننا كم مهمل. فيكفى، على ما يبدو، أن نرفض رأى البلهاء وأصحاب القلوب غير المبصرة ونقنع أنفسنا بأن لكل إنسان مقامه الرفيع. إن الأمر يحتاج إلى نفس قوية لكى تقاوم الرأى السائد عندما يتجاهلنا ويستهين بنا. فصورتنا تتكون من خلال الصورة التى يرانا بها الآخرون والتى تؤكد أنه فيما وراء التقدير الذى يكنه نظرائى لى، يبقى جوهر غير قابل للإضرار ولا يتأثر بهجمات الآخرين واحتقارهم. إن عدم التقدير الكافى فى نظر الرأى السائد وعلاوة على ذلك فى نظر آبائنا، وأطفالنا، وأقاربنا يجعلنا نعتقد انه لاحق لنا فى الوجود،أو على الأقل، إن مثل هذا الوجود لا يستحق أن نعيشه.

يبقى الأمل فى مقابلة شخص (شخص واحد يكفى) يعترف بنا، إلا إذا ما جعلنى اليأس أن أسلك مسلكًا بائسًا يتفق مع الرأى. لا يزال فى الإمكان اللحاق بمجتمع المنبوذين، الذين لا يتخاصمون، لا يصنعون نموذجًا ثم يلقون به، ولا يجتمعون على الأساليب السلبية من الإهانة وإلقاء التهم، ليدوم إيجابيا هذا المجتمع المعارض ذو الطبيعة الضعيفة والزائلة. كان ذلك حال العمال، سواء كانوا نقابيين أم لا، محاربين عندما ينتقدون، غير مبالين بالأيديولوجية المهيمنة. كانوا يعلمون أن لممارساتهم الفريدة ثمن، ثمن أكبر من السلوكيات الأخرى المبنية على النفاق والمنفعة. فالنسبة لهم، المباشرة وأحيانًا المتعة والتضامن النزيه واندفاعات القلب والسلوكيات الحميدة اللاتى يضعونها (كانوا يضعونها) فوق عالم بارد يحسب حساب كل شيء.

المغالاة فى التقييم أو إعطاء الشخص نفسه قيمة استثنائية. فها هو الاكتفاء الذى يتعدى الزهو الأبله ويفقد به الرجل اعتباره. فمثل هذا الشخص يكتفى بذاته. لم يعد يشعر بالنقص الذى يدفعنا إلى أبعد مما نحن فيه ويجعلنا فى احتياج إلى

نظرائنا. عندما نشعر بالضعف، نكون فى الواقع أقوياء والأمانة التى عرضت علينا كبشر متحملين للمسئولية ضخمة، ولن نشعر أبدًا بأننا اقتربنا منها أو أديناها على أكمل وجه.

إن الشخص الذى نمنحه المكانة الرفيعة، وبالتالى يحظى بالتمجيد وانحناءات التعظيم، يجب عليه ألا يرفض ذلك حتى لا يخاطر بمضايقة معجبيه (قد لا يكونوا بالضرورة منافقين) بل يجب عليه أن يتقبل ذلك بالابتسامة ويحاول أن يوضح لهم الخطأ الذى وقعوا فيه والمتعلق بشخصه. وبالنسبة للكاتب الشريف الذى يملك قلمًا جميلا، يكفيه أن يقدر أكثرهم علوًا ولا يبالغ فى تقييم بعض اكتشافاته أو بعض العبارات الموسيقية التى يعرف سرها (البائس).

إن المبالغة فى التقدير تجعلنا ضعفاء. فنعتاد على صورة معجبينا والمنافقين والمتسكعين السذج والمجاملين. والعودة إلى تقييم أكثر بساطة وأكثر تبريرًا يتم فى ظروف صعبه. وهكذا فإن الحصول على جائزة "جونكور" سيتوقف فى الوقت الذى تكتب فيه " رائعة جديدة" وعبارات المديح الممزوج بالنقد بمناسبة ظهور عمل جديد ستضايقه وستملأه بالمرارة. هل يشعر رئيس جمهورية سابق بعزاء عند ما نستمر فى مناداته بـ "السيد الرئيس"؟ لقد عاد أثناء حفلة رسمية إلى الجمع الغفير من المدعوين، يصوّب نظره لمن يوجد فى الصف الأول ويتمتع باهتمام جميع وسائل الإعلام.

ولعلاج هذا التهديد، هناك بعض الحلول: يجب أن نضع فى أذهاننا نسبية النظم التى تؤكد القيمة الصحيحة للرجل (لنقرأ من جديد بسكال فى مسألة الجسد، الفكر، الإحسان). يجب أن نتقبل المذلة بوازع من قانون الأخلاق أو أى شكل آخر من أشكال السمو، المذلة لا تقلل من شأننا (فهى تعيدنا فقط إلى مكاننا) بل وتعلى من قدرنا لأنه تم تقييمنا بمقتضى قانون بهذا النبل.

إن تملك قدرًا أكثر قليلا من القليل (الاعتدال) لا يجعلنا فى مأمن من المضايقات. على مستوى التملك: هو البيت الصغير الذى ننزوى فيه. وعلى

مستوى السلطة: التصرف كرئيس صغير. وعلى مستوى التقييم: البحث الدائم عن التميز والأوسمة البسيطة.

يجاور "القليل" أحيانًا اللاشئ أو ما يشبه ذلك تقريبًا. هذا التجاور مع العدم يعطيه بهاء. و"الكثير" المبالغ فيه يختلط مع كل شيء وتزداد المسافة التى تفصل بينهما. ألا توجد طريقة أو ظروف تكفل الربط بينهما؟ لقد فكرت ومازلت أفكر أكثر فأكثر فى طريق سواء كان خياليًا أم حقيقيًا. فأشياء قليلة تكفى الشخص الذى يريد أن يتقدم وهذا القليل يعطيه ما هو ضرورى له، إلى أن يقبل التجرد من كل شيء بل ويقبل الفقر المدقع. وبإسكات الصخب الدخيل والأفكار الآثمة و الدنيئة، وبفضل هذا الصمت المستعاد، يكون الفرد على استعداد لاستقبال العالم: أحيانًا بعض الحشائش، تحليق الطيور وأحيانًا أخرى الكون كله.

الحكمة أم الفلسفة؟(١٩)

بقلم: فرانسوا جوليان

François JULLIEN

ترجمة: د. زينب الخضيرى
مراجعة: بشير السباعى

للفلسفة مشكلة بإزاء الحكمة. على أن الأمور تبدو فى البداية واضحة – إذ كان الفصل بينهما والهيراركية التى تجمعهما محكمين بشكل جيد. كانت الحكمة، كما قال أفلاطون، من نصيب الآلهة، بينما لم يكن فى مقدور البشر إلا بلوغ الفلسفة من حيث هى "محبة للحكمة". إلا أن الأمور انقلبت مبكرًا جدا فيما يبدو، فأزاحت الفلسفة الحكمة جانبًا، لكونها غير متماسكة، وغير نظرية بالقدر الكافى. وهكذا لم يعد القدر الكبير من التحفظ من جانب الفلسفة مفيدًا، إلا فى إخفاء طموحات الفلسفة الناشئة، فى الوقت الذى كانت تستعد فيه – بدءًا من أفلاطون نفسه – لعزل الحكمة فى الفقر الذى لا علاج له الخاص بكل ما ليس معرفة مبرهنًا عليها (أو موحىً بها؛) وكان لابد لهذا الاحتقار أن يتزايد مع نمو الفلسفة. إذ كان بإمكان الفلسفة أن تتباهى، لكونها فى نمو مطرد، بأن لها تاريخًا. أما الحكمة فلا. ففى حين تكتب تواريخ للفلسفة، فليس بالإمكان الكتابة عن تاريخ للحكمة. ونتيجة لهذا رأت الحكمة نفسها تعامل بشكل معكوس، ليس من حيث هى "أعلى" مما هو فلسفى بل من حيث هى "أدنى" منه. بدت (الحكمة) وكأنها فكر لا يجرؤ على المجازفة بنفسه من أجل بلوغ المطلق، أى الحقيقة. بل بدت وكأنها عازفة عن ذلك – إذ بدت فكرًا رخوًا، وغير محدد، ومنهكًا، ومعتدلاً، ومسطحًا، وصالحًا لقول كل شىء، ومتخلفًا بشكل محزن: فهى فكر مبتذل، وراكد بشكل بعيد للغاية عن الانطلاق المبهر للأفكار. قالWittgenstein فيتجنشتاين: "إن الحكمة هى شىء بارد، ومن هذه الزاوية، فهى

---

(١٩)نص المحاضرة رقم ٣٦٤ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٢٩ ديسمبر ٢٠٠٠.

شيء غبى" وقال أيضًا: "الحكمة أشبه برماد بارد، ورمادى يغطى الجمر". تبدو المسألة إذن متفقًا عليها، وتبدو الحكمة وقد أعيدت بلا ندم إلى طفولة الفكر.

وادعت الفلسفة أن المسألة قد حسمت، وأنها مسألة منتهية. وترد الحكمة عليها: إنك مرائية، فإن هذا مما لا تصدقينه أنت نفسك، بل ولا تريدينه، على الأقل لكون الفلسفة تحتاج بشدة للحكمة لتتسامى. وتحتاج إليها بوجه خاص للخلاص من هذا الدور السوقى الذى لا تنوى لعبه. ففى الوقت الذى كانت فيه الفلسفة تتظاهر بازدرائها للحكمة، فإنا لم نكف عن إطلاق اسم الحكمة على كل فكر يفيد - كما يقال - الحياة - كما كان يريد الإغريق منذ البداية، الأمر الذى لم نتخل عن قوله، بالرغم من كل الاحتياطات التى تتخذها الفلسفة منذ ذلك الحين. فما زالت تعمل عملها فى جانب منا، الصورة القديمة للرواقية، أو للأبيقورية، أو للشك، على يد حكيم يطبق فكره، ويراهن عليه لتحقيق السعادة. بل أعتقد أن هذا المطلب يزداد إلحاحًا اليوم، منذ أن لم يعد فى مقدور الفلسفة الاستناد للدين، أو لبدائله فى المطلق، أى ليوتوبيات العلم أو اليوتوبيات السياسية. بل وصل هذا الشك إلى قلب الفلسفة، بما أن هذه الحكمة المنبوذة عادت اليوم للظهور، واستعادت فاعليتها، باختفاء المذاهب الكبيرة وانقشاع الزعم بشمولية الفلسفة، وبوجه عام مع فقدان دور الهيمنة الذى كانت هذه تزعم أنه دورها؛ ففى موضع ما يعاد فتح دعوى الحكمة حيال الفلسفة.

إنى لأعتقد أن Montaigne مونتانى كان أكثر من غذى هذه الدعوى، وسأعود إلى عبارات مقاله **De l'expérience (فى التجربة):**

"لا تفيد الأبحاث والتأملات الفلسفية إلا كغذاء لفضولنا. إن الفلاسفة يحيلوننا، وهم على صواب فى ذلك بشكل كبير، إلى قواعد الطبيعة، تلك القواعد التى لا يعنيها إلا تقديم مثل هذه المعرفة السامية، ولذا فهم يزورون هذه القواعد ويقدمون لنا وجهها المرسوم بالألوان بعناية بالغة، والمتكلف جدا، مما يتولد عنه العديد من الصور المختلفة لموضوع جد متجانس. وكما أمدتنا الطبيعة بأقدام للمشى؛ فهى

حريصة على إرشادنا إلى الحياة، وهو حرص ليس له قدر ابتكارية وصلابة وفخامة حرص ابتكارهم وإن كان يسيرًا وصحيًا بشكل مساوٍ، ويحقق بشكل جيد للغاية ما يقوله هذا الابتكار، عند من حظى بمعرفة كيفية التصرف ببساطة وبتناسق، أى بشكل طبيعى. الاستسلام التام للطبيعة، هو الاستسلام الأكثر حكمة لها".

هكذا نتحدث عن "حكمة" مونتانّى، وإن كنا لا نستطيع، مع ذلك الحديث عن فلسفته، بالرغم من أنه، مثله مثل الكتلة الضخمة المنعزلة، لا يكف عن التفرس فى الفلسفة، بل ولا يكف عن معاشرتها. وثمة قول يلخص فكر مونتانّى هذا، الذى يفلت منا لبساطته: "إن أعظم روائعنا وأكثرها استحقاقًا للمجد، هو الحياة بتلاؤم." سأختار هذا القول هذا المساء، خيطًا رابطًا لهذا العرض، بل إن هذا الأخير لن يكون إلا تفسيرًا لهذه الصيغة التى تكاد لا تفسر، والتى تميل إلى قول ما نطلق عليه لفظًا لم ننظِّر له أبدًا:" التهيؤ" لأننى أتصور أن "التهيؤ" هو ما لا تكف الحكمة عن الرغبة فى قوله فى مواجهة الفلسفة. هو مفهوم لا يمكننا الاستغناء عنه، وإن كنا لم نتصوره، أو هو مفهوم لم يتردد كثيرًا عندنا إلا فى عبارات "جيد" A.Gide فى "Les Nourritures Terrestres[٢٠] (الأطعمة الدنيوية): "سأقول إن كل جديد يجب أن يجدنا دائمًا على أهبة الاستعداد.."؛ إن هذا المفهوم لا هو أخلاقى ولا هو نفسى، ولذا فهو يفلت من قبضة الفلسفة. ومع ذلك، فهو يقال فى الصيغة الأكثر تداولا: " كن مهيئًا. إلا أننا بالفعل، نستخدمه (هذا المفهوم) استخدام التعبير الشائع، أى نستخدمه بشكل عابر، دون أن نبغى التوقف عنده. أى دون منحه إذن أى مضمون نظرى، أى دون انتظار أية عاقبة فلسفية منه.

ولكن، كيف نبسط هذا "التهيؤ" ليصبح مفهومًا، كيف نعطيه قوامًا؟ أو بعبارة أخرى كيف نعيد اليوم شحن مفهومنا عن الحكمة؟ على ألا يكون ذلك بالطبع لا بالعزوف عن عمل الفلسفة، ولا باللجوء إلى المرشدين الروحيين.

---

(٢٠)الأطعمة الدنيوية " (١٨٩٥) هو ما عبر فيه جيد عن التهيؤ disponibilité الحسى للسعادة على الأرض، وهو ما كان له أكبر الأثر على الشباب فى حينه. (المترجمة)

وإذا كنت، فيما يتعلق بى، قد اخترت الابتعاد خطوة والمرور بذلك عبر الصين، أى عبر سياق فكر هو أبعد الأفكار عن فكرنا - وهو بعيد ليس فحسب لغةً، وإنما هو بعيد أيضًا تاريخًا، وإن كان فى الوقت نفسه فكرًا متطورًا، وواضحًا، ومفسرًا- فلقد فعلت ذلك لأتمكن من تأمل الفلسفة الأوروبية عبر هذا الآخر. أى جملة، للرجوع لتحيزاتها (تحيزات الفلسفة الأوروبية) ولمحاولة مساءلتها عن اللا مفكر فيه الخاص بها. وفى حقيقة الأمر، إذا كنت مررت بالصين، فقد كان ذلك فى المقام الأول للوصول إلى مبادرة نظرية، وللخروج من الإطار الأوروبى، ولأرى، كيف يرتسم فكرنا، إذا ما أبعدته مسافة، على الأفق "الممكن" للفكر. فابتعادى، ليس بحثًا عما هو غريب، وإنما هو بهدف "إرباك" الفكر ولجعله يواجه معقوليات أخرى، ولجعله يخرج من خاناته، أى "لقلقلته". ولكننى إذا ما مررت بالصين خاصة، إذا ما ابتعدت خطوة - هائلة - فإنما ذلك فى المقام الأول من أجل: "استرجاع النفوذ". استرجاع النفوذ على ما لم تفكر فيه الفلسفة. استرجاع النفوذ على أعماق البداهة، على التافه، على المبتذل، على هذه الأعماق الخاصة باللا نظرى: على ما اضطرت الفلسفة إلى إهماله لكى تخوض هذه المغامرة المبهرة بالنسبة لها، ألا وهى البحث عن الحقيقة - البحث عن **الحقيقة** والبحث عن **المعنى**. باختصار، استرجاع النفوذ على ما اضطررت لإهماله، ولتهميشه، والذى ظل بالتالى بالنسبة لنا، هو بقايا "الحكمة".

سأنطلق فى محاولتى لإعطاء قوام لمفهوم الحكمة، عبر مفهوم التهيؤ من أجل شن الهجوم مرة أخرى على الفلسفة، سأنطلق من هذه الصيغة لكونفشيوس فى **Entretiens "الأحاديث"**.

"كان **المعلم** يخلو من هذه الأمور الأربعة: كان بلا فكرة مفضلة، ولا اضطرار مقرر سلفًا، ولا موقف (محدد) ولا أنا خاصة. (التاسع، ٤)".

ولابد من فهم ذلك على النحو التالى: أن يكون المرء بلا فكرة مفضلة يعنى بالتالى أنه بلا اضطرار مقرر سلفًا، وبالتالى بلا موقف محدد وأخيرًا بلا أنا

خاصة. أربعة تعبيرات كلها سلبية. إن المعلم لا "فكرة" لديه، وليس المقصود أنه بلا "فكرة غير واقعية"، أو " بلا فكرة مكتملة تمامًا"، كما ترجمت، وإنما المقصود ببساطة، وبشكل حاسم، أنه "بلا فكرة"؛ فهو يحذر من تقديم أية فكرة كانت، كما يقال: لدىّ فكرتى أو العمل وفق فكرتى. فهو يمتنع عن تقديم أية فكرة كانت، ولا يتحيز لأى شئ؛ بمعنى أنه يظل منفتحًا على كل الإمكانيات. ونظرًا لكونه بلا فكرة، ولكونه لا يقترح أية فكرة، فهو يجد نفسه بلا أية ضرورة مفروضة عليه. فليس ثم "لابد" يحدد سلفًا سلوكه أو رأيه. ولأنه بلا فكرة، ولأنه بلا ضرورة تفرض نفسها عليه، فهو "بلا موقف" لأنه لا يثبت عند أى موقف خاص ولا يتوقف عن التطور، عن التوافق مع الواقع. وختامًا، فهو يجد نفسه بلا أنية، لأنه لا يتجمد فى أى موقف خاص. و"بلا أنية" يعنى أنه بلا شيء يقرر تفرده ويلاحظ المفسرون كيف تتداعى هذه الصيغة: فهو بلا فكرة، لأنه بلا أنية خاصة، وهذا هو ما يجعل هذه الصيغة تعبر عن "التهيؤ" أى عن كون الحكيم يحتفظ بكل الآفاق منفتحة، وعلى نفس المستوى، وعلى قدم المساواة، وعن كونه يمتنع عن تفضيل أى شئ. إن هذا هو ما لم يكف الفكر الصينى وخاصة الفكر الكونفشيوسى، فى العصر القديم عن قوله، ولأذكر النص: "إن الرجل الخير كامل (شامل) "ولا يميل لأية جهة. أما الرجل المبتذل فهو على النقيض" (الأحاديث، الثانى، ١٤). وهو ما يجعل الرجل الخير لا يؤيد تحديدًا شيئًا، وهو بلا مسبقات؛ وأولى مزاياه هى عدم التحيز. أى أنه يبقى على كل الإمكانيات منفتحة ولا يتركها تتقلص من أى جانب. وقد قيل أيضًا "إن الإنسان الخير لا يندفع بقوة فى الدنيا تأييدًا أو رفضًا، ولكنه يميل إلى ما يتطلبه الموقف" (الأحاديث، الرابع، ١٠). وهذا ما أدى بكونفشيوس إلى أن يقول عن نفسه: "لا يوجد أمر أستطيعه أو لا أستطيعه" (أمر يلائمنى، أو لا يلائمنى، الأحاديث، الثامن عشر، ٨). وذلك لأنه يصنف الحكماء المختلفين على هذا النحو: ففى جهة يوجد المتشددون والذين يرفضون أن يتلوثوا ولو بقدر قليل من أجل خير العالم، وفى الجهة الأخرى يوجد المستعدون لأن يتلوثوا، لو اقتضى الأمر، من أجل خير العالم. إلا أن كونفشيوس يقول:أنا مختلف عنهم جميعًا، فلا يوجد ما

أستطيعه أو مالا أستطيعه. أى أن كونفشيوس يستطيع هذا "بنفس القدر" الذى يستطيع به ذاك: فلا هو متشدد، ولا هو كذلك غير متشدد، وإن كان بإمكانه أن يكون متشددًا بنفس قدر الأكثر تزمتًا عندما يقتضى الأمر ذلك، وأن يكون أيضًا متلائمًا بنفس قدر الأكثر تلائمًا عندما يقتضى الأمر ذلك أيضًا.

ولقد لخص Mencius⁽²¹⁾ منسيوس حكمة كونفشيوس هذه بالرجوع لأنماط الحكماء - فمن جهة هناك المتلائمون، ومن جهة أخرى المتزمتون، ثم الذين يحاولون إيجاد طريق بين الاثنين. ولكن، ماذا نقول عن كونفشيوس؟ فلا هو متزمت، ولا هو كذلك متلائم، فكونفشيوس هو "لحظة" الحكمة. فهو متزمت، أو على العكس، متلائم، وفقًا لما تقتضيه "اللحظة". وعندئذ نفهم أكثر لم يكون الحكيم "بلا فكرة": هو كذلك لأن الفكرة هى فى آن واحد فردية جدا، لكونها تنبع من وجهة نظر خاصة، وهى فى الوقت نفسه عامة جدًا، لكونها تحتوى حالات متنوعة للغاية. إن "الفكرة"، بما تشكل مفارقة، إنما تفسد من الجانبين. فهى فى آن واحد جزئية جدا، وبالتالى هى أيضًا متحيزة جدا (فهى "فكرة، فكرتى")، وهى أيضًا مجردة جدا (من حيث هى "فكرة" فهى ليست إلا أفكارًا) وهى فى آن واحد مقيدة للغاية بما تفضله، وبالتالى بما تستبعده أيضًا، وهى واسعة للغاية، لاحتوائها حالات متنوعة للغاية.

إلا أننى أعتقد أن هذه الرؤية للتهيؤ هى ما نجده خلال هذا المخزون من الفكر الذى نطلق عليه فى كثير جدا من الأحيان اسم "الحكمة" عندما يكون حديثنا عن "الوسط العدل". بالفعل كان للوسط العدل، بشكل ما، فى البداية فى التراث اليونانى، كان له قوام نظرى، هو قوام النسبة، فيقول سقراط لكاليكليس Calliclès: كاليكليس، أنت تهمل الهندسة... وعند أرسطو، الفضيلة تعنى الوسط العدل بين الإسراف ومجاوزة الحد المناسب والقصور عن الوصول إلى الحد المناسب Mesotès الاعتدال، الذى يتمتع من حيث هو كذلك بوضعية نظرية، لكونه مرتبطًا

---

(٢١) Mencius هى الصيغة اللاتينية لاسم الحكيم الصينى Meng tzu، الذى عرض وفسر الكثير من الجوانب المثالية الكونفشيوسية دون إهمال الجوانب المادية للحياة الأخلاقية. (المترجمة)

بطبيعة المنصل، وبالتالى بطبيعة المنقسم، ولكونه متواصلا مع وشيجة التفكير العقلى فى المنطق، أو مع المركب فى الفيزياء. إلا أننا نعرف المصير الذى عرفه فيما بعد موضوع الوسط العدل هذا، عندما سُطح فى إنسانياتنا (كما عند Horace هوراسيوس: **Est modus in rebus هو الاعتدال فى الأشياء**)، وهو ما سيطلق عليه **aurea mediocritas الوسط الذهبى**، لقد أصبح فكرة باردة، حذرة، تنصح بأن نحيا نصف حياة، وتفرض تجنب أى إسراف. إلا أنى أريد أن أبين كيف يمكننا التفكير بشكل مختلف تمامًا بصدد مسألة الوسط العدل هذه، وكيف يمكننا إعطاء قوام لهذا المفهوم الذى لم يعد يستخدم إلا كموضوع خطابى، لكونه قد فقد كل قدرة نظرية.

لهذا، سأتجه لهذا البناء العظيم من الفكر الصينى القديم، الكتاب العمدة لثقافته، ألا وهو **Classique du changement "الأساسى فى التغيير"**، أو كتاب الـ Yi: King[٢٢] الشهير. لنتأمل عين بنية صور هذا الكتاب: هى عبارة عن خطين متصلين أو متقطعين، وموضوعين أحدهما فوق الآخر، ويصنعان أشكالا - إما أشكالاً مكونة من ثلاثة خطوط هى المثلثات، أو من ستة خطوط هى السداسيات. لنتأمل الأشكال السداسية الأضلاع هذه فى "الأساسى فى التغيير" الأشكال ذات الستة الخطوط، السداسيات الأربع والستين): هل لها وسط؟ بوجه من الوجوه هى بلا وسط، بما أن الخطوط الستة الموضوعة بعضها فوق البعض لا يكون لها خط وسط، إلا أن فى الوقت نفسه ثم وسطان، بما أن كل مثلث، سواء الأسفل أو الأعلى يشتمل على خط (الثانى أو الخامس المتجه لأعلى) يمكن أن يكون هو الخط الوسط. هذا إذن شكل ليس له وسط وله وسطان. كيف يمكن فهم اتساقه؟ لأننا نعرف، كما يقول لنا الشارح، أن أية بنية يجب أن يكون لها وسط واحد لتجنب التشتت، واحد فقط لتجنب التشعب.

---

[٢٢] وهو أيضا فى صيغة أخرى الـ I-Ching، وهو من كتب التراث الذى تعددت تفسيراته لأهميته فى العبادة، وقد كان أساسًا لعدد من النظريات الطاوية والكونفشيوسية.(المترجمة)

ويتضح لنا جيدًا لم ليس للشكل وسط فى الوقت نفسه الذى له وسطان: فهو ليس له وسط لأنه زوجى، وله وسطان لأنه فردى (فله ثلاثة خطوط متكررة: هو مثلثان يكونان سداسيًا). إلا أن علينا متابعة التفسير الصينى عن قرب، لأنه يكشف لنا عن فهم آخر ممكن لما بسطناه إلى أقصى حد من حيث هو وسط عدل: ففى آن واحد ثمَّ وسط فى كل من المثلثين، فى المثلث السفلى وفى المثلث العلوى، لأن المثلث هو البنية الأصلية ذو القمة بينما السداسى، ذو الخطوط الستة، هو الشكل وقد انبسط. وفعليا ثمَّ وسط فى كل مثلث، سواء فى الأسفل أو فى الأعلى، فى كل جهة من الجهتين، بل إن كل شيء فى القمة يمكن أن يكون مبدئيًا وسطًا. فى البداية، كل وسط ممكن. أما فى مرحلة السداسى، أى فى مرحلة الشكل ذى الخطوط الستة، والمنبسط، " فلم يعد ثم وسط" لأن الشكل، ما أن ينبسط، حتى لا يعود ثم ما يتجه إلى الأسفل إلا "الطرق" المحددة، ولا يعود ثم نقطة استدلال ممكنة لتحديد وسطه: لا يعود هناك مقياس ممكن للوسط. تحملنا البنية، التى هى فى آن واحد بدون وسط، ولها وسطان، فى الطرفين، إلى الاعتقاد بأن الوسط يمكن أن يكون فى أى من الطرفين: يمكننى أن أكون هذا أو ذاك "بنفس القدر" فأظل منفتحًا على كل الإمكانيات، وبإمكان كل الأطراف القصوى، حسب اللحظة، أن تكون وسطًا واحدًا. إن هذا الوسط العدل لهو مضاد لنصف المسافة، ولوسط المكان، ولمنتصف الطريق، والذى لا يفترض أيًا من الطرفين..

وأعود لصيغة كونفشيوس: "ليس ثم ما أستطيعه أو ما لا أستطيعه". فهى أيضًا تتحدث عن وسط يكون هو القدرة المتساوية على فعل هذا أو ذاك، وفقًا لما تقتضيه "اللحظة". هناك إذن بالفعل وسط "عدل" بما أن هناك تعادلاً، هو تعادل الاستعداد المتكافئ تجاه هذا أو ذاك، وهو تعادل الانفتاح المتكافئ على هذا وعلى ذاك. ويفسره المفكرون الصينيون على هذا النحو: إن ثلاث سنوات حداد لموت أحد الأقارب، "ليست كثيرة للغاية"، وشرب كؤوس نبيذ بلا حساب فى وليمة "ليس كثيرًا للغاية" كذلك. إن الوسط العدل، بعيدًا عن أن يكون العيش نصف حياة، باعتدال وسطى، بما يمكن أن يكون حكمة حذرة، ومتخوفة، تجنبًا للإسراف، هو

هذه القدرة على استطاعة هذا وذاك بقدر متساو، ففى هذا "القدر المتساوى" يوجد التعادل الوسطى. وبهذا يمكننى التلاؤم مع اتساع الواقع، وما يمثل تمامه، دون المبالغة فى أحد الجوانب.

وإذا ما رجعنا بسرعة إلى فكرة الوسط العدل عند أرسطو، فى الأخلاق، لرأينا ما الذى تختلف فيه عن الفكرة الصينية. فالوسط الخاص بالفضيلة، فى اليونانية، يُنظر إليه دائمًا فى علاقته بالعمل، أى يُنظر إليه بنظرة تقنية، وفقًا لنموذج وضع كغاية؛ بينما الأمر يتعلق، فى الفلسفة الصينية، بفكرة الضبط، التى تنطبق على مجريات العالم المادى، بقدر ما تنطبق على مجريات السلوك. ومن جهة أخرى، فلأرسطو بالفعل فكرة الوسط العدل المتغير - فهو ليس حسابيًّا من قبيل أن الرقم ٦ يقع بين الرقم ٢ والرقم ١٠، وإنما هو يستطيع أن يضع فى حسابه الموقف والتلاؤم مع ما تقتضيه اللحظة. إلا أن أرسطو لا تظهر عنده هذه الفكرة التى تذهب إلى إمكان وجود "وسطين" بالفعل، عند كل طرف، أو بالأحرى أن كل طرف يمكن أن يكون وسطًا، من زاوية اللحظة.

وقد طور منسيوس أرسطو فى تراث كونفشيوس انطلاقا من هذين الطرفين القصويين، فمن جهة هناك الفرديون (تقليد Yang Zhu يانج جو)، وهم الذين لا يقبلون، كما يقال، التضحية بشعرة واحدة فى سبيل خير العالم، ومن جهة أخرى هناك، الغيريون (تقليد Mo-Zi مو- زى) المستعدون للتصفية الذاتية "حتى الكعبين" كما يقول منسيوس، فى سبيل خير العالم. وبين هذين الحدين القصويين، يوجد وضع آخر، يمثله Zimo زيمو، ليحاول أن يكون بين هذين الحدين، ويبدو إذن "أقرب منالاً " (Mencius, VII, A, 26) إلا أن، فيما يقول "منسيوس"، ما أن "يثبت" هذا الوضع الثالث الذى اختار الوسط، فى هذا الوسط، ويتعلق به، حتى يفشل فى ذلك مثله مثل الموقفين الآخرين. لأن الثبات فى الوسط، ليس هو "التمسك" بالوسط، فالثبات فى الوسط، هو بالضبط عدم التمسك بالوسط، أى عدم جعله موقفًا ثابتًا، وهو البقاء منفتحًا على الإمكانيتين بالقدر نفسه. وهذا ما يقال كذلك، من قبل

الطاوين، بالنسبة لفكرة "الفراغ". فمن المعروف أن التراث الطاوى، قد أعلى من شأن مفهوم الفراغ، وإن كان الطاوى يقول إن الحكيم إذا كان يريد أن يظل منفتحًا وبالتالى يفضل الفراغ فى ذهنه، فإن عليه فى الوقت نفسه أن يتجنب التعلق بالفراغ، وأن يتجنب جعل ذلك وضعًا. لأنه ما أن يتعلق "بالفراغ"، وما أن يجعل ذلك وضعًا له فيركز عليه، ويتركه يبتلعه - حتى يُحكم عليه بفقدانه: فعدم جعل وجهة النظر الخاصة وضعًا، أيا كان هذا الوضع، وإنما الإبقاء على كل شىء منفتحًا تمامًا، بالقدر نفسه، هو ما يحقق التهيؤ.

إنا لنجد، فى الفكر الصينى، تأملا فى أخطار تكوين المرء لوجهة نظره الخاصة من "وضع". إن تكوين المرء لوجهة نظره على شكل وضع، لهو بالضبط نقيض "التهيؤ". وهو ما عالجه الفكر الطاوى تحت عنوان "العقل المتحدد" (cheng xin). ويتمثل الخطر فى ترك العقل "يتحدد" أى فى تركه يتخذ وضعًا خاصًا، أى فى تركه "يتحدد" بشكل معين. فوجهة النظر الخاصة هذه، دائمًا ما تكون محدودة. فعقلنا المتحدد، إذ يحرمنا بهذا التحديد من كل التحديدات الممكنة الأخرى، يجعلنا نرى الأشياء من هذه الزاوية بالذات ويجعلنا ننسى كل الزوايا الأخرى. فما أن "يتحدد" العقل، وما أن يتخذ وضعًا بعينه، ويتكوّن على شكل وجهة نظر بعينها، حتى تضيع الحقيقة، إذ يجد **الطريق (الطاو)**[٢٣] نفسه "محجوبًا". واستشهد بالمفكر الطاوى Tchouangzi تشوانجزى"، فى الفصل الثانى من كتابه **Qi Wu Lun** **"كى وو لون"**:

"كيف أحتُجب **الطريق** إلى حد أن صار هناك الأصيل والمزيف؟ كيف أحتُجب الكلام، إلى حد طرح بدائل؟ فبالنسبة **للطريق**، أين يمكن السير فيه بحيث لا يكون موجودا هنا، وبالنسبة للكلام، أين يمكن أن يوجد بحيث لا يكون نهائيًا".

---

(٢٣) الـ Tao هو مصطلح استخدمه أصحابه للإشارة إلى مبدأ الحركة الذى هو أساس كل الصيرورات الطبيعية، وهو يتكون من الحركة المتبادلة بين المبدأ السلبى Yin والمبدأ الإيجابى Yang. (المترجمة)

ويحسم المفسر الأمر بإيجاز، بأن **الطريق**، موجود "فى كل مكان"، سواء فيما نعتبره غير حقيقى، أو فيما نعتبره حقيقيا؛ ولهذا فليس هناك ما هو حقيقى ولا ما هو مزيف، فالفصل مصطنع. والكلام كذلك مشروع على الدوام، أى أن ثمة على الدوام وجهة نظر بعينها يكون بالإمكان قبول الكلام – من خلالها، ولا يمكن أن نقابل بشكل قاطع بين "هو ذاك" و "ليس هو ذاك". وهكذا تولدت انفصالات لا تحتفظ إلا بجانب، من "احتجاب" الكل، سواء تعلق الأمر بالطريق أم بالكلام. أو، إذا عكسنا القول، فإننا نجد الطريق ما أن نعدل عن الفواصل.. إنا نتبين أن الطريق ليس له توجه، إذا ما أدركنا أنه لا ينحاز بتاتًا لأى توجه. فهو مما لا يولى ظهره لأى شيء، وفيه لا يمكن إهمال أى شيء.) ولنستشهد مرة أخرى من نفس الفصل: "احتجب **الطريق** فى أحداث صغيرة، واحتجب الكلام فى ازدهار المجادلات" وإذا قيل إن **الطريق** حجب بواسطة أحداث صغيرة، فذلك لأن الأحداث فى حقيقة الأمر هى على الدوام "صغيرة". وذلك لكون أى حدث يكون، فى نفس الوقت الذى يحدث فيه، سالبًا: فما أن يحدث الحدث، حتى يسلب إمكانية أخرى للحدوث، وهو ما يعنى أن **الطريق** لا يكف عن الاحتجاب وراء الاستعدادات الضيقة، وبالتالى الاختزالية التى يتشكل بها العقل ويتكون وفق وجهة نظر خاصة، ومن هنا تنشأ الانفصالات. ولا يكف المفكر الطاوى عن القول إنه من هنا تنشأ النزاعات بين المدارس الفلسفية. ومن هنا لا تكف عن التوالد النزاعات بين ما يعتبر "صوابًا" وما يعتبر "خطأ". لأن العقلية ما أن تتحقق وتتكون وفق وجهة نظر خاصة، فهى لن تستطيع أن تعمل إلا بواسطة البدائل، الصواب الخطأ، الخير أو الشر، إلخ. ولا يبقى أحدها إلا على حساب الآخر، ويضيع تعايش المتناقضات، فى حين أن هذا التعايش هو الذى يؤمن تجانس الحقيقة، ويصنع التهيؤ.

وهكذا يوجد نوع من الانحدار ومن فقدان الحكمة، أقرأ عليكم عرضه عند تشوانجزى" مرة أخرى:

"كانت المعرفة تصل إلى حدها الأقصى عند رجال العصور القديمة. أى حد أقصى؟ كان يُعتبر أنه لا وجود لموجودات خاصة: إنما المعرفة هى معرفة

قصوى، وكاملة، لا يمكن إضافة شيء لها. وفى الدرجة الأدنى، كان يُعتبر أن ثمة حقيقةً موجودات خاصة، وإن لم تكن ثمة فواصل بينها. وفى درجة أسفل، كان يعتبر أن ثمة بالفعل فواصلا. وإن لم تكن ثمة إنفصالات. لقد ضاع الطريق بسبب تسليط الضوء على الانفصالات؛ كما حدثت التفضيلات بسبب ضياع الطريق".

وهكذا نضطر، باسم العصر الذهبى للمعرفة، أو للتجربة إلى الرجوع على مبتدأ الحكم الفاصل وفى البداية ليس ثم فى أحسن الأحوال، إلا الوجود فحسب، المدرك كأساس غير متمايز، لم ينفصل عنه شيء بعد. ثم يتخصص الوجود دون أن يتفكك، ثم يتفكك الوجود، وإن كان ذلك يحدث دون أن يكون ثم استبعاد؛ ويظهر الانفصال فى نهاية هذا التمايز التدريجى، الذى هو نوع من تدهور الحكمة، أى نوع من فقدان الاستعداد.

وأنتم ترون جيدًا، فى نفس الوقت، ما يهدد عندئذ فكرة التهيؤ هذه كما يعالجها المفكرون الطاويون. وذلك لأن فخا يهدد كل الذين تمنوا الخلاص من الأحكام الفاصلة: بما أن التخلى عن الفواصل هو أيضا فاصل، أو بما أن استبعاد الاستبعاد هو أيضا استبعادى. فبرفضنا للفواصل، نحن نواصل، لا لشيء إلا لهذا الرفض نفسه، السيرورة المرفوضة. إن الحركة إذن متناقضة ولقد اتفق كل المناطقة على هذا. ويعبر الموهيون كذلك، المناقضون، فى سياق الفكر الصينى القديم، للطاويين، عن ذلك على النحو التالى: " إن دحض أن باستطاعتنا الدحض لهو تناقض" وهم فى هذا، يلتقون بأرسطو وبكل من أقر، فى بداية الفلسفة، مبدأ التناقض: إن نفى مبدأ التناقض يؤدى إلى نفى هذا النفى نفسه.

وما هو جدير بالاهتمام، فى هذا الصدد، رؤية الحد الذى يمكن لفكرة التهيؤ بلوغه، للتحرر من الدحض وبالقدر نفسه من دحض هذا النقض. وحتى لا نسقط مرة ثانية فى فخ الانفصال بواسطة رفض الانفصال ذاته، فإنا لن نتمسك بمبدأ اللا - انفصال، كما لم نتمسك بمبدأ الانفصال. ومن جديد، لن نتورط فى أى اتجاه، أى لن نتورط فى أى من الموقفين، وإنما سنظل منفتحين بقدر متساو على الاثنين -

وعندئذ سيبطل استبعادهما. وأذكر ملاحظة مفسر يبدو لى مميزًا فى هذا الصد (هو Guoxiang جوشيانج):

"ما أن نستبعد الفصل بين الصواب والخطأ، حتى نستبعد أيضًا هذا الاستبعاد [للانفصال]: استبعاد هذا، واستبعاد، مرة أخرى، ذلك نفسه (اللا - انفصال)، إلى درجة بلوغ اللا - استبعاد، وعندئذ، لن يكون ثم استبعاد، ولا ثم لا - استبعاد، ويختفى الانفصال من نفسه".

يبدو لى مثل هذا الانحلال للتناقض، مميزًا للمسيرة التى تأخذ بها الحكمة حيال الفلسفة. فالأمر لا يعنى حل التناقض بإيجاد جدل بين قطبى التقابل، لاكتشاف مقولة أعلى لهما تتيح تجاوزهما. إنما الأمر يعنى عدم الامتثال لاستئثار أى من الأطروحتين، أى عدم الاستسلام للانحصار فى أى من الموقعين، بحيث يكون بالإمكان التطور بحرية بينهما، وعدم الوجود فى موقف الانحياز لأى منهما. إن الحل، كما رأينا من قبل بالنسبة لكونفشيوس أو منسيوس، هو فى عدم التعلق (عدم التورط). لأن عدم التعلق هذا، يتجلى أيضًا، فى الواقع، كعدم تخلٍ - عن كل منهما، من جراء عدم الامتثال للانغلاق فى أى الجانبين، كما أنه لن يكون ثم حرمان كذلك من أى منهما. أنظروا، كيف أنه بدلا من حل التناقض بواسطة تقدم للفكر، يتيح تجاوزه، نحله بتصفيته، بواسطة الخلاص من التورط فى أى من الموقفين المطروحين. بمعنى أنه بدلا من ادعاء بلوغ تجاوز للتناقض، فإننا نأمل الانسحاب منه والخلاص منه. ففى آن واحد إذن، نستبعد الانفصال وإن كنا نستبعد أيضا استبعاد الانفصال، فلا نتعلق إذن بأى جانب، فنفلت بذلك من استبعادهما. ليس ثم توليف بين الأطروحتين، وإنما ثم سحب لهما، من حيث هما قضيتان متنافيتان و"مطروحتان". باختصار. ليس ثم إعلان لحقيقة وإنما ثم تحرر داخلى بفضل غياب التحيز.

لهذا ترون أننى لا أريد أن أجعل مرة أخرى من اللا - انفصال، ولا من الانفصال، موقفًا يتشكل هو نفسه كقضية، وبالتالى، يصبح انفصاليا. وهو ما يتيح

ـى الإقرار بحرية بالانفصالات للفائدة التى قد تحققها، دون الامتثال لحجرها علىّ. بل أننى استمتع أكثر بما توفره لى من راحة خاصة أننى لم أعد مقيدًا بها. وما نقبله هو أنه لم يعد هناك – إذا ما استعدت كلمات الاستشهاد – لا "مستبعد" ولا "غير مستبعد". فلأننى لست موجهًا لأى الجانبين، فإنى أظل "مهيأ" للاثنين، أى أن الاثنين متاحان لى بنفس القدر. وعندئذ، لم أعد أنا الذى يرفض الانفصال، والذى يظل برفضه، فى الانفصال، وإنما الانفصال هو الذى ينحل من تلقاء نفسه: وهو الذى يتلاشى بواسطة اختفاء موقف أُتخذ لصالح هذا الجانب أو ذاك. لم أعد أنا أذن الذى يستبعد، وإنما يصبح الاستبعاد هو الذى يتفكك.

ولكن، هل باستطاعتى الاكتفاء بهذا الحد لتأمل التهيؤ؟ لو فعلت لكان ذلك استمرارًا آخر للصمت حيال هذا الغائب الكبير عن الفلسفة الأوروبية أى الجسم الذى نعرف جيدًا أن الفلسفة لم تتصوره، طوال العصر الكلاسيكى، إلا من زاوية المحسوس والإحساس، وبالتالى لم تتصوره إلا كعقبة، أو فى أحسن الأحوال كعضو مشكوك فيه، وعلى كل غير مكتمل لا يفيد المعرفة. إلا أن التهيؤ مرتبط بتوفرها فهو لا يتعلق أساسًا بالأخلاق، أو بالنفسية، وإنما هو يتعلق بالصحة. هل كان نيتشه هو الوحيد عندنا الذى ربما يكون قد قال ذلك؟ الإنسان الحقيقى، فيما يقول الحكيم الطاوى، يكون تنفسه "عميقًا، عميقًا". وما هو غير متوقع بقدر أكبر، هو أنه يتنفس "بدءًا من كعبيه"، بينما عامة الناس تتنفس بدءًا من الحلق".

لم إذن إعطاء اهتمام بالتنفس؟ إن السبب فى ذلك حقيقة، هو أن التنفس يجثم فى كل مرة بفضل هذا التجديد المستمر، على "اللحظة الآنية، على هذه "اللحظة" التى تصنع "الحكمة". فهو ابن اللحظة، ولا يمكنه إلا أن يكون ابنا للحظة – فهو لا ينتمى لما قبل أو لما بعد، فهو لا يحتفظ ببقية ولا يمكنه أن يستبق نفسه. ومن جهة أخرى، فالتنفس، يتبادل الزفير والشهيق، هو بالفعل ما يحافظ على كل منهما، ولا يستبعدهما: فهو يحافظ على كليهما، بواسطة التبادل الذى يؤسسه بينهما، دون أن يتعلق بأيهما. وأخيرًا، فهو الذى يحقق التواصل، الأصلى تمامًا، بين "الخارج"

و"الداخل"؛ وفيه يتحقق "الانفتاح". وهكذا يسجل بشكل جسماني دون أن تقتصر بالطبع هذه الظاهرة على "الجسماني"، هذا "الانفتاح" الجذرى، أى الذى يتحقق بدءًا من الجذر، وهو ما يشكل التهيؤ. إن الكائن المهيأ، الذى يتنفس من خلال كل جسده، هو الكائن غير المشدود، المنفتح، المسترخى – نحن نقول ذلك أيضًا فى أوروبا، وهذه التعبيرات هى تعبيراتنا، بل إننا نقول ذلك عادة. وإن كنا نفعل ذلك على وجه التحديد على سبيل النصيحة المعتادة، العابرة، وبشكل مبتذل للغاية، دون التفكير فيه إذن، ودون النظر إليه على أنه "مما يجب التفكير فيه" على هذا النحو يكون ما يوجد تحت الفلسفة.

أعود إذن لهذه المسألة: ما لم تفكر فيه الفلسفة. ما بدأت فى إهماله، ما "اضطرت" لإهماله، لتصبح على وجه التحديد الفلسفة. إن هذا "المهمل" ليس سلبيًا، وإنما هو ما وجهها فى البداية وهو الذى ألهمها. إن ما اضطرت لإهماله هو ما نعرفه، هو ما نعرفه جيدًا، بل هو ما نعرفه معرفة جيدة للغاية بما أنه مألوف للغاية: " تنفس بعمق"، "خذ وقتًا كافيًا للتنفس"، وإن كان ذلك، من هذا المنطلق نفسه، ليس بعيدًا ومتمايزًا بالقدر الذى يتيح له أن يصبح موضوعًا للفكر، وبالتالى، لم يستطع انتزاع اهتمام نظرى. وإذا ما تحدثت كما فعلت فى البداية عن اختيار ضمنى، مستتر، أو بعبارة أخرى عن تحيز الفلسفة، فذلك لأن ثم كمًا هائلاً من الفلسفات التى تعاقبت، وتقدم بعضها البعض، وتعارضت، وتشعبت، وحاولت باختصار فى كل مرة اتخاذ نقطة انطلاق جديدة، وإن بدأت كلها كفلسفة للإدراك، بما فى ذلك الفينومينولوجيا (من ديكارت إلى ميرلو بونتى فى فرنسا) دون التفكير أبدًا – دون التفكير فى التفكير – لأن المنظور مختلف تمامًا، هو منظور ما قد يكون، وقد تكون كإمكانية أخرى، هو "فلسفة تنفس".

وختامًا أقول، إن المرور بالصين، بالنسبة لى، أى القيام بهذه الخطوة المبتعدة، هذه الخطوة الهائلة –، لهو بداية رفضى لما يفعل غالبًا وفقًا لنمط غرائبى، وكأن فكر الشرق الأقصى يجيء ليمدنا، على هيئة "حكمة"، بما سيعوض

عن العقلانية الأوروبية وبما سيكون وجهها الآخر. والأسوأ من ذلك هو هذا: الفكر الذى له معلمون روحيون، لأنكم رأيتم أن كل ما استطعت عرضه فيما يتعلق بالتهيؤ، لم يكن ثم ما هو "صوفى". لا داعى للهروب من الفكر الأوروبى، ولا للتبرؤ منه؛ ما يعرضه لنا الفكر الصينى لا يفعل إلا أنه يجعلنا أكثر قدرة على قراءه، ما نعرفه بالفعل، على طريقته، وما نجده فى تعبيراتنا الشائعة، ما يتردد فيها على شكل أمثال - أو ما نقرأه عند مونتانّى وقد أحسن قوله. فالمسألة أن مشروع الفلسفة النظرى قد استعاد هذا المخزون المشترك للخبرات، وهذا المخزون هو الذى نتبينه سواء فى التعبيرات الشائعة التى لا نكف عن قولها - أى التى نقولها دون التفكير فيها - أو نتبينه مطروحًا فى الفكر الصينى.

وهو ما يستدعى الإنصات مرة أخرى، أخيرًا، لقول مونتانّى: "إن إبداعنا الكبير والمجيد، هو العيش بالشكل المناسب". وهذه أيضا صيغة من صيغ التهيؤ. ولكن لم يصعب قراءة هذه الصيغة إلى هذا الحد؟ السبب فى ذلك هو من ناحية تعظيم الموضوع فيها لدرجة التشبع: فهو عظيم، ومجيد، وإبداع. بينما يبدو الخبر بعد هذا التعظيم، عاديا لأقصى درجة، ومسطحًا لأقصى درجة، ومؤسسًا بأقل قدر: فهو "الحياة بالشكل المناسب" فهو الأسوأ تشييدًا، بل والأقل قبولاً للتحليل، والأكثر ذوبانًا. وهو الأكثر غموضًا. وذلك لأن اسم المصدر هذا لا يمثل حتى حدة الأمر، على عكس النمط الإيعازى الرواقى، فالصيغة لا توصى حتى "بالحياة الرغدة"، ولا حتى "بالحياة السعيدة". فهى ليست أخلاقية، ولا حتى مذهبية، ولا معنوية، ولا متطلعة للذة. وهى لا تنتمى لأية مدرسة، ولا تشكل قضية، وهى ترفض اتخاذ أى موقف. هى باختصار، بلا حد، بل وبلا غصن يمكن للفكرة التعلق به، ولا يمكن الوقوف على مضمونها.

ونحن نرى جيدًا ما الذى يصنع صعوبة مثل تلك الصيغة، بالنسبة للفلسفة: فلديها بالكاد معنى، وهى لا تبنى شيئًا. وهى تكتفى بالبوح، بشكل لا نظرى، بالطابع الصامت لهذا الحد الأدنى الذى يصنع الحياة. وبما أن الفلسفة قد أرادت

لنفسها تاريخيًّا أن تكون بحثًا شغوفًا عن الحقيقة، وأرادت لنفسها أن تكون في العصر الحديث، بحثًا شغوفًا عن المعنى، فإن مثل هذه الصيغة لهي أدنى من المعنى. وهذا هو السبب في أن الفلسفة ليس لها من سيطرة عليها؛ ولهذا فهي تظل بالنسبة لها بلا أي تعليق. وذلك لأن ما يكوّن الحكمة، وما يعبر عنه التهيؤ الذي يوصي بها، هو كون الحكمة قد ظلت لا مبالية بالبحث عن المعنى وعن الحقيقة. ففي حين أرادت الفلسفة لنفسها على الدوام أن تكون أكثر طرافة، مما جعلها مبتكرة، فإن الحكمة - حكمة الإمكانية، تلك الحكمة التي تحذر اتخاذ موقف - هي الفكر الذي لا يسعى للتميز، ولا للنقاش، ولا للتنافس فهي الفكر العادي، المعول على الأمثال، الفكر الشائع. وكما يقال: "لابد من أخذ من كل شيء بطرف لصنع عالم..". ولهذا فإني أريد دعوة الفلسفة للرجوع لما هو "تحت الفلسفة" الذي هو موطن الحكمة، بدلا من تنمية "التفكير بشكل مختلف" الشهير والذي يميز الفلسفة، كما قال "فوكو" وكما قال "دولوز". على ألا تصب في ذلك لأدنى - الذي لن يكون إلا نتاجًا ثانويا، هو "الثانوي في الفلسفة" مثل هذا النوع الموجود اليوم. لتعود الفلسفة لهذا المعروف للغاية، القريب للغاية؛ المعتاد للغاية، لهذا الذي لا "نعرفه جيدا"، بل نعرفه بشكل جيد للغاية، ولهذا لم نفكر فيه، لم "تفكر في التفكير فيه". وإنما عليها أن تعود إليه كما تعلمت كيف تفعل ذلك، بأن نحمله لنور **العقل** **Logos**، بأن نطرحه كمفهوم.

وبما أن الفلسفة تعمل دائمًا، بطريقة بعينها، هي طريقة التحول، الـ **métanoïa**، وبما أنها تدعو إلى نظرة أخرى، فإني أريد دعوة الفلسفة إلى تحويل نظرتها، لا من سماء الاتساق، أو من التأملي، إلى مجال الأخلاق، كما فعل سقراط، وإنما إلى هذا المجال المعتاد، إلى المخزون غير الطريف وغير النظري، إلى غير التأملي - الذي انفصلت عنه الفلسفة. وإن كان عليها استغلاله. وأعتقد أن على الفلسفة، بعد الازدهار الأقصى الذي عرفته، في بحثها عن المعنى والحقيقة، أن تعيد إلى حوزتها هذا المخزون - هذا المخزون من حيث هو خلفية، ومن حيث

هو ما تبقى، ولكن أيضًا من حيث هو رأس مال ومورد - هذا المخزون الذى أهملته أو الذى اضطرت لإهماله، والذى ظل بالنسبة لنا الجانب اللا مفكر فيه للحكمة. إنى أدعو، باختصار، لا إلى حكمة خاصة بالفلسفة - أى لا أدعو إلى فلسفة تصبح أخيرًا أكثر حكمة، وأقل طموحًا وأكثر امتثالا (أى فلسفة نظرية بقدر أقل ومخفضة لمطلبها درجة)، وإنما أدعو إلى "فلسفة الحكمة" إلى فلسفة تستعيد هذا الشائع للغاية، المعروف للغاية، الخاص بالتهيؤ، "بالمناسب"، الذى أهملته لتصبح الفلسفة ولتحدد مطلبها. فلنستعد بالفكر ما هجرته، على مقربة منها، والملقى هكذا، بلا عناية.

ما الأسلوب(٢٤)

بقلم: مارى داريوسك

Marie DARRIEUSSECQ

ترجمة: راوية صادق
مراجعة: د. أمينة رشيد

"الأسلوب: طريقة فى الكتابة". تتفق القواميس العادية على هذا التعريف الأولى. و"أسلوب" مشتق من stylus، السن الذى كان الرومان يستخدمونه للحفر على الصفائح المعدنية. وتنوع التعريف بعد ذلك ليشمل كل مجالات علم الجمال: فالحديث يدور عن الأسلوب فى الأثاث، والموضة، والعمارة والتصوير الزيتى بل حتى لوصف الأفراد. وباعتبارى كاتبة، سأتمسك بـ stylus. وسأترك أيضا إلى علم الأسلوب، كما وضحه ليو سبيتزر Léo Spitzer فى كتابه "دراسات فى الأسلوب"، مهمة تحليل " طرق الكتابة" هذه، ووصفها من الداخل، مثل آلات ينبغى تفكيكها. أريد بالأحرى تناول الـ "كلمة" مباشرة. فكلمة "أسلوب" هذه تثير فضولى، لأنها مبهمة إلى حد خلق فجوة فى اللغة. إنها نوع من اللا-كلمة، اللا-المكان للغة، كلمة، منذ "خطاب" بوفون Buffon – العبارة الشهيرة "الأسلوب، إنه الإنسان نفسه"–، لم تعد تعنى شيئًا، أو تعنى أكثر مما ينبغى. ومن ناحية أخرى، يرتاب النقد الأدبى الحديث منها، من ناحية أخرى، ويستخف بها، وفى هذا السياق، يصبح طرح مشكلة الأسلوب مسألة عفا عليها الزمن. غير أن الكلمة موجودة، ولا زالت تحتل مكانة فى لغتنا. فكيف السبيل إذن لتعريفها، حتى لو جازفنا ربما بالتخلص منها؟

---

(٢٤)نص المحاضرة رقم ٣٦٥ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٣٠ ديسمبر ٢٠٠٠.

كلمة "أسلوب" اليوم: ما يقوله النقد

بعد الحرب العالمية الثانية، أراد بالفعل شكل جديد من النقد الأدبى، ولد من البنيوية، من خلال أدوات محددة أن يحل محل عدة مفاهيم مربكة أو غير واضحة، ومصدرا للالتباس أكثر من كونها مصدرًا للوضوح، وذلك للحديث على نحو أفضل عن النصوص، ولتبرير حقنا فى الحديث عن النصوص. وهكذا جرت محاولة التخلص من الكلمات التى كانت تترك مساحة واسعة للأفكار المسبقة مثل الهوائيات "إلهام" أو "يعبر عن نفسه"، الكرات المنتفخات فى هواء القرن التاسع عشر. وقد شكلت كلمة "أسلوب" جزءًا من هذه الإدارة المنزلية الكبيرة. ويبدو لى أنها قلما تستخدم حاليًا إلا من جانب نقاد الصحف: "لى موند دى ليفر" أو "لو فيجارو ليتيرير"، حتى لا نذكر سواهما، الذين يستخدمونها بطريقة متواترة للإشارة إلى كل ما يثير مشكلة فى أحد النصوص. وكلمة "أسلوب" بطبيعتها المبهمة، تساهم فى أيديولوجية "هذا مكتوب على نحو جيد أو ردىء"؛ فالنقد الصحفى يعانى بالفعل من تناول النصوص على نحو مغاير لعلاقات القوى الاجتماعية: مسألة ذائقة وألوان، صراع المصالح، والطبقات، وأفكار مسبقة حول مستويات اللغات، الأسلوب الجميل أو الردىء، هذا ما يحرك هذه المقالات. فعندما تبرز كلمة "أسلوب" فى كل تجلياته، نرى الصفحة وقد ثقبت بالمثل بفجوات رتابة كلامية: "أسلوب" توضع بالضبط بدلا مما لا نستطيع تسميته فى الكتابة.

وإزاء كثرة استخدام الكلمة فى النقد الصحفى، تنعكس الظاهرة عندما نتناول النقد "العالم"، أو الجامعى، مثلما يظهر منذ الحرب: فإذا كان جيرار جونيت Gérard Genette أو جان- بيير ريشار Jean-Pierre Richard يسائلان الكلمة أحيانًا، فهى مهملة فى أكثر الأحيان، بل يتم تجنبها بتبصر. كما أنها ليست جزءًا من مفردات أصحاب نظرية الرواية الجديدة، ميشيل بوتور Michel Butor ، نتالى ساروت Nathalie Sarraute أو آلان روب-جرييه Alain-Robbe-Grillet. وأحد المتخصصين فى دراسة الأساليب مثل تزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov

يتجنبها فى كل إنتاجه النقدى باستثناء، بالتحديد، فى محاولته تعريفه: إنه مقال "الأسلوب" فى مؤلفه "القاموس الموسوعى لعلوم اللغة". يستبعد تودوروف، وقد لجأ للاستبعاد لحصر مجال هذا الدال الواسع، فى بادىء الأمر إلى المعانى المتداولة التى لها علاقة بالأنواع الخاصة بعلم الجمال، والفكرية والوظيفية ("أسلوب إدارى"...)، ليتوقف عند " الاختيار الذى ينبغى لكل نص أن يقوم به بين عدد معين من التيسيرات التى تتضمنها إحدى اللغات". والـ "اختيار" /المذكور لا يستتبع سيكولوجية مؤثرة- مؤلف- وإنما لغة مدركة كبنية تحدد النطق. هذه المعالجة التقنية يبررها الشاغل المبرر فى بناء أدوات دراسة أسلوبية: فالأسلوب يعرَّف باعتباره نظامًا عاملا لأحد النصوص، لكنه مستبعد ككلمة من الخطاب الأدبى.

ويؤكد تيار نقدى، يميزه ليو سبيتزير، جان كوهين Jean Cohen أو ميشيل ريفاتير Michel Riffaterre على مفهوم "الفارق". كان سبيتزير يسعى لاكتشاف القاسم المشترك للأساليب، عن طريق "الانحرافات" التى يخترعها الأسلوب بالنسبة لـ "استخدام عادى". ويعرف كوهين الفارق على أنه مخالفة لشفرة اللغة وكتجاوز عنها فى آن: فحيث قد يوجد فارق، سيوجد أسلوب. وهكذا يصل كوهين إلى تنظيم الأدب وفقًا لمرتبته من الأسلوب، حيث يمثل الشعر ذروة درجات الأسلوب، والنثر ماهو إلا شعر معتدل: "من النثر إلى الشعر، ومن إحدى حالات الشعر إلى الأخرى، فالاختلاف يكمن فقط فى الجرأة التى تستخدم بها اللغة الأنساق المسجلة على نحو افتراضى فى بنيته."(٢٥) هنا أيضا، تحدد بنية اللغة ما هو مكتوب، دون الإحالة إلى روح أحد المؤلفين. "جرأة"، و"إضافة"، لا يعرَّف الأسلوب هنا إلا بالنسبة للغة مفترضة محايدة، نستطيع "الابتعاد"(٢٦) عنها إلى هذا الحد أو ذاك. سيصبح الأسلوب زيادة، زخرفة للتعبير الأدبى.

---

(٢٥) Jean Cohen, Structure du langage poétique, Paris, Flammarion, 1966.

(٢٦)ويفترض ريفاتير، من نفس المنطلق، "عملية اتصال فى حدها الأدنى"، كلمة محايدة، سيضيف إليها الأسلوب شيئًا ما من خلال "تعديلات معبّرة" (تكثيف التمثيل، تلوين عاطفى، تضمين جمالى).

والشيء المبتذل الخاص بالـ "نقصان"، هو النتيجة الطبيعية الناتجة عن نظرية "الزيادة" هذه. هناك شيء قد ينقص اللغة، يقوم الشعر - أو الأسلوب، وفقًا لخليط كوهين-، أو العمل الأدبي بشكل عام، ليملأه. ويفتتح مالارميه Mallarmé ما سيصبح "بيان" الشعر، حسبما يقول، "يعوض قصور اللغات". فبعيدًا عن أن يكون فارقًا يجبر اللغة، فهو يستفيد من هذا القصور الأصلي ويمجده.، إذ لو هناك تنوع للغات، فإنه يعني، بالنسبة لمالارميه، أن فيها قصورًا: وبابل هي الدليل على أن اللغة الأصلية، التي كانت كلية، عالمية، بلا مشاكل قد فقدت. وللعثور عليها مرة أخرى، لم يبق سوى الشعر، الذي يتمثل أساسًا في تحفيز الرمز. فـ "قصور" العلامة يعود بالفعل إلى أنها اعتباطية: فعلى نقيض حلم يقظة كيبلنج Kipling الشعري في "حكايات على هذا النحو"، فإن حرف الـ a في كلمة carpe (بلطي) لايبرره الانفتاح الصامت لفم هذه السمكة... وقد أخطأ كراتيل Cratyle عندما اعتقد أن اللغة، في الأصل، ينظمها محاكاة متناغمة، فالشيء يترجم في صوتية كلمة على طريقة المحاكاة الصوتية، وكأن "انتزاع" يقدم أصواتًا ممزقة بالتحديد لأنها تمزق (كراك!)، أو كأن "سائل" هو كذلك، من ناحية الصوتيات، (بلوف!)...ولأن هذه "الحالة الطبيعية" الأسطورية الخاصة باللغة يُزعم أنها فقدت، يرثي مالارميه "الضلال الذي يمنح النهار كما الليل، على نحو متناقض، أجراس مظلمة هنا، ومضيئة هناك". ورغم هذا فإن إصدار مرسوم يقول إن "ui" لها جرس صاف وأن "ou" قد تصبح مظلمة هو عرف صوتي، يمكن مجادلته: نشعر أن مالارميه في "حاجة"، كي يكتب، أن يعتقد أن هناك قصور في اللغة، كي يصنع منه محرك فنه الشعري، و"الأسلوب" الذي يخصه.

أسلوب، نثر، شعر

نرى من خلال هذا العرض النقدي إلى أي حد تمتزج كلمات أسلوب، وشعر ونثر. ومن المدهش ملاحظة أنه حتى عندما يدفع رولان بارت Roland Barthes وجيرار جينيت بجذرية النقد إلى حد الرغبة بتعريف الشعر والنثر بالتعارض،

فكلاهما يحتاجان لمفهوم الأسلوب-ويمكننا التساؤل عما إذا ما كان هذا اللجوء يساعدهما، أو لايؤدى إلا إلى تعقيد المهمة. وجينيت، بعد أن ساءل نظرية كوهين، يقر أن للأسلوب فارق، "بالمعنى الذى يبتعد فيه عن اللغة المحايدة بتأثير معين يخص الاختلاف والمبالغة"؛(٢٧) لكن الشعر لن يكون فارقًا بقدر ما هو اختصار طوباوى للقصور، "هامش من الصمت"(٢٨) حول إحدى لحظات اللغة. وكان أبوللينير Apollinaire ، منذ "زون"، يحتقر القافية والنظم التقليديين، فيعزل على صمت الصفحة جملا، وأسماء، بل علامات متقاطعة على الممر اليومى للشوارع:

"تقرأ النشرات الإعلانية الكتالوجات الملصقات التى تغنى
عاليًا

اللوحات المعدنية التحذيرات على طريقة الببغاوات تصرخ
أحب لطف هذا الشارع الصناعى

الواقع فى باريس بين شارع أومون- تيفيل وجادة
تيرن"

لدينا هنا إحدى مؤثرات أسلوب أبوللينير الشعرى: الفارق هذا الصمت المخلوق حول كلمات كل يوم، يحولها إلى قصيدة. وبالنسبة لجونيت قد يكون النثر بالفعل هو الذى ربما يظهر لغة غير مترابطة، بمعنى أنه قد لا يبحث، مثل الشعر، عن هذه الحالة التى بلا نقيصة، هذا الحلم بلغة مبررة من "الألف للياء". والواقع أنه، إذا كان "النثر" و"الشعر" يجدان فى تصنيف جونيت هذا معنى منفصلا، يبدو أن استخدام الـ "أسلوب" يظل مبهمًا، وينتقص من قدره بوضوح: مثلما عندما يقال "يبنى أسلوبا" أو "تمرين فى الأسلوب" بالمعنى السيىء للكلمة، الأسلوب - وقد دفع

---

(٢٧) "Langage poétique, poétique du langage", in Figures II, Paris, Le Seuil, 1969

(٢٨) التعبير لـ.ايلوار Eluard.

به فى اتجاه النثر– قد يصبح وقفة للغة، معارضة لفرضيته الطبيعية، مع هذه الطبيعة التى قد يسعى إلى العثور عليها مرة أخرى. فالأسلوب – الأساليب– بالنسبة لبارت قد يكون بالمقابل نعمة من الشعر، عندما يتخلص من الخطابات الأيديولوجية أو من تأثير إحدى العصور: عندئذ "لا يوجد سوى أساليب، من خلالها يلتفت الإنسان بشكل كامل ويواجه العالم الموضوعى دون أن تخطر له أى صورة من صور التاريخ أو الأنماط الاجتماعية".(٢٩)

لكلمة "أسلوب" بالفعل معنى محدد تمامًا بالنسبة لبارت – وهو حسبما أعلم الناقد الوحيد لما بعد الحرب الذى واجه عن عمد الكلمة. فبارت يربط بدءًا كلمة "أسلوب" بكلمة "مؤلف"، مع تمييز ثلاثة عناصر للإبداع الأدبى: الـ "لغة"، أفق الممكن، ومجال العمل الذى يضم كل إبداع أدبى؛ الـ "أسلوب"، الذى سيكون ضرورة على نفس النحو، طبيعة غير مختارة، لكنها فريدة، ولا يمكن فصلها عن المؤلف؛ وأخيرًا الـ "كتابة"، تمرين فى حرية المؤلف، فعل، كشف لأحد الخيارات فى مجتمع ما. وهكذا يميز بارت بوضوح بين الأسلوب، " الناتج عن حالة من الاندفاع وليس من إحدى النوايا"،(٣٠) والكتابة، نقش اجتماعى للمؤلف فى الـ "تاريخ". وربما سيكون للمؤلف أن يختار كتابته، ليس أسلوبه. فالكتابة طريقة لتأمل الأدب، وأن يتبوأ مكانا فيه بوعى، عندما يمتلك الأسلوب، حسبما يقول بارت، أصلا حيويا: "صور، تدفق، معجم تولد من الجسد ومن ماضى الكاتب وتصبح شيئًا فشيئًا آليات فنه نفسها. وهكذا باسم الأسلوب، تتكون لغة مكتفية بذاتها لا تغوص إلا فى الأسطورة الخاصة والسرية للمؤلف".

هذا المقال، المكتوب فى قلب المرحلة البنيوية لـ "موت المؤلف" ينظم كلمتى مؤلف وأسلوب، تلك الكلمتان الإشكاليتان، فى قلب الخطاب النقدى. لم يعد الأمر، إذن، يتعلق بالإضافة أو الزخرفة التى قد يضيفها الأسلوب على الكتابة:

---

(٢٩) "Ya-t-il une écriture poétique" ' in Le Degré zéro de l'écriture, Paris, Le Seuil, 1953, rééd. 1972

(٣٠) "Qu'est-ce que l'écriture? " , ibid

فليس هناك زيادة ولا مخالفة للغة ولا تصديق لقصور، فالأسلوب لايتقدم دون المؤلف: فهو تجسيد له على الصفحة. ومع هذا التعريف للأسلوب كظاهرة "حيوية"(٣١) يحتل "الجسد" مكانا لن يتركه أبدًا فى الخطاب حول الأدب. فالأسلوب هو الجسد الأدبى للمؤلف، جسد نصى، حى ومستمر من كتاب لكتاب.

والتمييز الذى يقوم به بارت بين الكتابة والأسلوب يبدو فى الواقع فعالا للغاية. وإذا كان مؤلفون مثل بروست، سيلين أو برنهارد Bernhard يتمتعون بأسلوب يمكن التعرف عليه فورًا "بالعين المجردة" (صفحة برنهارد المضغوطة، نقط الإرجاء لسيلين، "إسهاب" بروست...)، فالأمر يختلف بالنسبة لكثير من المؤلفين الآخرين، الذين تتنوع كتابتهم من كتاب لآخر. فمن "ممر ميلان" إلى "عبقرية المكان" لبوتور، يبدو ما يسميه الصحفيون عادة أسلوبًا - هذا المظهر الذى تضفيه القراءة السريعة على الجمل- أكثر فأكثر تركيبًا ومخترقًا بأساليب مختلفة. ونفس الأمر بالنسبة لسولرز Sollers الذى، من "جنة" إلى "عاطفة ثابتة"، يبدو أنه "غيّر من أسلوبه" كثيرًا. ومع ذلك فأسلوب هؤلاء الكتاب هو الذى يجعلنا نتعرف عليهم ونحن نقرأهم: فالكتابة تتنوع، والأسلوب يبقى. وكثيرًا ما ننسى أن فلوبير Flaubert، "كاتبنا الوطنى الكبير أنيق العبارة"، مؤلف "مدام بوفارى" هو أيضا مؤلف "غواية القديس أنطوان"، وهو عمل كتابته مختلفة تمامًا. وجويس Joyce فى "قوم دبلن" ليس هو نفسه فى "عولس"، وأيضا بدرجة أقل فى "المياه الفنلندية". هل هؤلاء المؤلفون هم لهذا دورات هواء، ومصابون بانفصام فى الشخصية، ومتذبذبون؟ كل صفحة من فلوبير، بوتور أو سولرز هى "بصمة فلوبير"، "بصمة بوتور"، و"بصمة سولرز".

---

(٣١)دون إتاحة الفرصة، بالضرورة، لما هو خاص بالسيرة الذاتية: إن نظرية سانت بوف التى تفيد أن كل عمل أدبى يتضح وفقًا لحياة المؤلف، هى، منذ بروست على الأقل، باطلة تمامًا.

استمرارية الأسلوب: الأسلوب والفنانون

ذكر الرسام جان-ميشيل سانجوان Jean-Michel Sanejouand مؤخرًا،(٣٢) أنه إذا كانت أعماله، التى تبدو متنافرة ظاهريا للغاية، مخترقة من تيارات متعددة- التى كان يحلو له أن يصنفها على طريقة النقاد: سيريالية، فن الخط، تشخيص حر، غنائية تجريدية...-، فهو لم "يغير أبدًا الأسلوب"، مشكلة واحدة فقط شغلته دائمًا: "عرض تعقيد الفراغ"، بمساعدة أشكال يمنحها التنوع معنى. وإزاء تأكيد بيكابيا Picabia الشهير "لا يوجد أسلوب"، يجيب سانجوان أننا نتعرف على الفور على أحد أعمال بيكابيا أيا ما كانت المرحلة. فهناك أسلوب بيكابيا. ربما يكون الأسلوب إذن الترابط المنطقى، أيا ما كانت الانقطاعات التى يبدو أنها توسمه. ومن عام لآخر، كان سانجوان يتحقق بارتياح من أن أعماله - شأنها شأن أغانى البيتلز- "تتوافق مع بعضها ". "فأعمالى تتجمع نحو شيء ما، نقطة ينبغى تعريفها - حتى لو لم أعرف ما هو، هذا الشيء."

هذا الحديث مع سانجوان يرتبط حسبما يبدو لى بعرض الارتباك الذى يصيب الفنانين وإصرارهم على مفهوم الأسلوب. فالمقولة القاطعة:" أسلوبى هو نفسه دائما" تتجدد كذريعة للدفاع عن "أصالة" أو "جدية" أحد الأعمال - كلمات أخرى مضجرة يطالب بها من يرعبهم التنافر الظاهرى لأحد الأعمال. فغالبا ما يدرك الكتاب كلمة أسلوب كتمهيد للهجوم:(٣٣) "عدم التمتع بنفس الأسلوب" قد يعد مؤشرا على فقدان الهوية، وعلى بحث متردد مجحف لمهنة الكتابة- وباختصار،

---

(٣٢)برنامج à voix nue، الذى أذاعه "راديو فرانس" فى ١٥ ديسمبر ٢٠٠٠.

(٣٣)يمكننا قراءة كل الـ "صورة شخصية للفنان على هيئة قرد شاب" لـ بيتور من زاوية كلمة "أسلوب"، مثل استعارة مسيرته ككاتب: فالكلمة فى هذا الكتاب دائمًا بمعنى أداة مدببة، فالأسلوب يرتبط هنا بمتعة رسم الحروف، ويجعل من نفسه أيضا وسيلة استكشاف - فكى يغرس درجات نحو أعماق مكتبة مشتهاة - أو عنصر تهديد: فهو يشى بحضور الكاتب الشاب، وقد ترك على الأرض؛ وعندما يفقد، يؤدى إلى تحوله لقرد؛ وعندما ينقلب ضده، يكون قد "عبر من خلال جسده": كم من الأوضاع للكاتب الحديث، المستكشف الجريح لكنه مسلح، وخاضع للتحول.

على فقدان الأسلوب. وإذا تتبعنا هذا المنطق فعلينا تقسيم الكتاب إلى فئتين: "من يصنعون دائمًا نفس الكتاب" - من قد يتمتع بأسلوب - ومن يصنعون "كتبًا مختلفة"- من قد لا يتمتع بأسلوب. من هو إذن بطل الأدب؟ آنى إرنو Annie Ernaux، التى تبدو- عبارة مكرسة - وكأنها "تحفر دائمًا نفس الأثر"، هل هى كاتبة قديرة إلى هذا الحد أو ذاك، أكثر "أصالة"، إلى هذا الحد أو ذاك، من هذه السيرة الذاتية الأخرى، هيرفيه جيبير Hervé Guibert ، الذى يتسم بكتابة متنوعة، بل بالاقتباس؟

ربما لا يكون الأسلوب سوى رغبة مستمرة: الرغبة فى الكتابة، والرغبة فى جعل القارئ يرى العالم. وإذا كان علينا مطابقة كلمة أخرى لـ "أسلوب"، فسأختار كلمة "صوت". فالأسلوب هو صوت يلح. إن مؤلفات بيير جيوتا Pierre Guyotat - المتنوعة للغاية خلال حياته، تستمد انسجامها الكامل ووضوحها عندما يقرؤها بصوت عال، عندما "يغنيها": عندئذ نسمع الصوت الذى يتحدث فى جيوتا عندما يكتب.

"لغة مؤلف- فنان هى صوته، هى رئتاه اللتان وهبتا له [...]، السرعة الفطرية للقلب، سرعة رد فعل القلب الطفل فى العالم الذى يكتشفه[...]؛ لهذا الإيقاع علامات ترقيم تتلاقى، مضخمة بالتأكيد، فى كتابات الراشدين. لكن الأمر دائمًا نفسه؛ وهذا يعنى أننا دائمًا ذاتنا. لا شىء سوى إنسان، على العموم، للأسف".

"لم أعد أنظر أبدًا لكتاباتى السابقة، لكننى أعرف، إنه نفس البناء.

فالبنية لم تتغير، بل ثمة تفضيل لكلمات معينة، ورفض بعض الروابط، وما هو غير مادى.."(٣٤)

وبالنسبة لـ جيوتا، "تكبر لغة الكاتب معه؛ وتنتهج طريقها داخل عقله، داخل قلبه وداخل جسده". هل يغير الطفل من "الأسلوب" لأنه يكسب مفردات،

---

(٣٤) Pierre Guyotat, Explications.Entretiens avec Marianne Alphant, Paris. éd Léo Scheer, 2000

وتجربة وتركيب الجملة؟ لقد أثار موضوع روايتى الأولى " بديهيات" كثيرًا من سوء الفهم. الكتاب مغامرة وأيضا مغامرة أحد الأصوات، يتحول، ويعثر هويته، يتفرد، كى يخلص نفسه من القوالب الثابتة بمشقة، من "البديهيات". لم تُكتب هذه الرواية إلا عندما بدأ هذا الصوت، الساذج، والأمي، فى الرنين فى رأسى. لم يكن صوتى "الذى يخصنى"- ليس صوت شخصيتى النفسية التى أنا عليها "فى الحياة": فأن تكتب، هو أن تغيب-؛ لكن كل ما كان يقوله هذا الصوت يخصنى؛ ونعثر عليه فى رواياتى التالية، التى هى جميعها مغامرة أحد الأصوات. لاهث، منقطع، وتقسمه الفواصل والأقواس فى "مولد الأشباح"، صوت فقد مركزه ويبحث عنه فى نهاية الجمل الطويلة، الممسوسة؛ مبهم، متأرجح، تائه فى "دوار البحر"، رواية مكتوبة بصيغة الغائب تتقدم على إيقاع إحدى النغمات، وأحد الألوان بالمعنى الموسيقى للكلمة. والأسلوب، الذى هو أسلوبى، "الذى أحرص عليه وأنا أكتب"، هو هذه القوة التى تريد أن تضفى صوتًا – حد، فضاء وتوافق – لتأتأة؛ لأصوات لا زالت فى طور التكوين، التى هى خارج ذاتها فى بداية الكتاب، أسيرة "القيل والقال" لكلمات الآخرين. وعلى مستوى السرد، فإن الشخصيات-"أصواتى"- الشريدة، تناضل كى تتكلم، وبشكل طبيعى، تتحرك. والخطأ أن نرى فيها تحليلا نفسيا بينما هى روايات صوتية.(٣٥) والرهان هو منح أصوات للأشباح، و، من خلال هذا الجانب نجعل العالم مرئيا وكأنها المرة الأولى التى يكشف عنه. إذ أن الأسلوب يولد بلا شك فى بادىء الأمر من الطفولة، من هذا الزمن الذى لا نتحدث فيه: من هذا الزمن القديم الذى تخلق فيه اللغة خلال اكتشاف العالم لنفسه.

لقد طرحت السؤال: "ما الأسلوب؟" على عدة فنانين، وكتاب وشعراء أدرك أننى قريبة منهم.

"إنها مسألة كبرى، وشائكة للغاية، هاوية، ولا تصدق على الإطلاق فى آن كموضوع"، حسبما تجيبنى دومينيك فوركاد Dominique Fourcade. "الأسلوب

---

(٣٥)ربما نتعرف على المترجمن الجيدين من حقيقة أنهم، من لغة لأخرى، يصونون الصوت.

هو: إما ما لا أفهم فيه أى شىء، أو ما يفضل أحد الكتاب، ضمن كل الأشياء الأخرى، ألا يمتلكه، أو البحث عن علاقة، مباشرة أو غير مباشرة، بالكلمة، المقطع اللفظى، المعنى–الصوت، فى الزمان المكان،، مسألة داخلية (لغة داخل لغة) لا يعيها أى كاتب تمامًا وبشكل أقل أيضا المعلم، فالمطروق يعبر عنه بشكل أفضل ربما من خلال الكلمة الإنجليزية beat، نغمة مقدرة وحرية ذات مظهر باعث على الدوار فى آن[...]؛ استمرارية مجنونة أيا ما كان ترخيمها الصوتى. صوت حازم لكنه صوت شخص، صوت لا يريد شيئًا وهو فى الحد الأقصى لايريد نفسه".

"طريقة فى الوجود"، حسبما يقترح كلود سيمون Claude Simon.

"الأسلوب، إنه الفرار– ما يهرب منا. أو أليس هو لا شىء آخر سوى كلمة إضافية كى لا يكون علينا أن نسمى، ونواجه، كل مايكشفه كل فعل أدبى كحركة خالصة، رعب؟"، حسبما يتساءل فردريك بوايبهFrédéric Boyer .

"هو ما لا يمكن أن نمنع أنفسنا عنه"، مثلما تتبين المصورة الفوتوغرافية جان هيلارى.(٣٦)

وتقول كاميى لورانسCamille Laurens :" الأسلوب هو صوت الكاتب. ويبدو أن للحبال الصوتية نفس سمات بصمات الأصابع: إنها متفردة، وخاصة بكل فرد. ويعود أصل الأسلوب[...] إلى هذا الاختلاف. وسيكون الأسلوب هو ما يجعل الكاتب، مثلما يقول جيد Gide، "أكثر الكائنات تفردًا". نتعرف عليه إذن من أسلوبه مثلما نتعرف على شخص من صوته أو من بصماته– ومن استعاراته، بالتأكيد. لأن الأسلوب يشتق بالتأكيد، وهو لا يمنح دفعة واحدة. فهو ينتج ثماره من الأصوات الأخرى، إنه ثقافى – لكن لهذا لا أحد يتعلمه[...]. إنه اللقاء المتفرد بين أحد الأفراد والمساهمات الموسيقية الخارجية."

---

(٣٦)صرحت مصورة فوتوغرافية أخرى، آن باريان، فى العدد السادس من مجلة Fin: "مسلمة الأسلوب الأولية: لدى داخلى كل ما احتاج إليه."

"الأسلوب طريقة فى الإعلان عن العالم"، حسبما تجيب آنى إرنو، "تخص مرحلة بل طبقة اجتماعية، وجنس (أسلوب "نسائى")، أو خاص بكاتب وبه وحده. وفى هذه الحالة فالأسلوب هو، ويوهب مثل، صوت فريد، نستطيع، بالتأكيد، تحليل مكوناته، الإشارة إلى وسائله، بطريقة عميقة للغاية، لكن أبدًا دون شرح، واستنفاد، هذا التفرد. عبثًا ننزع الملابس، الجلد نفسه (الأسلوب)، فلن نصل للكائن[...]". وتخلص مستشهدة بفلوبير: "له وحده طريقة فى رؤية الأشياء."

وعندما زال الذهول الذى أثاره السؤال- "بم نجيب؟" (سيمون) - "عندما أكتب، لا تطرح أبدًا مسألة الأسلوب؟" (إرنو)... - الذى تلاه إثبات الحالة الذى انطلقت منه- أن ثمة وجود للكلمة إن لم يكن للشيء، فضاء فارغ للمفردات-، فكل تعريف يظهر بداهة أسلوب كل مؤلف: فالإجابة فى كتابتهم. صوت، عالم، رؤيا، كائن، إيقاع، موسيقى، حركة لاإرادية، هى الكلمات والأفكار المرتدة.

وعلى نحو مواز، لا يتراجع الشاعران بيير ألفيرى Pierre Alféri وأوليفييه كاديو Olivier Cadiot أيضا أمام الكلمة، بإبطال سمتها المقدسة، ومنحها وضعًا "قابلا للتحول". وفى نظريتهما "التى يمكن التخلص منها عن "الخيال (واحدة لكل عدد من المجلة)،[٣٧] يمكن لكل موضوع، من خلال معالجات مختلفة- قطع، استشهاد، تصنيف، تقنية الـ "سامبلينج"،[٣٨] تقليص، التقسيم لكسور عشرية، الاعوجاج، الترجمة، الدمج...- أن يصبح (OVNI) - وحدة لفظية غير محددة الهوية - والاندماج على هذا النحو فى مجموعة اتصالية، أحد النصوص، فى الإنتاج الذى يساهم فيه. فالأسلوب يشكل جزءًا من هذه المواد بنفس طريقة النوع، أو البحر السكندرى، الصفة الهوميرية، وذكرى الطفولة، ووصفات الطهى، وكتالوج محلات "تروا سويس"... وحدات قابلة كلها بنفس القدر للمعالجة والنقل.

---

[٣٧] Revue de littérature générale 1et 2.P.O.L., 1995, 1996

[٣٨] إن الـ "سامبلينج"، على سبيل المثال، لا يتلخص فى الكولاج، ولا فى الاستشهاد. إنه يتيح استعادة كاملة فى مخطط إجمالى، (ولنقل الارتجال البوب أو موسيقى ماهلير السيمفونية) فى شكل موضوع موسيقى موحد [...]"، المرجع السابق.

ويختفى المؤلف باعتباره سلطة، وليس الغنائية: " مع هذه التصميمات الشكلية، وهذه الأساليب المصغرة، لن يكون للوحدة على أية حال أى تجسيد إجمالى، فى أسلوب قد يكون إنسانًا (فلا شيء حميم). ولن تدين بأى شيء لتوقيع أحد المؤلفين، وبكل شيء لاستمرارية مسار عبر أسلوبى. وقتية الأساليب، عبور الحدود فى الهواء." لنلاحظ أن هذا العبر أسلوبى(٣٩) يبطل تمامًا فكرة الحدود بين النثر والشعر، التى كانت حتى ذلك الحين تؤسس دائمًا مفهوم الأسلوب. والأشكال القديمة، الخاضعة لهذه الـ "الاختبارات – العذاب"، تجدد نشاطها، ويمكنها أن تعيد انتشارها بنفسها، والهرب – لكن لا مجال للعب مقدمًا – للتحجر أو للقوالب الجاهزة، لـ "الفوز بإحدى الحريات الإضافية"، فى ظل "تنافس أصوات" ضخم، جدل لمستويات النص يعيد اختراع الأدب باعتباره "آلة لخلق الانفعال".

وفى مواجهة الجملة الضجرة والمهزومة- "كل شيء سبق قوله"- وفى مواجهة "وما الفائدة؟" تلك التى تهيمن على مقاطع من الخطاب الفرنسى حول الأدب- مع الوهم الثابت فى أن مستقبل الأدب ربما يكون فى البحث فى الخارج: وفقًا للموضات، أمريكا الجنوبية أو الشمالية – فى مواجهة الـ "البيان" الخاص بموت الأدب، الذى يردده غالبًا أتباع، ونقاد تثير الكتابة سخطهم، أو مؤلفون لا يتحملون من يخلفهم، فإن تجدد نشاط المؤلفين "الأحياء" فى مواجهة كلمة أسلوب، بالإضافة إلى جهد بعض المجلات، يبدو لى دليلا على الحيوية فى بداية القرن الحادى والعشرين هذا. إن المهمة التى عهد بها مالارميه إلى الشاعر، "إضفاء معنى أنقى لكلمات القبيلة"، ينبغى أن تخص كل مظاهر العمل الأدبى – نثر، شعر، نقد، تمايزات مضجرة. فميزة الكاتب هو التمهل، والكتابة تتقدم على إيقاع هذا الزمن، لا أكثر ولا أقل. وربما لا يكون الأسلوب سوى وسيلة لقضاء الوقت، للارتباط بإيقاعه والهرب من سطوته فى آن، غياب الذات الأسيرة لإحدى النغمات.

---

(٣٨)يقترح بوتور، فى إجابته عن استقصائى: "الأسلوب المفرط" للكلام عن هذا التداول أو تراكب الأساليب فى نفس النص، لبلزاك (أسلوب الشخصيات) نحو المرتدة الخاصة به.

الارتباط(٤٠)

بقلم: ميشيل دوجى

Michel Deguy

ترجمة: د. منار رشدى

مراجعة: راوية صادق

هل يشكل الشعر جزءًا من "كل المعارف"؟ هل هو وبأقل ما يمكن أحد المعارف؟ وما الذى يعرفه الشعر؟ ففى دائرة الرؤية والاعتقاد والمعرفة، يمثل الشعر أسلوبًا يسمح برؤية الأشياء وإن كانت لا تحمل مهارته وتفكيره إزاء الذات أيًا من سمات المعرفة العلمية.

فمعرفة الشعر لا تتألف من علم مؤكد أو من علم علمى. ومما لا شك فيه أن الشعر لا يمكن ألا يتضمن فى "تقليده" علمًا عن ذاته وأن يحمله معه. فالشعر يعرف ما يفعله ومنذ أرسطو و"فن الشعر" يتعقبه مثل ظله، أو أحيانًا يسبقه مثل فريسته. لكن المعرفة وفقًا لكلمات بلانشو Blanchot يمكن أن تأتى فى المرتبة الثانية بعد الحمية التى تدفعه نحو "فضائه الخارجى الأبدى".

تحت اسم "ارتباط" أقوم بدراسة هذه المزية التى تتمثل فى نشوته تجاه الأشياء، وفى حبه لعالم الأرض، هذه الحمية التى سماها الشعراء اللغويون حركة "مرجعية".

ما الذى يستطيعه الشعر؟ يتنامى القلق الذى يعبر عنه هذا التساؤل، كما يقال، مع اسوداد الأزمنة فى نهاية القرن، والآن حتى مع ظلام الأزمنة المظلمة dark times وفقًا للتعبير الشهير والقديم الذى صاغه حنا أرندت Hannah Arendt والمرتبط، أيضًا، بظلامية مناهضة للآداب.وبشكل أكثر عمومية معاد للفكر.

---

(٣٩)نص المحاضرة رقم ٣٦٦ التى ألقيت فى إطار مشروع جامعة كل المعارف بتاريخ ٣١ ديسمبر ٢٠٠٠.

ويتساءل الأدب - هذا الفكر المكون من لغة طبيعية التى فى قلبها الشعر بلغة القصائد - عما إذا كان قادرًا على "التنوير" و"التجليات" إن لم توجد رؤيا.

اسوداد الأزمنة، هكذا أكرر قولى؟

وصلت الإنسانية من جرائم قتل الوالدين إلى جرائم قتل الأخ، من الانتحار إلى المذابح الجماعية والمذابح العرقية لتصل إلى "المذبحة الأرضية". إن هناك مذبحة أرضية جارية الآن. ولكن لا يمكن أن يكون هناك عدد كبير منها. فالأرض "إذن" واحدة. ولا توجد كواكب أخرى غيرها. وذلك حتى يحين الوقت الذى تقوم فيه "كواكب" من "تظم" أخرى بالإشارة أو "الاستجابة". فالأرض ليست إذن "كوكبًا" فحسب. إنها عالم (واحد) وتعدد العوالم صنع عالمها. إنها واحد، ووحدانيتها توحد التنوع لتجعله "ملكًا لها". إنها المتنوع وقد توحد وهو يتنوع. إنها كلية المتنوع والمتكامل، أى أن كل "جزء" فيها (المقتطع بعد فوات الأوان عن طريق البراءة فى النسيج المسمى "طبيعى")، هو جزء مكمل إذا كان "الكل" الذى يخصه والذى لا يمثل شيئًا "منفصلاً"، ليس له وجود آخر إلا هذا التكامل الناشئ عن تجاور الأجزاء من أقرب إلى أقرب ومن أبعد إلى أبعد على "الأرض" كما فى السماء.

من أى زاوية يمكن رؤية "الأرض" على هذا النحو؟ ومن أين يمكن أن نرى المرئى على هذا النحو؟ مشهد من السماء، من الفضاء. الأرض - مرئية - من السماء (أتحدث عن الولع الذى نشأ هذا الصيف إزاء معرض "مشاهد"). وهذا المشهد الخاص بالمصور الفوتوغرافى يان أرتوس برتران Yann Arthus-Bertrand يأخذ مظهرًا يشبه شكل هذا التنوع الكونى، هو الصيرورة الوحدوية لما لا يتوقف إطلاقًا عن التنوع وعن التواجد المشترك عن طريق المثول - تقلب متغير الألوان فى السماء كما على الأرض. إن النظرة التى تراها وهى تظهر على هذه الصورة، متوحدة التنوع، ومندمجة، وكونية (بالمعنى القديم الذى كان الكون فيه جميلاً لاقترابه من شكل الشعر)، لا تأتى من "أعماق العالم" الخاص بطبيعيات النجوم، والبعيد بدرجة هائلة، ولكن من الكوكب التابع الواقع تحت القمر والذى

يظهر بهاؤه الدائر حول نفسه "المشاهد" المتقلبة، المتداخلة بعضها في البعض الآخر: فالأرض تدور وتقدم هذا المشهد. والذى ليس لسيرويس ولكنه "شبه إلهى" المعنى الذى يعنيه الفيلسوف الشاب فيليب فرستراتن Philippe Verstraten فى "بهاء الأرض"، (شعر Poésie، رقم ٩٢). الأرض "موحية بالصور" للعالم ولن أقول البتة أن الأرض "هى" الفن...

إن المرئى آسر، والأرض وهى الرباط حيث يعلق الارتباط المذهل الذى يندهش (ميلاد الفكر...) من جمالها الصانع للمعجزات. ولهذه النظرة المنعدمة الوزن، فى السماء كما على الأرض، لهذه النظرة المنفصلة، يمجد الارتباط بسمو...

والحال أنه "ينبغى الذهاب هناك للرؤية" حتى نرتبط به ونربطه بنا. وعلى هذا الارتفاع، يقوم العلم بدور السلم الطويل: وهذه الرؤية التى لم نزل نطلق عليها اسم شعرية، ترتكز على التقنية أو يمكن القول إنها هى التى جعلت منها أمرًا ممكنًا. هذه الرؤية التى لم يستطع رواد الفضاء إلا أن يتبنوها، وهم يرون – مثل «يهوة» فى سفر التكوين – أن ذلك كان جميلاً.

ورغم هذا، فالارتباط يكابد نوعًا من "ازدواج البصر" الحديث، وهو حول إحدى النظرات "الشعرية" على أرض البشر ونظرة أخرى على "الكوكب" العلمى.

وتجد «المعرفة الشعرية» التى تبعد بمقدار مسافة واعية عن "المعرفة" العلمية سعتها فى الحياء السقراطى الذى يعرف أنها لا تعرف. وهذه اللا معرفة التى لها علاقة باللا شىء (أعرف أنى لا أعرف شيئًا) ليست بجهل ولا ارتياب مسلم به ولا عدمية مزدوجة بعدم متأخر. إن كلمة سوفوس sophos القديمة التى كان يتعين علينا ترجمتها فى سنوات الدراسة "بالحكيم العالم" تنطوى على مخزون لا يرتبط بالعلم، قدر ارتباطه بالشعر والفلسفة.

لقد ذكرت كلمة "الازدواج البصرى"، والمفهوم هنا يتذبذب بين اضطراب

"الرؤية المزدوجة" وبين هبة "النظرة المزدوجة". هناك نظرتان متميزتان، ولن تلبث أن تكونا منفصلتين. نظرة بيرو Pierrot (أو شونبرج Schönberg) الذى يرى القمر فوق الأسطح أو فوق قراميد البحر، ونظرة الفيزيائى الفلكى، العين التى لا ترى حتى "كوكبًا ميتًا"، الذى سيكون بعدًا إنسانى الشكل، وإنما يرى حمم وذرات السيليسيوم. عين على القمر وعين على الإصبع الذى يشير إليه. هذه هى الصيغة الجيدة الما بعد الطاوية، فالقمر هو هذا الشيء - الظاهرة فى أدبنا منذ الهائمة - الليلية لبارمنيد Parménide، هذه المرآة الباهتة للإنسان، والظاهرة - الشيء للمراقب الفلكى ثم الفيزيائى الفلكى.

وإظهار الأرضى بهذا المظهر الذى يسمو على كل المظاهر الأخرى ليس "هدف" العلوم التى هى - كما يقول الفيلسوف - علوم الكائنات الإقليمية. فإظهار تفرد الأرض هى مهمة الفن. وكان هولدرلن Hölderlin يقول: "الشعراء يحشدون جمال الأرض".

وبالطبع، إن تجميع التشابهات الأرضية، - هذا "العمل التجميعى" - غير قابل للاكتمال، وكل وجه من أوجه التشابه، وهو يمثل شيئًا مصنوعًا بيد الإنسان أو "قصة خيالية"، يجاور، التماعات وبرقشات وليس تحت ريح النظرات وسخريات الريح الشمسية التى هى وراء شروق الأرض.

وقد كتب أوجستان برك Augustin Berque فى كتاب جميل صدر مؤخرًا بعنوان "مسكونة" (ما يُسكن من الأرض) Ecoumène (دار نشر بلان): إدراكنا للأشياء يسهم فى انتشار أحد العوالم (...). كان القدماء يطلقون على هذا الانتشار اسم "قصيدة العالم". (...) وإذا كان للعمل الإنسانى دور فى قصيدة العالم، دور ضرورى، فإنه يفقد كل معناه عندما يزعم "الانسلاخ عنه".

لنسم شعرًا العناية أو الفن الذى يعنى بهذا الارتباط. فالـ "ثقافة" هى le cultive. وسوف أتحدث عن ما يهددها: تهديد؟ نعم. وإذا كانت عصور الظلام

(كما خاطرت بذلك) تمتد فهذا لأنها لا ترى ما ينبغى رؤيته؛ وأنها لا "تتصور" الخطر. ويتوجب علينا أن نتساءل بشأن هذا العمى النرجسى الذى أصابه الذهول من تأثير صورته هو المسماة "إنسانية". لربما الصورة هى التى أصبحت مثيرة للذهول: الصورة "الأيقونية" التى تحول دون فهم الأشياء، بإخفاء ما سمته النظريات الشعرية "صورة"، المتماسكة من تقارب الكلمات، أى فى المجال "المنطقى"، منذ أن أصبح العالم عالمًا للأدب، (وأصبحت اللغات والآداب تطلق عليه هذا الاسم).

ويتمثل المحرك الرئيسى للأدب أو الفكر المشخص - وأنا أسحب طواعية نطاق هذه العمومية التمهيدية على الفن "بصفة عامة" والذى يتخيل "الممثلين الصامتين" الكبار لما أطلق عليه مالارميه Mallarmé "الصورة المقولبة الأصلية" - فى "التشخيص"، وفقًا لى إذا ما أسبغنا على هذا اللفظ كل معناه الاشتقاقى: فالفن كله يهدف، فى الواقع، إلى تصور ما هو مهدد، و"التشخيص" يعطى وجهًا لما لا وجه له ولا يستطيع أن يكون له وجه، "مثل" أحد الوجوه.

إن المهمة (وأنا أراها فى الارتباط الذى يستقر) مثلما قال الشاعر، هى فى "التمكين من الرؤية"، من التشخيص فيما يبدو كذلك، فيما "هو كذلك". (لقد جازفت فى الماضى باستخدام مسلمة إنها "كما لو" كانت "كذلك").

لقد قال كانت Kant: المعقول ليس ظاهراتى؛ ولكننا نعلم أن كل تعريف ينشأ من تعريف مثل السكين - بلا مقبض - ونصل (أى "المفهوم" التجريبى) ينشأ من السكين الذى يقطع. وبعبارة أخرى، فالمعنى ملتزم بالرؤية وبالعكس، وهو شفاف. ومهمة الأدب تتمثل فى أنه يبدو من خلال ما يظهره باعتباره مثلاً، إنها مهمة الأدب... نحن نخاطر - نعرف ذلك أيضًا - بـ"عبادة" كيان ما؛ خطر الخرافة، التى هى على العموم وصفية مؤثرة وتشخيصية.

وإذا ما سمينا شهادة (سوف أعود إليها لاحقًا) الحركة الجمالية المتمثلة فى تقديم رؤيا المرء الخاصة عن الأشياء (و"استبصار" إذا فضلتم هذا اللفظ) لإتاحة -

الرؤية، فسوف ندرك السبب الذى دعا بودلير إلى "بدء" قصيدته بـ"المنارات" التى تمثل نداءً لكبار الشهود حتى يشهدوا.

وجوهر المسألة لا يعبر عنه إلا فى "قصيدة" فحسب - من لغة، ومن موسيقى، ومن رسم، ومن حجارة... لأنها قصيدة بأسرها. ما جوهر المسألة. إننى أطلق عليه اليوم اسم "ارتباط".

إنه الاستمتاع، إذا ما أردتم، وإنى أوافق على اللجوء إلى هذه الكلمة القديمة الجميلة التى صاغها سبينوزا Spinoza كان المقصود بـ"الاستمتاع" Gaudere و"فرحة داخلية" gaudium، اللذان كان الله مكملاً لهما فى الماضى. ولنستعيد هنا السطور الأخيرة من الكتاب الخامس: (Deinde Quo Mens hoc Amore divino seu beatitudine magis gaudet,eo plus intelligit...) لكن نحن، نحن الآخرين ما الذى أمتعنا وأبهجنا أو ما الذى نأمل فى أن يمتعنا ويبهجنا، إنه اللغز. لم يعد الله نهاية العلاقة المتبادلة؛ أما الموضوع الجنسى الذى يتسلط الخيال اليوم عندما نتحدث عن الاستمتاع فهو الاستعارة عنه. وربما ليست الوحيدة. وعندما يعتبر المجاز المرسل ("الأجزاء") نفسه استعارة يكمن خطر الخلط فى "الرمزى".

ما الاستمتاع، ومم يستمتع؟ هذا هو فقط ما أبحث عنه. ومما لا شك فيه أنه يكمن فى التعبير البليغ القديم "الاستمتاع بالحياة"، ولكن ينبغى أن نفسح له المجال للإفصاح عن نفسه. الحياة حلوة، هكذا تقول الأغنية، أحب الحياة... والحياة هى ما يستمتع بالحياة - أو بالوجود؟ ما "الحياة"؟ وكيف ينفصل عرى الوجود عن الحياة؟ فعلم الحيوان، والبيولوجيا، وعلوم الحياة التى تعرض تفصيلاً لمراحل "تطورها" لا تقول لنا أن حب الـ "حياة" هذا الذى نشعر به "نحن" كان ضروريًا للحياة، إن معرفة الحياة "تضفى" على الحياة "القيمة" التى تخصها: إنها الصدفة التى تنتج هذه الحرية الكلمة للحياة. وعندئذ، فإن الانشقاق يبدأ من الانعكاسية بداخل السلبية. يتم «إنزال» الحياة الممنوحة الـ«مفروضة» - كما يقول شاتوبريان - ولكن إلى أين ستمضى الحياة، لو لم يوجهها الحب؟

لقد تَعلّمنْ الاستمتاع إلى حد المطالبة الفردية تاريخيًّا بنوع من "حق الاستمتاع" كى نستعيد كلمات الخطاب الديكارتى، "بلا أدنى مشقة من كل أسباب الراحة الأرضية". ونحن لا زلنا ندرك فى هذه الصياغة نوعًا من الصدى الأخير لعلم لاهوت خاص بالجنة التى كان آدم حتمًا "يقطف فاكهتها". واليوم، نجد فيها تعبيرًا عن الإيعاز التاريخى "بالاستهلاك" الذى يوصى بالاستفادة من فاكهة العلوم التقنية. السؤال إذن هو: هل يوجد استمتاع آخر أو إمكانية أخرى للاستمتاع. وما الاستمتاع – المضاد الذى لا يحمل نزعة استهلاكية، الغريب عن الاستهلاك أو المعادى له، الذى لم يزل يطرح مطلبًا عن طريق الفن أو الأدب؟ وهو مطلب يحول دون الخلط بين إنتاجهم وبين السلع الثقافية القابلة للاستهلاك، حتى لو تعذر على أعمالهم الظهور فى الأسواق بهذا الأسلوب. وكأنه لا يزال هناك نوع من قيمة استخدام بلا نظير، وبلا مقابل فى التبادل، أو أيضًا كما لو كان لا يمكن تحويل كل الغايات إلى وسائل؟ وهم؟

أؤجل التقدم فى المتاهة النظرية – فى لحظة ولوجى فيها – بكل حلقاتها، وطرقها المسدودة، وانقلاباتها التى يقودنا إليها "الارتباط" لفحص المصطلحات. فنحن نعرف قبل علم اللغويات أن الشىء، والكلمة والمفهوم تقيم علاقة فيما بينها، وأن هذا الاعتماد المتبادل المعقد هو الذى يتيح "التجربة الفكرية" التى تتمثل فى التأمل فى عنصر اللغة وفى التمثيل "الغيابى" لما نتحدث عنه، أو بعبارة أخرى عن طريق الخيال.

ولنراجع برهة مفردات لغة العلاقة التى يستند عليها عنوانى: الارتباط والانفصال.

إن الارتباط يغفل التجرد ولا يعارضه. وهيمنته كبطل للرؤية التى أخرجها لا يختصر دور الانفصال. الحق يقال إنه كان بالإمكان وضع الانفصال الذى يستخدم غالبًا للتلطيف تحت إضاءة "الانفصال" طالما أنه الشىء نفسه. والارتباط الذى يشيع استخدامه كإثبات بالنفى وبصفة خاصة فى خطاب الغزل، يقترن

بالانفصال وسأقول هنا أنه ينطوى عليه. الانفصال مثلما نسميه - بالكائن وبعالمه. ويوجد هنا إحدى الخفقات أو إيقاع شبيه بإيقاع التطهير الخاص بالتقدم - التراجع، إذا كان صحيحًا أن الشفقة تتقدم وتحنو علىّ فى حين أن الهول أو الهلع يتقهقران.

فى تحفظه، يدرك الانفصال من خلال هذا التراجع أو الانحسار الذى تبرزه حركة الرهان بمعناها العام (أو ضربة حظه إذا جاز القول) النقطة التى يختلط فيها مع الارتفاع السامى (وهى النقطة péri hupsous التى تحدث عنها لونجان Longin) ليتبين مكان هذا العالم.

وبالطبع، نحن مرتبطون بكل السبل، وفى كل مرة بدافع الحب والالتزام والضغط (ولن أتحدث هنا عن تقليد أنصار تارتوف Tartuffe، الذين يتظاهرون بالتنزه والورع إزاء طيبات "هذا العالم")، نختلف رغم هذا عما كان عليه حالنا عند الرباط، وبالارتباط نتمكن من قياس ما لا نستطيع الانسلاخ عنه، وهذا لا يتوقف عن التكشف ويزيد من تمسكنا به. ويعبّر عوليس بطل هوميروسى عن الحنين، فنحن على علم بارتباطه بإيتاك Ithaque. أما ارتباط دانتى Dante فبلا عودة، وهو إذا كان يترك "الطريق" - الذى يربط بين مكان وآخر، وفقًا لما يقوله لنا القاموس - فهو لا يترك هذا العالم الذى سيدعوه كورنى Corneille "هذه الكومة من المعجزات" ولا لغز انعطاف الكائن لصالح العالم. ونحن نفضل هذا العالم، على غيره من العوالم الأخرى - وهذه هى المزية التى يتميز بها. وعلينا الذهاب فيه بلا عودة؛ هذه هى المهمة. وسوف نرضى بالموت، شريطة أن يتبقى لنا "عين مفعمة بالحياة"،أى نظرة شبح نرميها "على الأرض" فيما وراء قبورنا.

أكد هيراكليتوس Héraclite نحن أخلاقيون... êthosanthropô daïmôn ويقول إن سكن الإنسان هو daïmon ولكن ليس على طريقة الأوابد، كما أننا لا نترجم كلمة êthos بالـ"حجر" بل لقد ذهبنا لترجمتها بكلمة "أخلاق". ونحن مرتبطون بالأحرى بانفتاحها اللانهائى. فكرم الضيافة هو الذى يربطنا. وفى النسخة المعاصرة، أستشهد مجددًا بأوجستان برك Augustin Berque: يشمل

المسكونة ما يسكن من الأرض ومجموع الأوساط البشرية بما تملكه من إنساني، وبنفس القدر من بيئي وفيزيائي. (...) إن écoumène تعني "مسكن" الكائن البشري.

اسمحوا لي بتعليق منفلت حول الإرداف الذي تبناه هيراكليوس: فليكن الإنسان من ناحية و"وسطه" من ناحية أخرى، وإقامته الأرضية، الشيطانية: بالنسبة لنا المناخ، أو التقلبات الجوية... أو إذا كنتم تفضلون ذلك، هي الآلهة. هكذا عاش (الإنسان) خاضعًا للأمساخ الضخمة التي تثني السموات: الأرض والمياه؛ بوسيدون Poséidon وأبولون Apollon، وهيفايستس Héphaïstos وأيولوس Eole والشمس والبراكين، والأغوار، الآلهة، هي ما نطلق عليه اسم أرصاد جوية.

ورغم هذا، فهذا العنصر لم يزل مقاومًا للعمل التكنولوجي، فهو آخر "الموضوعات" غير القابلة للخضوع للموضوعية (بمعنى "الموضوعية" العلمية والمنهج التجريبي). لقد تمت "السيطرة" على كل الازدحامات المعقدة والأعداد الكبيرة، والقوتين اللانهائيتين اللتين وضعهما باسكال أو هي تبدو قابلة للخضوع للمعرفة، إن تكن خلايا عصبية أو سديمية، أو جينوم، متعلقة بالإحصائيات البشرية، بيد أن هناك شعبان، أو مضاعفان في القومية لا يزالان غير قابلين حتى الآن للترويض، أو للتعامل معهما أو مواجهتهما: إنها المجتمعات البشرية المؤلفة للأمم وآلهة الأرصاد الجوية. هذا أمر غريب. والحال، أن ما هو "مناوئ" (بصفة خاصة بالنسبة للآداب) هو أنه عندما تكون قدرة العقلانية (جانيكو Janicaud) قد قلّصت هذه "اللاعقلانية" الأخيرة، فسنكون قد فقدنا الضوضاء والغضب، الغضب والغموض، عالم الآلهة والبشر، عالم ترنر Turner، وفاجنر Wagner وشونبرج Schönberg...

إن الرغبة التي تتحدث عن نفسها في الارتباط ليست صادرة عن التملك. ولربما حتى كانت محنة السلب هي التي تؤدي إلى الارتباط، فأمنية المالك لا تتمثل في أن يكون للآخرين. فالعلاقة التبادلية المتصلة برغبة الارتباط (ونعني هنا

بماذا)، والتى يزعم غالبًا هنا بأنها الجانب الأرضى - إذا كان يحمل صفات ما يتملص وما ينسحب، مع ومن خلال "التجرد" ولا "يتمثل" فى هذه الملكية أو تلك - لا تقل عن كونها المستمر، بالنسبة لتجربة تجمع بنفس القدر بين أفكار بارامنياد وهراقليط فيما أطلق عليه الفكر اليونانى اسم الكائن. فالرغبة المجنونة - إذا لم تكن هناك رغبة بلا جنون انجذاب للمستحيل - تتمثل فى لا استمرارية للحال القائم؛ ولربما فيما تعنيه كلمة سلام، ليس بمعنى الثبات الثقيل، ولكن الاستقرار الذى ينادى به بارامنياد أو كى نستخدم إحالة حديثة، لطمأنينة النفس الرائعة الخاصة بجمال بودليرى. (أقول جمالا "واحدًا" لأن هناك اثنين).

الرغبة فى المماثل وفى بقاء ما يدعونا للارتباط. ولكن ما "المماثل"؟ فحتى يأخذ أحد الأشياء شكله نفسه، "حقًا" كما يقال، عليه التغير فى ذاته، من تبدله رأسًا، إذا جاز القول؛ على غرار ما تقصه إحدى روايات الإنجيل فى أن "البقاء معًا" هو شرط "التجلى": ... هو تجلى الموجود إلى ما هو هنا، وتغير الآن إلى الخلود الذى يخصه وفقًا لكلمات جوته.

وقد قال فاليرى فى كلمة له: "انزعوا كل شىء حتى أرى". وإذا كان "سجل أحوال" السيد تست Teste تعبيرًا عن "الشعرية" لكان قد تعجب قائلاً: "اتركوا كل شىء حتى أرى "كما لو كانت هناك لوحة تدير نحونا استمرارية هذه الخطوط لنضعها فى اعتبارنا. فلتبق كل الأشياء على حالها، وبهذا لا يظهر شىء من خلالها. هذا اللا شىء الذى سبق الحديث عنه فى التعبير الفرنسى: "ليس إلا ذلك!"

الكائن النازح نحو الارتباط أصوره من خلال نقش صغير. وهذا بالأحرى تراجع وليس استطردًا.

إنها قصة من قصص روبنسون، ولكنها تحدث اليوم. إن غرق أوتيس/عولس هو، فى هذه القصة، غرق كل سائح مستحم. هى قصة الارتباط، من المياه العميقة إلى الأرض العميقة، السابقة للتملك، وللحق إنها محنة الحاجة.

عندما أنا أسبح إلى الشاطئ، فإننى أثبت قدمى من جديد، مثل عولس أو روبنسون على حافة الأرض عند الملتقى المملح للعنصرين. فهذا فى أى مكان على الأرض فى العالم. أنا فى تايبى أو فى ساردينا، أو فى العام الماضى فى البرازيل، بعد هذا التاريخ بخمسمائة عام. أنا لم أحل على هذه الأرض بوصفى أول من يشغلها، رجل عار وجديد، ابن دوكاليون، لا فرق بينه وبين الرجال قليلى الثياب الذين يستحمون، هؤلاء المنتمون إلى "هنا". لا يوجد أدنى مواجهة مع سكان البلد المجردين، فالفينيقيون من الشباب ليسوا موظفى جمارك؛ نحن سويًا؛ ناجون، ومرحب بنا. لحظة خاطفة حيث تشع العناصر. فالأرض للجميع.

أو بالأحرى إنها ليست الأرض التى هى مِلكٌ للجميع أيضًا؛ إنه كل فرد بوصفه أوتيس Oütis، شخص ممن هو على الأرض. وللعودة للتجربة المؤسسة على نحو ظاهراتى، أعلى من "حق كل فرد فى التواجد أينما يشاء" ودون كل رغبة فى التملك، وإننى أضع هذا المشهد البدائى (مثل جان جاك قبل "أول من...") لحظة الارتباط المجردة بفعل مضيفيه أنفسهم – والتى تأتى لحظة التملك فى المقام الثانى.

ولكن ما هو أن "يرى"؟

يعرف، ويعتقد، ويرى تقيم فيما بينها علاقات دقيقة تساعدنا ألاعيب اللغة على الفصل فيما بينها. ولتأذنوا لى بذكر بعض منها.

فالاعتقاد يتطلب الرؤية حتى يتغير ويأخذ شكل المعرفة. وقد يحدث ألا تصدق المعرفة أعينها عندما ترى. فرغبتها فى الرؤية لا تقاوم ونحن نقرأ أن توماس الشكاك قد حاز على الرضاء ولم يلق العقاب. ما هى إذن تلك الرؤية الموعودة حتى للعميان، والتى يتخذ منها القديس بول أحد عناصر القياس للتعبير عن الاستمتاع الأقصى. "ففى هذه الحالة، سوف نرى وجهًا لوجه"! أو التى تسمح لرامبو Rimbaud بتحديد اختلاف الشاعر من الرؤية إلى الاعتقاد بالرؤية: "وقد رأيت أحيانًا ما اعتقد الإنسان برؤيته".

دوران مذهل أن يعتقد "مع" الرؤية، من المعرفة "مع" أن يعتقد ويرى. فالاعتقاد يتذبذب بين المعرفة والرؤية. وهكذا، طالما أننى لن "أرى" نفسى ميتًا، فإننى أميل للأسف، مع معرفتى بذلك، إلى عدم تصديقه، إلا إذا حدث ذلك: أن أعتقد فيه رغم عدم معرفتى به، وربما من هنا تصور ما هو غير قابل للموت.

المعرفة تسبق الأمور، لذا "فالتعلم" أمر ممكن. فهو يسبق الرؤية، حتى ينتهى به الأمر إلى "الاعتقاد"؛ وهذه المرة وفقًا لأسلوب اعتقاد آخر، بمعنى " اقتناع شخصى" الذى أحيانًا ما يؤدى إلى الخطأ، كما تعلمه لنا، وتقدمه لنا للمعرفة، أى قضية "قضائية".

وهناك أتوقف بعض الشيء عند سقراط. هناك استخدام أولى يصوره سقراط، يهدف إلى إذلال ادعاء المعرفة. وهكذا - وحتى لا أترك مجال أمثلتى - فهل كان إيون Ion مفسر النصوص القديمة يعتقد أنه يعرف، وهل كان سقراط يعذبه حتى ينزع منه هذه الثقة: ربما كان أحد العالمين بهوميروس، ولكن لأنه لم يستطع الإجابة على السؤال: "ما الشعر"؟ فإن إيون لا يدرك القضية الخاصة بعلم الكائنات.

هذه المرحلة مسلّم بها؛ على أية حال أصبحت كذلك، فنحن قد فهمنا سقراط بشكل أفضل، وعلمنا أن أيون لم يكن يلعب الدور الجيد. إن علاقة سقراط بالمعارف تنزعنا من اعتقاد أننا نعرف، فنحن لم نعد نعتقد أننا نعرف.

ولكنى قد أقول بمنتهى الفظاظة: من زاوية ما، السؤال لم يعد يكمن فى هذه النقطة. فسقراط لم يلتق مع فاوست Faust، ولو كان قد فعل، لما كان الأمر قد تم بهذه السهولة. لقد عقد فاوست صفقة مع الشيطان حتى ينتصر على الموت، أو لنقل مع ديكارت حتى يعفى نفسه من كل الآلام الممكنة - عن طريق "العلم" بوصفه تقنية. ورغم هذا، فليس العلم هو من ينتشلنا من أوهامنا وذلك لأنه كلما ابتعد بنا عن المركز (كوبرنيك - أينشتاين - فرويد) كلما اكتسبنا القدرة. حتى أننا

"نعتقد" أن العلم "يعد" لنا، حتى وإن كان العلم "نفسه" لا يعد بشيء وأن هناك مبدأ آخر يحوّل "التقدم العلمى" إلى وعود.

وبعبارة أخرى، فإن العلم ليس المعرفة؛ إلا أن الاستخدام الشفهى لـ"المعرفة" ولـ "المعارف" فى صيغة الجمع، يجعل من هذه أو تلك تابعة للعلم. ولهذا فإن رجوعى إلى كلمة فلسفة (philosophie صديق: philo) الارتباط الصعب، "ازدواج البصر" والتشابك المعقد للمعانى التى تلاحقها فى لغتنا إمكانية تنسيق اثنين من هذه الأفعال فى صيغ مثل "يعتقد أن يرى"، "يعتقد أن يعرف" أو يعرف أن يرى أو يعرف أن يعتقد... ولربما يتوجب على القول إننى أعود إلى الـ "تردد" بإدراج ملحوظة تؤكد على الدافع الخفى وراء كل ملاحظاتى.

التردد هو التكرارى للارتباط، فالارتباط و"التردد" هو الشيء ذاته. فالارتباط يتردد ويرتبط بالتردد فى التردد، فالتردد هو التردد "بين" والتردد ينظّم (مع) طرفين، مع قطبين تظهر فيهما الحقيقة، الممزقة والممزقة كما بوسعه أن يقول رينر شورمان Reiner Schürmann، وباختصار، فإن الحقيقة مفارقة، كما أن التشعب الذى يتردد فيه هرقل الفيلسوف الحديث لم يعد التردد بين الرذيلة والفضيلة، ولكن بين متممات متناقضة حيث تنفصل "حقيقة" ما هى نفسها مؤقته وتاريخية.

العودة إذن إلى "التردد الممتد" (وهو تعبير صاغه بول فاليرى وهو يبلغ فى سرعة البرق جوهر ممارسة الشعر) بين يعرف، يعتقد، يرى. وحيز التردد هذا، حيز التقاطع والانقلاب والازدواج هو حيز الشهادة. فالشهادة "فى" غياب الشيء المعنى تربط الرؤية بالمعرفة عن طريق الاعتقاد. يقول أحدهم "رأيت"، وعليك "تعرف" ذلك، "صدق" ما أقوله.

ولننشغل بالشاهد، فى هذا الظرف، الذى هو ظرفنا، حيث يفتح فحوى الشهادة ومجالها الطريق، وفى "جميع" الاتجاهات وفى كل "مرافعه"، لأشرس

وأعنف أشكال الجدل والمشادات والقتال على إحدى الساحات، المحلية والعالمية، حيث تبلغ آلاف الأحكام النهائية أجلها، وحيث الأمر يتعلق فقط بـ"حوارات" و"قضايا" وحيث تفسح المجال لسماع كل الأقوال والكلمات (اتهام، دفاع، ثقة) سواء أقوال هذا الجانب أم ذاك ضد بعضها البعض، مستخدمة كافة وسائل الاتصال من خلال شبكة هائلة.

لن أتحدث بإسهاب أو أثرثر عن "الذاكرة والتاريخ" وفقًا للجدل المحتدم الآن لأن الموضوع خارج عن نطاق حديثي. ولكنى سوف أحصر إشكاليتى فى الحديث عن الشهادة، والتى أثارها تساؤلى عن العلاقة القائمة بين الأدب والمعرفة. لقد زججت بالشاهد على المسرح، وسوف أوجه له مزيدًا من الأسئلة – وهذا ما يفسر سبب عدم حاجتى لوضع حديثى تحت حماية بول سيلان Paul Celan.

والسؤال هو: بم يشهد الشعر وشعراؤه؟ هل بوسعنا تصديق شهادتهم؟ ما الذى يعرفونه هم فى زمن تقلصت فيه الثقة كثيرًا إزاء الأدب والفن بصفة عامة؟

سرعان ما أحول سؤالى هذا إلى سيل من الأسئلة الأخرى: تمثل عقدة مستعصية، واحتمالات يصعب التحقق منها؛ مقطع نصفه قصة خيالية والنصف الآخر مسلمة من المسلمات. ولكن الأمر يتعلق باقتراحات "عقلانية" وشهوانية فى آن واحد، فهى كما يوحى بذلك لفظ "مقترح"، تحمل فى طياتها الممكن والمرغوب، وهى لفظ يدرك فى تعبيره أنه يمكن رفضها مثلها مثل أى مقترح آخر. وهى اقتراحات غامضة لاعتقادها فى "استجابتها" لألغاز أبى الهول التى تعترض طريقنا.

من الشاهد؟

الإجابة: هو من "رأى المسخ من قريب" (كلمات بريمو ليفى Primo Levi وآخرين).

نحن نعلم ماذا ينتظرنا:

ينبغى علينا رؤية المسخ ("عن قرب")

إلا أن برسيه Persée لم يعد يقهر جورجونا Gorgone.

وتقول الأسطورة إنه لم يكن عليه تصور ذلك حتى لا يتعرض للتحجر.

إلا أنه اليوم (وهذه قد تكون طريقة للفصل بين الأسطورة والتاريخ)، يتخلى عن انتصاره (الأسطورى كغيره من الانتصارات) ويتحمل نظرته.

وهو لا يحصل على أية أندروميد حالمة على سبيل المكافأة، فالمقصود تعيين هوية ميدوزا Méduse (أو، ما "الشنيع"؟)

وكنت أتصور إذن لو دعوت للمثول أمام القضاء أحد الشهود الرئيسيين والمعاصرين وهو ريمو ليفى. وأنا لا أقوم بذلك هنا إلا بدافع من التلميح البالغ السرعة، معتقدًا أنه من الملائم التفكير مليًا فى هذه التجربة الفريدة من المنظور الآتى: ما العلاقات التى تقيمها رؤيا الفن والرؤى العلمية؟ فمن ناحية يوجد التصور الساذج البشرى، ومن ناحية أخرى التقدم بلا تأجيل للسيطرة العلمية "اللا إنسانية". وكيف يمكن تحول هذا الازدواج البصرى المؤدى إلى ازدواج فى الشخصية الذى وصل إلى ذروته – اليوم على سبيل المثال – على الساحة التى يحتدم فيها الصدام بين معتنق النزعة الإنسانية والتجريبى فى مجال الاستنساخ. بريمو ليفى كاتب وهو يعرف أن البحث هو المبدأ المشئوم وهو السلطان الحتمى ومصير الإنسانية.

لماذا يستطيع "بريمو ليفى" مساعدتنا؟ لأنه يتعرض لتغير مذهل. فلقد تحول من عالم إلى (إذا ما جاز القول) كاتب التجربة الجهنمية التى تعرض لها، وكان فيها الشاهد، والنتيجة: فهو من أحد الناجين فى أوشفيتز أصبح ذكاؤه العلمى والمعرفى أدبيًا. وهو تحول جعله "ينعكس" فى "مرآته المتحدثة": إننى ألمح للذكريات والخرافات التى جمعتها الطبعة الفرنسية فى كتاب "صانع المرايا" (١٩٨٦).

إنه يعبر الحاجز القائم بين السلالات، حاملاً فى اتجاه الفن (والأدب) نظرته ومهارته العلمية. العالم يصبح كاتبًا. الكاتب لا ينسى شيئًا؛ فهو يكتب ذلك بالأحرى (ص١٣٧) "إننى لم أنس سنوات نضالى الثلاث فى مجال الكيمياء الصغرى ومتحفى الشخصى ليس عقلانيًا بل هو مادى". فالعلم والأدب يتداخل كل منهما فى الآخر. ونقطة العبور هذه هى التى سينبغى تحديدها بشكل أفضل؛ نقطة ثابتة، "من نقاط أرشيميدس"، ولكنها ليست خارج العالم؛ بل بالأحرى هذا العالم، من عالم البشر، فى آن، ومن الكون بما يحمله من طابع "فيزيائى".

إذن فالأدب "ملتزم".

فلننطلق مرة أخرى من هنا.

كما يقول سارتر "المقصود معرفة ما المظهر الكونى الذى يريد أن يغيره الكاتب".

إن صيغة "الأدب الملتزم" أكثر غموضًا مما يوحى به لفظ "الالتزام" فى بادىء الأمر. فنحن نعلم أن كل جيل "يلتزم" بشكل أكثر غموضًا مما كان يتصور، وهو التزام حتمى ومعتم مثل شهوة تستحوذ عليه أولاً قبل أن تجعل منه جيلاً ملغيًا. "المقصود معرفة أى مظهر من الكون يريد من يكتب تغييره"... الإجابة (ربما – تكون – فقط هذه إجابتى "التى تخصنى"): ما لا يتغير. أو فى صيغة سؤال: هل هناك ما هو غير قابل للتغيير؟ هل هناك ما هو مقاوم؟ ولكن باسم ماذا فقط قد تكون هناك إمكانية "المقاومة"؟ ما الذى يقاوم؟ فيما سيكون ارتباطًا؟ (لست أقول إن القصيدة والشعر لا ينبغى أن يتغيرا... ما "يطرأ" على القصيدة يغير من مضمونها. فقد تفقد مضمونها...

هل "اقتراح" الشعر اقتراح حقيقى، مثل السياسة أحيانًا والدين؟ أو هو تحريضٌ، إذا قصدت بذلك شيئًا لا "يمكن" تلقيه كاقتراح عام،... كتشعب حقيقى لخلع الصفات البشرية على الله؟ وبالشكل الذى يمكننا من التساؤل على سبيل

المثال، إذا كان الاقتراح السيريالى اقتراحًا "حقيقيًا".

إذن اليوم؟

الشيء المذهل - كما يبدو لى -، حقيقة أن هناك "ثورة مغايرة تمامًا عن ثورة الشعر فى القرن العشرين، (تغيير أسلوب الحياة) والسياسة (تغيير الحياة)؛ وهى الثورة العلمية التقنية، التى نطلق عليها مجازًا اسم الثورة المعلوماتية، الإلكترونية أو الحيوية وتتجاوز علماء الوراثة وغيرهم من القائمين فى مجال تحولات الجسم البشرى، بما فى ذلك رجال المال والمقاولون الذين يتعاونون ليشكلوا جزءًا منها. وأمام هذا الاستحواذ غير المتوقع الذى تمكن من البشرية هناك جيل يتهددها بزيادة أو تقليل بشريتها بشكل يصعب تصوره، فماذا بوسعنا أن نفعل، أو بالأحرى نقول باسم "الارتباط"؟ ولكن أن يشكلوا عالمًا لا يعنى "إعادة تشكيل العالم". فالأمر هنا لا يتجاوز إقامة نوع من التحالف (سعيًا وراء مزيج) مع الفكر (والعلم) مما أطلق عليه أوجستان برك لفظ "ايكومان" (ما يسكن من الأرض)، والذى يمكن أن نسميه "علم البيئة" فى عالم ليس قذرًا.

فى الشهادة ثمة "تبادلية" فى موضع اتهام فهناك دائمًا "وجود" الشهود. أو أن الشاهد "يتخذ شاهدًا من آخر". وكما "فى الحياة"، أن يتملص كل فرد، فأنا لا أريد أن يتخذ منى شاهدًا. لماذا؟ لماذا هذه الموافقة الضعيفة، أو هذه المبالاة من جانب شاهد يستدعى شهادة آخر. فالشاهد يبحث وهو ينذر ويوبخ المارة (أشباح) بوجوب خلق موقف "شهادة". الموقع الموضوعى. الدعوة إلى الشهادة! لكن لن نلح. ولكن ما أحاول وضعه تحت الأعين ليس مرئيًا فى شيء: فالمسموع ليس المرئى. وبنفس هذه الفورية، فالشاهد هو من يتم تصديقه "و" من لا يتم تصديقه. أما الـ "آخر" الشاهد الذى تم استدعاؤه، فهو ساذج سريع التصديق واستدعى للشهادة وهو لا يرغب فى الدخول فى سلسلة الاعتقاد. هذا شيء غير مقبول.

ومن هنا نشأت مهمة الفنان: كيف يجعل مما أصبح قابلاً للتصديق أمرًا لا

يزول (صموئيل ويبر Samuel Weber).

إذن، فيم علينا "الانخراط"؟

ومما لا شك فيه أن الأمر بالنسبة للجميع يتعلق بالعالم والعالمى؛ ولكن الجناس هنا مثلما فى موضع آخر: يمثل مشكلة. يتم التغاضى عن الاختلاف بين لفظ عالمى الانتشار worldwide الذى نجده فى الإعلانات ولفظ عالمى/دنيوى weltlich فى الفلسفة الألمانية.

بالنسبة لنا نحن الكتاب (أو الشعراء)، ما الذى يمكن أن يعنيه لنا القتال مع، أى ضد العولمة؟

إن العالمى بالمعنى الذى أصبح على سبيل المثال يفرض نفسه، فى تعبير مثل "مونديال كرة القدم" والذى يعنى "الـ "عالمى. وهذا يعنى أن الـ"عالم" بوصفه الناس جميعًا المتوحدين من خلال الاتصال والمعلومات، أو اختصارًا بفضل الشاشة وما يفرض عليهم من ميول أو أذواق من خلال الإعلان العالمى، هذا العالم الملتف حول الشاشة يجتمع بصورة افتراضية حول إسناد النهائى.

لماذا من شأن هذا أن يكون غير كاف من أجل "صياغة عالم ما؟"

ما الذى يعارض قيام العولمة المذكورة؟

إن الارتباط يهدف أساسًا إلى تحقيق استمرارية، واستقرار وأحد أشكال الثقل التاريخى (بروديل Braudel و"سلام" إذن نوع من الحفظ المجدد (الوجود الإنسانى فى صمت الحياة الأرضية) الذى يتعرض للقلق بفعل كل ثورة وللتهديد الآن تحت تأثير ثورتنا التقنية والسيبرناطيقية. وحديثًا، أحاول تلخيص الاعتراضين الرئيسيين اللذين يثيرهما هذا القلق.

إن التعدد – قديمًا وحديثًا – للعوالم غير المبالية فيما بينها، أو المتجاورة بعض الشىء، كان يحافظ على الأرض، دون أن يمثل هذا همًّا أو قلقًا لهذه العوالم.

أما ما يتهدد الأرض فهو ما يجرى فى عالم واحد. هل ستستطيع الأرض والعالم أن يتحابا ويجتمعا ولا ينقسما؟ أو أن العالم - فى نهاية الأمر - سيخرجنا من الأرض؟.

ربما يكون من غير الممكن أن يستطيع الإنسان - فى تشبيهه - البقاء على قيد الحياة دون الاعتقاد الدينى فى وجود عالم آخر. وبوسعنا التخيل أن العديد من "السلطات الدينية" تعرف ذلك، ولكنها لا تستطيع الحديث عن حقيقة لغة خيالية تؤثر عامة على "العقائد" المصطنعة. وربما أن كل شىء سينتقل من الجانب الآخر من الإيمان وبعد نهاية الإيمان، وبعد "الآلهة" إذا ما جاز لى القول (طالما أن هناك ديانات متعددة وأن الدينى هو مملكة منقسمة على نفسها فى زمن العولمة) فلن يعود الإنسان هو المقصود.

وباعتبار أن الشعر لا "يستطيع" وحده القيام بشىء فى هذا العالم، أى لاشىء آخر عدا تحويل بعض العقول هنا وهناك، وعليه إلهام بعض الأفعال والمشروعات، فيما يمكن أن يُمثّل "مقاومة" هذا الدافع الذى نجده فى الصفحات الأخيرة لبعض الكتب الحديثة التى تحمل توقيع فرانسواز بروست أو جاك دريدا أوليوتار Lyetard، أو دولوز) والتى أستعيد الحديث عنها هنا بإلحاح.

كنا نقول: إن الشعر يوضح. ما الذى هو بصدد توضيحه إذن؟ سوف يقول إن العالم الذى يتحدث عنه والذى تعين القصائد والأعمال الأدبية على إظهاره من خلال نمط مخفف للكائن - يكون مثل أو يكون - مع (هذا العالم "تابع" للكائن...)، إنما هو عالم يعجز التاجر المتعولم عن إخفائه. والشعر يسعى برفق إلى الفصل بين التاجر والعولمة (استدعى هنا دوافع هيدجر المتعلقة "بالرفق الصارم" و"دعه يكون"، دون تطرف رجعى أو رجوع إلى العدوانى. وهنا، ينبغى لى الاعتراف بشعورى من جديد بنوع من "التردد": فما لبثت أن تفوهت بلفظ "الرفق" (وقول رامبو "رفق، رفق" فى قلب الإلهام)، حتى سمعت، تتردد فى الذاكرة، أصداء الصوت الآخر للأدب وهو العنيف الذى يحتج، فـ"الشعر يؤلم" إنه الصوت النقيض

للوحى: ويقصد به الإخفاء وليل العالم، والأزمنة المظلمة، والانغلاق المتكرر، والغباء الذى لم يعد "يرى" شيئًا لأنه محروم من كل "ضوء". إنها عصور الظلام وهذا الشغف بالجهل (لا كان Lacan). وإننى أتذكر – وذلك قريب العهد بنا – سب المأسوف عليه "جيل شاتليه"، هذا المفكر والمتخصص فى الهندسة وما ذكره إذن فى لهجات "أنيميلية" ضد مجموعة من عصابة الخنازير التى أصابها المس "التى ترمح فى الهاوية..."

إننى أسعى إلى التحدث عن "أحد" التوجهات للإظهار الجديد للعالم بتكاليف جديدة (هذه "التكاليف الشعرية"، تحديدًا وفقًا لإجراءات لا أتحدث عنها هذا الصباح): فإذا كان المعَوْلم يتسم بالتوحد، بالتماثل، – مع "صور" المنتجات، فإن الميل الآخر (نحو العالم الآخر الموجود دائمًا هنا، هذا العالم غير القابل لأن يعولم والذى يستمد تشابهه لذاته، من "المقارنات"، أى من "منطق" القصيدة)، هو هذا الميل المنجذب إلى التنوع الشديد فى الاختلاف، والنزوع إلى التعدد، وعدم القدرة على بلوغ الجانب اللا سياحى: على سبيل المثال المشهد التليفزيونى الذى تمت رؤيته منذ بضع ليال (نعم، إنه "مشهد" تليفزيونى، لكن أليس ما يهم/ هو "ما" "يفرضه" القول على المشهد وما ينتزعه الخطاب، "الحديث" من المشهد وسواء تمت رؤيته فعلاً أو "على الشاشة"؟)، الرؤية، كما أقول (مرة أخرى "رؤية الأرض من السماء") رؤية مركز لمياه خضراء ترتفع لستة آلاف متر عند سلسلة جبال الأندس وهى بمثابة "عين مياه حزينة" كما قال الشاعر رامبو، ويحيط به رجال أضناهم الجهد الذى بذلوه للصعود ورؤية هذا المدى الجغرافى الذى يجمع بين الخاصيتين الاشتقاقية والعلمية: كانت هناك نظرتان، نظرة العالم – و – التقنى، "مع" نظرة الشاعر – الرياضى. والـ "عالم" هو الذى لا يكف عن التجلى لـ "علم" من العلوم. و"العداء" الذى يميز هذا العالم "قد يقاوم" دائمًا بفضل الرؤية الشعرية.

وإذا كانت "العولمة" تسير فى اتجاه جعل كل "منتج" فى المتناول على نحو مباشر، فإن "الشعر" يسير فى اتجاه مغاير أو معاكس للاستخدام. فهو يقوم بدور

التباين، والانفصال، وتمييز تفاصيل الهاوية السحيقة؛ مثل إحدى رسومات ج. م. هوبكنز G. M. Hopkins، الذى يقوم من خلالها بالتمييز من جديد، وبإعادة منح الصيغ التعبيرية، وفتح الهوة السحيقة فى كل مرة، وإعادة طمر الكل فى الجزء وفقًا لصيغة بودلير الخاصة "باللانهائى المصغر"ووفقًا لوجهة النظر هذه (إن الشعر) البالغ الصغر لا نهائى. أو أيضًا (حتى نستخدم كلمات رامبو!) بحثًا عن الـ"صيغة" حتى يستمر المكان فى "الحدوث". فهى صيغة تحرص كل الحرص على الاختلاف.

ما الذى يحدث؟ ليس فقط التساوى بالطبع! وليس تحقيق وتيرة واحدة مع كافة الأمور، الاتصال المتبادل "الزمن الواقعى" بين كل مكان محلى آخر، ولكن الانفكاك وإزالة الكونية، ترتيب أحداث وفقًا للـ "تقاربات" (إنها إحدى الكلمات المحورية فى الشعرية. وكان بوسعى الاستعانة بها كعنوان يقيم نوعًا من التقارب مع الانفصال)، وهى تقاربات غير متوقعة من أجل الغوص الذى ينادى به بودلير فى أعماق المجهول، تفاجئ كافة التدابير الاحتياطية "الاحتياط" الذى نتخذه لتعطى صدى نشازًا لإحدى الشعارات الخاصة بالوحى الإلهى البالغ الغرابة والمتباطئ لـ هيدجر "فقط إله بوسعه أن ينقذنا"، حيث أفهم ببساطة أن النافع لا يخضع لسيطرتنا.

فالشعر فى مجمله؛ لا يمثل نظرة، ولكن نظرة فكرته (ما تشتمل عليه الفكرة من نظرة) تتطلب التجول أيضًا فى هذا الاتجاه: فى مقابل هذا أو إذا ما وضعنا ذاك فى الحسبان وهذا ما ليس "قابل للسيطرة – للاستحواذ" (ديكارت). وبعبارة أخرى، التصوير البيئى أو السكنى لا يمكن له الاستغناء عن التصوير المقطعى التكنولوجى، على سبيل المثال التصوير العالى الجودة "للأرض منظورًا إليها من السماء"، ولكن هذا من أجل أن تتخطى نظرتنا للمشهد الغرض الوحيد الخاص بـ"الاستمتاع للاستمتاع" كما يقول كانت. إن روعة الأرض (فى نظرة إليها من السماء ومن ثم بشكل تكنولوجى) لا يضيف شيئًا للقيمة التجارية ولا يزيد من سعر بيع موروث الكوكب. الأرض ليست للبيع. ويوضح هذا الإظهار ما يحدث حقًا من

زاوية الحقيقة – الجمال. وهذا لا يغير من الأمر شيئًا.

يشير هذا التعبير إلى وسيلة من وسائل الحفاظ أو الاحتفاظ (فلفظ "صيانة" يذكرنا بعض الشيء بجيش الخلاص) والذى تمثل فنه فى "الكونسرفتوار". فليس المقصود المحافظة ولكن إعادة التخيل. تحقيق وفرة التنوع، اعتبارها الجمال الخلاب، وهذه النزعة إلى صياغة هذا العالم، والتى تفرز الأرض من خلالها المجازات، إنما هى النزعة التى نرتبط بها حتى وإن كانت انعكاسات هذا الحب تسقط لصالح اقتصاد الثقافة...

إن المعيار السليم الذى حاولت اتخاذه للتعبير عن "الارتباط" وإبرازه فى "فكرة" كما لو كانت شكل من أشكال اليوتوبيا، أى فاتحًا ابتعاده مقربًا أفق الرؤية والحياة، إنما هو هذا المعيار الذى ينطوى على ويمحور جهتين متناقضتين يتطلب كل منهما أن يتم تعزيزها كأسلوب جيد ومتناقض للتعامل مع التضاد (الممثل للكائن المكون – لحقيقة – الأشياء – بالنسبة لنا.)، أى وفقًا لمبدأ أن "الأول لا يمنع الآخر – بالعكس".

وفى اتجاه أطلقنا عليه اسم "أخلاقى" بالمعنى اليونانى، أو بيئى بالمعنى الاشتقاقى العميق، يحترم الارتباط بالأرض بوصفها مكانًا لإقامة البشر، روعة نشاهدها من السماء، ما يسكن من الأرض، ومكان لم نعد نشاهد منه إلا عالمًا واحدًا ولكنه مهدد فى تكوينه، نتيجة الخراب الذى تسبب فيه التدهور العالمى نحو الإفناء والذى تحتد فيه قدرة العقلية التقنية الاقتصادية.

وقد كررت هوبير ريفز Hubert Reeves قولها مؤخرًا حول هذه الاحتمالية المتمثلة فى أن الإنسان يقتل الأرض، معربة عن دهشتها إزاء البطء الذى يعى به "الناس"، كما تسميهم، الأمر الذى يثير قلقهم. ما الذى يستطيع الأدب (الشعر) القيام به – تساءلتُ كى "أمكِّن من رؤية" هذا "التهديد" من منطلق موهبته التى تتمثل، مثل بودلير، فى الإعلان عن أن "العالم سوف ينتهى" وفى الوعد بما سيؤول إليه (سعادة

أو شقاء). إن "التناقض الرئيسى" هنا، الذى يجعل من هذا الإعلان إنذارًا بنهاية الارتباط مسموعًا بدرجة ضعيفة، هذا لأن الفكر المهتم بهذه الهشاشة التى تميزه، عليه أن يأخذ فى الاعتبار اللا إنسانى الذى "لا يتعلق فيه الأمر أساسًا بالإنسان"، كما يقول هيدجر.

أما الاتجاه الآخر، "المعنى" الآخر للارتباط، فهو يثير اهتمام ما كانت سيمون فيلSimone Weil تطلق عليه اسم "التجذر": وهو ارتباط قصير النظر، على مستوى محلى، حيث تأخذ الأرض فى إطاره معنى أرض "أملكها" حيث يثير الشغف الأيديولوجى بـ"جذورى" الحماس الخرافى، حيث يقوم كل تنقيب للمواطنة العالمية بالمعنى العقلانى الذى قصده كانت، (دون التحدث عن المواطنة العالمية لدولة القرن العشرين) بإلهام الشك والرغبة والكراهية. كما لو كان كل توسع أمرًا لا يمكن القيام به. والتناقض عند هذا المستوى يتمثل فيما يأتى: فمن ناحية، نحن نعلم (أرندت Arendt) أن الانتماء الملموس وحده "المعترف به" لعائلة، لمجتمع أو لأمة أو، لدولة يتيح لـ"إنسان ما" أن يحيا بحرية بإمكاناته التى تميزه؛ فى حين أننا من جانب آخر نستمع لقول آخر وهو أن كلمة "ارتباط" attachement هى من جزئين attache و ment، أى كذب الارتباط، وأعمال العنف التاريخية لكل أشكال الربط Correction illisible.

كيف بوسعنا أن نتقاسم الشىء ذاته ونحن كثيرون؟ فالشعار آنذاك سوف يكون: يجب الدخول فى عدم الانقسام، ولكن كيف؟ إذا كان الجمال لا يزال قابلاً للتقسيم، وما نطلق عليه اسم فن، يمكن أن يساعد فى ذلك.

المؤلفون

شبنجس أكتار: إدارى فى الأمم المتحدة وعضو فى لجنة تحرير مجلة La Revue du Mauss.

ميشكا أساياس: محرّر فى مجلة Inrockuptibles.

مارك أوجيه: مدير دراسات فى المدرسة العليا للدراسات فى العلوم الاجتماعية (EHESS).

هنرى بكرى: أستاذ متقاعد فى الفيزياء بجامعة المتوسط (Méditerranée).

بيرتران بديع: أستاذ كرسى فى معهد العلوم السياسية (IEP) بباريس.

لورانس بنعيم: صحفية فى جريدة Le Monde مسئولة على ملحق "Mode en capitals".

كلود برمان: أستاذ فلسفة، وأستاذ فى مدرسة الدراسات العبرية ومدير برنامج أبحاث فى الكوليج الدولى للفلسفة College International de philosophie.

إيف بونفوا: شاعر وأستاذ شرف فى الكوليج دى فرانس.

رينيه بونيل: مدير استرتيجية البرامج ومستشار الرئيس لبرامج France Télévision.

جان فيليب بوشو: خبير فى وكالة الطاقة الذرية (CEA).

دومينيك بورج: أستاذ فى جامعة التكنولوجيا بتروا (Troyes).

داينيل بورين: فنان

روجيه شاريتيه: مدير دراسات فى EHESS.

أن شينج: أستاذ فى المعهد القومى للغات والحضارات الشرقية (INALCO).

جان لويس كوهين: أستاذ فى المعهد الفرنسى للتمدين فى جامعة باريس وأستاذ تاريخ فن العمارة بجامعة نيويورك ومدير المعهد الفرنسى لفن العمارة.

داينيل كوهن-بنديت: نائب فى الاتحاد الأوروبى

أنتوان كنبانيون: أستاذ فى جامعة السوربون باريس

لويس داندريل: موسيقى، أستاذ مؤسس لأستوديو Diasonic.

مارى داريو ساك: كاتبة.

ميشال دوجى: شاعر وأستاذ متقاعد بجامعة باريس.

ميراى دلماس-مارتى: أستاذة فى جامعة السوربون باريس بانتيون وعضو فى المعهد الجامعى بفرنسا.

جان ديلومو: أستاذ شرف بالكوليج دى فرانس.

جان لوك دومينيك: مدير علمى فى المؤسسة القومية للعلوم السياسية وباحث فى مركز الدراسات والأبحاث الدولية (CERI).

بول دوموشيل: أستاذ فى قسم الفلسفة بجامعة كيبيك - كندا.

جبلير دوران: أستاذ متقاعد لدى الجامعات.

باسكال إنجل: أستاذ بجامعة السوربون باريس ٤.

روبرتو أسبوزيتو: أستاذ تاريخ المذاهب السياسية فى كلية العلوم السياسية فى المعهد الشرقى بنابولى وأستاذ علم الأخلاق بمعهد Suor Orsola Benincasa بنابولى.

ماتياس فينك: أستاذ فيزياء فى المدرسة العليا للفيزياء والكيمياء بباريس جامعة باريس ٧.

ايليزابيث دو فونتنى: أستاذ شرف محاضر بجامعة السوربون بانتيون - باريس١.

مارك فوما رولى: أستاذ فى الكوليج دى فرانس، عضو فى الأكاديمية الفرنسية وفى أكاديمية الآداب.

مارسيل كوشيه: مدير دراسات فى مدرسة الدراسات العليا فى العلوم الاجتماعية، ومدير تحرير مجلة Le Débat.

جيرار جونيت: مدير دراسات فى مدرسة الدراسات العليا فى العلوم الاجتماعية، مدير سلسلة "Poétique" لدى دار النشر سوى (Seuil).

أندرية جراتشف: محرر بـ Temps nouveaux وبـ Nouvelles وعضو المجلس الروسى لشئون السياسة الدولية والدفاع.

جزافييه جريف: أستاذ بجامعة السوربون بانتيون باريس ٨.

سرج جليلبو: أستاذ فى قسم الفنون بجامعة Colombie-Britannique بفانكوفر- كندا.

كلود حبيب: أستاذ بجامعة "ليل" Lille 3.

داينيل هرفيو-ليجيه: مدير دراسات بـ (EHESS).

إيريك.ج. هوبسباون: أستاذ تاريخ متقاعد ورئيس جمعية Society for the study of Labour History عضو فى الأكاديمية البريطانية وعضو فى الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم.

محمود حسين: اسم مستعار مشترك لكل من بهجت النادى وعادل رفعت وهما صحفيان ومدير Courrirr de l'Unesco سابقا.

فرانسوا جوليان: أستاذ بجامعة باريس. رئيس الكوليج الدولى للفلسفة ـ سابقًا.

بيار كيبرى: أستاذ تاريخ إفريقيا بالمدرسة العليا (ENS) بأبدجان، ووزير التعليم بساحل العاج سابقًا.

رينيه كورينج - جولان: أستاذ بجامعة ستراسبورغ ومستشار بمحكمة النقض.

جاك لاسكار: عالم فلك ومدير أبحاث فى CNRS.

مارك ليفين: أستاذ مساعد تاريخ بجامعة Warwick وعضو فى جمعية International Assoiation of Studies.

كلود ماكوفسكى: منتج سينمائى.

باتريك موريس: كاتب، ناشر، مؤسس دار نشر Promeneur.

إليكيا امبوكولو: مدير دراسات بالـ EHESS.

بيار ميلزا: أستاذ متقاعد بمعهد الدراسات السياسية بباريس. مدير مركز تاريخ أوروبا القرن العشرين (Chevs) بالمؤسسة القومية للعلوم السياسية.

جان - بيير موهين: مدير مركز الأبحاث والترميم التابع لمتاحف فرنسا.

سامى نيّر: أستاذ علوم سياسية فى جامعة باريس 8. نائب فى الاتحاد الأوروبى.

طوبى ناتان: أستاذ علم النفس الكلينيكى والباثولوجى بجامعة باريس8 .

أندرية أليان: مدير أبحاث بالـــ CNRS وعضو فى مركز CEPREMAP بمدرسة Polytechnique.

بيريت بونسيلا: أستاذة محاضرة فى القانون الجنائى ومديرة مركز القانون الجنائى وعلم الإجرام (جامعة باريس نانتير) ـــ ومحامية بمحاكم باريس.

جينيت رامبو: محللة نفسانية ومديرة أبحاث فى الـــ INSERM.

هوبير ريفز: مدير أبحاث فى الـــ CNRS، عالم طبيعيات النجوم وأستاذ فى قسم الفيزياء بجامعة مونتريال.

فيوليت راى: أستاذة فى المدرسة العليا للآداب والعلوم الإنسانية بليون Lyon.

ألينا ريّس: كاتبة

بول ريكور: أستاذ فلسفة متقاعد بجامعة باريس نانتير وبجامعة شيكاغو.

إيمّا روتشيلد: مديرة مركز Center for history and Economics King's college بكامبردج.

جاك روبنيك: أستاذ بكوليج أوروبا ببروج ومدير أبحاث بمركز الدراسات والأبحاث الدولية (CERI) التابع لمؤسسة القومية للعلوم السياسية بباريس.

بيار سانسو: أستاذ علم اجتماع متقاعد بجامعة بول فاليرى بمونبولييه.

جان - مارى شافر: مدير أبحاث بالـــ CNRS.

كلود سيمونو: مدير برامج Handicap International.

جوليا سيسا: أستاذة بجامعة Johns Hopkins قسم اللغات القديمة.

بيتر ملوتردجك: أستاذ فلسفة وعلم الجمال بجامعة Horl.

سانجاى سبرهمانيام: مدير دراسات بالـــ EHESS.

كريستوف توريو: مدير أبحاث بمعهد Henri Beaufour مختبرات Beaufour Ipsen.

محمد طوزى: أستاذ علوم سياسية بجامعة الحسن الثانى كلية العلوم الاقتصادية والقانونية والاجتماعية وباحث بمركز الدراسات والأبحاث الدولية (CERI) التابع لمؤسسة القومية للعلوم السياسية بباريس.

جورج فيجاريلّو: أستاذ بجامعة باريس مدير دراسات بالـ EHESS.

التصحيح اللغوى : عبر الوهاب الصاوى

الإشـــراف الفنى : حسن كامل